Juan María Laboa (ed.)

Historia de la Iglesia

Desde los orígenes del cristianismo hasta nuestros días

SAN PABLO

Juan María Laboa

Historia de la Iglesia

Presentación

La Historia de la Iglesia constituye un momento decisivo de la historia de la salvación. Desde la creación del universo, las relaciones de Dios con sus criaturas han sido cercanas y dialogantes. Con Israel, Dios elige un pueblo que, a través de mil vicisitudes, se convierte en el ámbito propicio en el que nacerá su Hijo. La Encarnación constituye la plenitud de los tiempos y, tras su muerte y resurrección, Jesucristo convocará al género humano para convertirse en su pueblo, en su cuerpo, en la prolongación de su presencia en el tiempo y el espacio.

La comunidad de los creyentes en Jesús era consciente de que el Reino de los cielos estaba en germen en ellos, pero que sólo en el fin de los tiempos lo alcanzarían en su plenitud. Esa espera es la historia de la Iglesia y la historia de la humanidad, y la comunidad de los creyentes es el grano de mostaza que alimenta y llena de contenido esa historia.

El cristianismo es una religión histórica, surge en unos años determinados, se desarrolla en unas circunstancias históricas concretas y cuenta con la seguridad de la promesa de Cristo de que el Espíritu Santo permanecerá en su seno a lo largo de los siglos. Esta historicidad explica el enraizamiento de la Iglesia en la historia humana, y explica también su debilidad y los pecados y la vida de gracia de sus miembros.

En esta historia, que es la nuestra, no sólo asistimos a la sucesión de personajes y de hechos concretos, sino que tratamos de reconocer los efectos que ha tenido en la historia de la humanidad la presencia de personas que han creído en el efecto salvífico de la persona y la doctrina de Cristo. La Encarnación de Cristo marca un antes y un después en la historia de la humanidad, y la comunidad de los creyentes constituye una prolongación de sus frutos.

Pero la Iglesia no es ni se identifica con el Reino de los cielos. El «ya pero todavía no» tiene en este campo una aplicación rigurosa. Por una parte, la presencia de Cristo en los sacramentos y en la vida de la Iglesia no impide la libertad de sus miembros, que no pocas veces actúan en contra de los deseos y enseñanzas de su fundador. En el medioevo se hablaba de una Iglesia santa y pecadora al mismo tiempo, porque entre los fieles existen y coexisten santos y

pecadores. Pero, al mismo tiempo, los cristianos, a lo largo de los siglos, han sido muy conscientes de la eficacia de la promesa de Jesús: «Yo estaré con vosotros hasta el fin de los tiempos». Cristo es el fundamento, la piedra angular de la Iglesia, y los ritos litúrgicos actualizan permanentemente esta presencia vivificante de Cristo. No se trata meramente de un recordatorio, de una vuelta a sus raíces, tal como sucede en los pueblos desarrollados cuando se quiere conmemorar sus orígenes históricos, sino que, en el caso de la Iglesia, su origen y fundamento, Cristo, es su vida presente.

Por esta razón, la historia de la Iglesia se identifica en parte con la historia de salvación de los creyentes. Lo más importante de esta historia es lo más oculto y lo más difícilmente historiable: la vida de la gracia de los cristianos, la vida de los santos, de los mártires, de los testigos de Cristo, de los creyentes generosos y entregados a su Señor.

A menudo reducimos la historia eclesiástica a la vida de la institución y de sus personajes más representativos, papas y obispos. Naturalmente, también esto es su historia, pero no podemos olvidar la razón de ser más profunda, que, en realidad, no es otra que la permanente llamada de Cristo a sus discípulos: «sígueme», y el seguimiento variopinto, desigual, inconsistente o apasionado de estos.

En este sentido, esta historia es, más que ninguna otra, la historia de un pueblo, el «pueblo de Dios», que vive en comunidad la segunda venida del Señor. En Asís, en la basílica de san Francisco, Giotto pintó un cuadro describiendo el sueño de Inocencio III: un fraile, san Francisco, sostenía una iglesia que estaba a punto de derrumbarse. Desde nuestra perspectiva, y desde la de Giotto, resulta difícil saber quién sostenía a quién. El gran san Francisco renovó y purificó la Iglesia, la sostuvo, pero, al mismo tiempo, esta Iglesia respaldó, dio fuerzas y horizonte a la aventura franciscana, sosteniéndola en su andanza. Esta historia es un definitivo mentís al falso dilema entre «carisma» o «institución». No se trata de uno u otro, sino, necesariamente, de uno y otro.

Es verdad que, a primera vista, este «pueblo de Dios» no es un pueblo que como tal entusiasme mucho, porque está compuesto por toda clase de peces, genios y mediocres, santos y pecadores, entusiastas y apáticos, aunque, a pesar de que la masa en general puede resultar mediocre y desganada, nunca han faltado los diez justos que la han justificado y regenerado. En este sentido,

afirmamos que la historia de la Iglesia, es decir, de ese pueblo creyente en el Señor Jesús, no causa admiración si la observamos en su conjunto o en la historia personal de muchos de sus miembros. Sin embargo, no encontraremos un pueblo, una sociedad, una historia, que presente tanta generosidad, tal entusiasmo abnegado por crear una sociedad mejor y más humana, tantas personalidades atrayentes cuya vida ha sido dedicada a promocionar la verdad, la bondad y la justicia.

En una historia de la Iglesia tratamos de recomponer la memoria histórica, los *mirabilia Dei* presentes en la vida de los fieles cristianos, en el devenir de sus instituciones y en la pretensión constante de transmitir con fidelidad, a través de los siglos, las palabras, los gestos, la doctrina y los sacramentos de Cristo. Esta mirada hacia el pasado ilumina el presente y se proyecta y garantiza el futuro. En este sentido, la historia de la Iglesia constituye, también, el marco ambiental obligado de la teología, de la pastoral y de la espiritualidad.

Al intentar conocer nuestro pasado y nuestro presente, debemos tener presente que forman parte de la historia de la salvación. Esta conciencia es hoy más importante que nunca, porque nos encontramos en una época en la que todo parece reducirse al tiempo presente, al momento actual, al instante de la vivencia, mientras que el cristianismo vive la tensión entre la Encarnación y la escatología, entre la primera y la segunda venida de Cristo.

Con demasiada frecuencia, la cultura actual reduce la historia y el influjo del cristianismo a la coacción de la Inquisición y del Estado, al formalismo y la rutina vacía, al clericalismo farisaico, olvidando una religiosidad popular mucho más profunda de lo que pueden indicar juicios someros e irónicos, y una vivencia de la fe del pueblo cristiano que no puede ser reducida a tramoya o superficialidad. Un olvido, una exaltación acrítica o una simplificación del pasado falsean la historia y, por otra parte, favorecen la repetición de los mismos pecados, de las mismas equivocaciones, de las mismas dificultades. Por el contrario, quien crea que la Iglesia vive hoy con más responsabilidad que nunca el Evangelio quedará sorprendido cuando averigüe cómo vivieron las generaciones pasadas esos mismos anhelos o esas íntimas experiencias.

Con frecuencia llama la atención cómo nuestros cristianos, nuestros grupos catecumenales, nuestros laicos deseosos de mayor

profundización, apenas leen libros de historia. Durante siglos, la historia ha resultado la gran marginada de la teología, con la consecuencia de que a menudo se especulaba y se teorizaba sin un acercamiento a la realidad circundante. Hoy nos fijamos tanto en el hombre concreto y real que tenemos a la vista, que podemos olvidarnos de que no constituye un fruto espontáneo, sino un eslabón de una larga cadena, y que la comunidad actual es la heredera de una prolongada serie de comunidades que han intentado vivir lo que recibieron y a su vez transmitieron. Esta situación resulta paradójica e inquietante.

Por otra parte, el relativismo imperante hace hincapié en la historia para demostrar las variaciones permanentes de la moral, de las instituciones y formulaciones a lo largo de los siglos. El modernismo de principios del siglo XX basaba su sugestiva exposición en la evolución permanente. Una religión como la nuestra, basada fundamentalmente en la Tradición, debe mimar, explorar, aclarar y contar su historia con rigor, entusiasmo y constancia. Los cristianos debieran tener siempre a mano una historia de la Iglesia para fundamentar sus convicciones, para espolear sus resoluciones, para hacerse preguntas inquietantes, para aprender a corregir errores y pecados.

Detrás de estas dificultades y del modo de entroncar la historia en el dogma se encuentran, también, los conceptos de Iglesia y de historia utilizados por el cristiano. Para el historiador de la Iglesia, la historia de la Iglesia es historia y tiene que conocerla y utilizarla como si se tratara de conocer la historia de cualquier sociedad. Es lógico, es acertado, pero resulta insuficiente y, en cierto sentido, deformador. Se termina por describir las instituciones y su evolución, el juego de fuerzas, las personalidades de obispos y pontífices, las relaciones con los poderes cercanos, con los Estados, con la misma óptica de un juicio político de sociólogos y periodistas. Y no es sólo ni principalmente esto. Resulta necesario contar con una óptica, con una comprensión que, sin deformar los aspectos objetivos históricos, los encuadre en una realidad mucho más compleja, la de la comunidad de los creyentes que, con sus pecados y con su fe, viven con esperanza la buena nueva de Cristo.

Porque la historia de la Iglesia es también teología. Hay que tener en cuenta su fundación por Jesucristo y su identidad esencial a través de sus múltiples manifestaciones históricas. Existe una meta ideal que, de manera más o menos confusa, está presente a lo largo

de su desarrollo histórico. Para conseguirla se produce una continua evolución en el cuerpo religioso, una evolución orgánica, natural y lógica. Crecer y al mismo tiempo permanecer inmutable: este intento histórico con proyección teológica constituye una prueba no sólo de fidelidad, sino también de autenticidad. Para el historiador y para el catequeta, la presentación de esta realidad constituye una prueba de fuego porque están implicados en ella la evolución de la teología, la formación de la doctrina y el papel del magisterio.

Para una mejor comprensión de una historia tan compleja, muy rica en matices, de símbolos y de puntos de referencia, tal como es la historia cristiana, conviene tener en cuenta algunas reflexiones, algunos temas que me parecen no sólo representativos sino necesarios para comprender la complejidad del desarrollo histórico de nuestra comunidad.

La Iglesia institución

Jesús fundó una comunidad de fe organizada y articulada. Frente a la tentación del individualismo y del subjetivismo, él fundó y propulsó la comunidad de los creyentes. Desde el primer momento él fue considerado la piedra angular, pero, al mismo tiempo, y siguiendo sus instrucciones fueron apareciendo los apóstoles, presbíteros, diáconos, doctores, profetas..., que constituyen el armazón de la comunidad. El Evangelio de Jesús ha sido conservado y transmitido por la institución eclesial. Nunca han faltado personas más carismáticas, más libres, más creativas, más radicales y generosas que han sido capaces de mantener alta la tensión espiritual de la comunidad, pero si alguna tenía la tentación de actuar y de mantenerse al margen de la institución, generalmente, sus posibilidades se agostaban.

El grupo de los discípulos, el *pusillus grex,* fue aumentando hasta convertirse en la gran Iglesia extendida por toda la tierra. Es verdad que una Iglesia masiva pierde algunas de las cualidades y encantos de los grupos pequeños y tiende necesariamente a la burocratización y a la mediocridad, pero, históricamente, la alternativa ha sido siempre la dispersión. Una organización que abarca países y continentes tan diversos no puede funcionar sin una gran burocracia, así como una congregación religiosa con numerosos miembros tiende necesariamente a complicar su

organización. Sucedió, incluso, con los franciscanos y con todas las órdenes religiosas.

Conviene tener en cuenta, también, que la Iglesia es, en realidad, una comunión de Iglesias y que los obispos, en su conjunto, son los sucesores de los apóstoles. Desde los primeros tiempos las Iglesias locales constituyen el modelo completo de Iglesia, el de una comunidad de fieles alrededor del obispo, sucesor de los apóstoles. El Papa, sucesor de Pedro, es el centro de comunión de las Iglesias. No se trata de ver quién tiene más poder, sino de servir a los hermanos con más dedicación cuanto más importante sea el puesto. Por eso, uno de los títulos tradicionales del Papa es el de «siervo de los siervos de Dios».

¿Puede una organización tan complicada ser testimonio de pobreza o de caridad, mantener las características de una comunidad de hermanos que se conocen y se aman? Aparentemente no, y, sin embargo, una aproximación a su historia nos enseña las permanentes tensiones enriquecedoras y purificadoras presentes en esta sociedad: búsqueda permanente de autenticidad, de pobreza y de austeridad tanto en los individuos como en los grupos, tensión entre democracia y aristocracia en los gobiernos de las instancias intermedias como en las supremas; tensión entre centralismo e iglesias locales o grupos más espontáneos o carismáticos; tensión entre papado y conciliarismo.

Con frecuencia, la presencia generosa del espíritu en personas, experiencias nuevas, grupos y carismas constituye un contrapeso útil a la inevitable pesadez de la institución. El «espíritu en vasijas de barro» constituye la expresión adecuada para una comunidad que vive la tensión gozosa y creadora de la presencia actuante de Dios no sólo en las personas, sino también en los ritos, sacramentos e instituciones cristianas.

Esta burocratización y necesaria complejidad de una Iglesia tan masiva ha llevado, también, a un clericalismo excesivo. Un clero más libre y, en general, mejor preparado que la mayoría de los fieles constituye un elemento imprescindible de la evangelización; pero a menudo ha terminado siendo identificado con la Iglesia total, como si el pueblo fiel fuera simplemente un apéndice, de forma que la historia de la Iglesia, a veces, ha sido reducida a papas, obispos, fundadores de congregaciones religiosas y clero diocesano y regular. Esto explica en parte el que apenas contemos con santos canonizados que no sean sacerdotes o religiosas, a pesar de que

somos conscientes de que la mayoría de los santos existentes han sido laicos santos y evangelizadores en su medio familiar, aunque no hayan sido canonizados.

Hay que tener en cuenta, también, que este hecho se debe, en parte, a la falta de formación doctrinal de los laicos, a diferencia de lo que sucedía durante los primeros siglos, cuando el cristianismo fue capaz de generar apologetas y teólogos laicos de gran importancia. La historia enseña la absoluta necesidad de que la comunidad cristiana esté compuesta por creyentes bien formados doctrinalmente con el fin de vivir en profundidad la fe cristiana y de participar más activamente en la marcha de la Iglesia.

Tenemos que recordar en este sentido la importancia de la cultura y de sus relaciones con el cristianismo y con la Iglesia. Toda religión se expresa y crea cultura y cuando no lo consigue es que se encuentra enferma. La historia del cristianismo es, también, una historia de la cultura, al menos en Occidente. El cristianismo no ha sido sólo liturgia y oración, sino también teología, san Agustín, Dante, Pascal, Camoens, Bach, Murillo o Fray Angelico. La Iglesia no es sólo fuente de santificación, sino también fuente de civilización. Resulta conveniente y enriquecedor poder integrar estos dos aspectos y presentarlos como diversos aspectos de una misma realidad.

Iglesia de masas o de elite

La tentación más normal y recurrente en nuestra historia ha sido la de considerar a la Iglesia como una reunión de elegidos, de gente consecuente y comprometida, que aleje de sí la mediocridad. La doctrina de Jesús es exigente y complicada y por eso algunos han pensado que se trataba de una religión para pocos. Ha sido una iglesia de convertidos, de confesores, de mártires, de personas capaces de dar razón de su fe. Los tres primeros siglos correspondieron a esta exigencia. Evidentemente, seguía existiendo el pecado, pero los cristianos conocían la exigencia del Evangelio y los contenidos de la Buena Nueva.

Desde las conversiones masivas, a partir del siglo IV, todo cambió. Los nuevos cristianos aceptaron a Cristo sin renunciar del todo a los valores y al talante pagano y, a menudo, sin conocer en profundidad la doctrina cristiana. Se trataba de un cristianismo más

masivo, pero más superficial y menos exigente.

De todas maneras, la Iglesia ha huido siempre del peligro de constituirse en grupo de elegidos, en secta de puros. Es verdad que desde que se convierte en un fenómeno de masas, sale perjudicada la calidad de sus miembros, porque, como es sabido, la especie humana, habida cuenta de los estragos del pecado, ofrece un rendimiento muy bajo en santidad al igual que en genialidad. Sin embargo, la Iglesia no acogió solamente un número limitado de selectos espíritus, sino toda una masa muy revuelta en la que predominaban los mediocres, consciente de que el anuncio de salvación estaba dirigido a todos los hombres.

El problema, sin duda, ha sido y sigue siendo real. Por una parte, el cristianismo es una religión muy exigente: «Yo soy el Señor y a mí solo adorarás», y parece que lo más consecuente son los movimientos cátaros, de puros y elegidos. Sin embargo, Cristo murió por todos y la Iglesia ha aceptado en su seno a todos los que cumplen lo mínimo, que desean seguir al Señor, a pesar de sus inconsecuencias. La historia de la Iglesia es la historia de un pueblo inmenso con no muchos santos ni genios ni líderes, pero con una persistente aspiración de mayor purificación, de conocer mejor a Jesús y de seguirlo. Toda la historia se transforma en un proceso permanente de purificación y de conversión. Los ciclos litúrgicos, las escuelas de espiritualidad, los complicados procesos de religiosidad popular intentan conseguir este mismo fin.

La falta de formación doctrinal y las formas de religiosidad popular poco purificadas responden a una escasa cultura y formación de una buena parte de los cristianos, y han facilitado la «fe del carbonero» y el método de «doctores tiene la santa madre Iglesia que os sabrán responder», es decir, la pasividad y la falta de compromiso. La desaparición de un catecumenado prolongado y exigente ha producido en los creyentes una cierta disociación entre una fuerte ignorancia doctrinal y un sincero deseo de ser buenos cristianos, bien por temor al infierno bien por amor a Cristo crucificado. La importancia del infierno y de la condenación eterna en la predicación, el método de las misiones populares, numerosas manifestaciones de religiosidad popular, tales como peregrinaciones o penitencias, han jalonado la vida religiosa de los creyentes con más frecuencia que la meditación o una religión más interiorizada. Esto no significaba, ciertamente, mala voluntad ni, a menudo, falta de generosidad sino, más bien, la situación descrita con maestría en

la parábola del sembrador.

Esta disociación real ha favorecido la coexistencia de diversos niveles de cristianismo o de cristianos en función de su formación doctrinal, de su vida moral y de su compromiso existencial. En cierto sentido, estos niveles correspondían, también, con los existentes en la sociedad, en función de la cultura y formación de sus miembros. El concilio de Trento quiso atajar esta situación, que indudablemente había favorecido el éxito de la reforma protestante, exigiendo una buena formación del clero por medio de los seminarios, una mejor formación del pueblo a través del catecismo y una participación más asidua de los sacramentos. Naturalmente, la evolución de la teología tiene bastante que ver con esta problemática.

El poder de y en la Iglesia

Cristo, fundador de la Iglesia, no tenía dónde reclinar la cabeza y desde entonces no pocos de sus seguidores han considerado que la pobreza y la negación de sí mismos constituyen uno de los distintivos del cristianismo. No podemos ser más que el Maestro.

Pero la Iglesia es, también, catedrales y palacios, abadías y parroquias, hospitales, periódicos, emisoras de radio y de televisión, universidades y miles de colegios, de revistas y de medios de presencia y difusión de todo género. La Iglesia desde las primeras generaciones se ha conformado como un poderoso cuerpo que ha contado con importantes medios para organizar los tres instrumentos claves de su acción apostólica: su liturgia, sus obras caritativas y las instituciones de enseñanza y formación. Además, ha contado siempre con un número considerable de miembros «liberados», bien en congregaciones religiosas o en grupos de voluntariado, que han vivido en abadías o conventos o noviciados dando la impresión de un ejército aguerrido. Y estos cristianos han vivido en pobreza para asemejarse más al Maestro.

Para levantar y mantener esta imponente organización, a menudo, ha utilizado los medios y los argumentos de los Estados y del poder. Aquí nos adentramos en el siempre complicado entramado de las relaciones de la Iglesia con la política y con el poder. Una buena parte de la historia eclesiástica ha estado marcada por estas relaciones, a menudo, conflictivas y no pocas

veces armoniosas. A veces se ha producido no poca confusión entre ambas instituciones y otras veces la Iglesia ha sido perseguida y martirizada.

Es verdad que, a primera vista, la persecución parece más congenial con las palabras y enseñanzas de Jesús. En efecto, nunca ha sido bueno para la Iglesia, sociedad religiosa que tiene como fundador al crucificado, asimilar las formas y el estilo del poder político y social, pero resulta utópico e irreal pensar que se puede mantener en la sociedad un grupo tan numeroso de creyentes, con una presencia social tan decisiva, sin que existan permanentes relaciones y conexiones con quienes gobiernan la sociedad civil. Es verdad que Jesús dijo que sus seguidores no tenían que actuar como quienes sobresalían en la sociedad y, probablemente, este diverso talante, que consiste en ver y actuar de otra manera, constituye la especificidad del cristiano. No consiste en huir al desierto sino en vivir en la sociedad, pero como si no se formara parte de ella.

Es verdad que toda política a lo largo de la historia ha pretendido utilizar el sentimiento religioso como elemento de cohesión de la sociedad, y que toda religión ha intentado servirse del poder político para protegerse y para expandirse, pero esto no impide pensar que existe un modo de relacionarse entre la sociedad de los creyentes y la sociedad de los ciudadanos más acorde con las exigencias de Cristo. «Dad al César lo que es del César...» nos enseñó Jesús, pero, de hecho, esto ha resultado siempre complicado. En este sentido, tal vez, la democracia constituya un régimen más adecuado que los anteriores porque en ella puede darse una sociedad laica, con respeto y autonomía mutua, libertad de conciencia, pluralismo de creencias y tolerancia. Las guerras de religión, la intolerancia, la Inquisición y los diversos anticlericalismos no por frecuentes deben considerarse necesarios, sino, más bien al contrario, como excrecencias pecaminosas de una sociedad religiosa enferma.

También tenemos que preguntarnos sobre las diversas acepciones del poder. A lo largo de los siglos, la Iglesia ha tenido poder por motivos diversos y, a menudo, contradictorios: por el testimonio de sus santos, por la dedicación de sus sacerdotes y religiosos, por el apoyo incondicional de sus creyentes, por la cultura de muchos de sus miembros, por sus riquezas, por sus instituciones de enseñanza y de caridad, por el apoyo de los reyes. No siempre su poder ha sido rectamente utilizado, pero no cabe duda de que muchos de estos

«poderes» tienen una finalidad estrictamente altruista y evangelizadora.

Una anarquía institucionalizada

Todo en la Iglesia apunta a la autoridad, a la verticalidad, a la concentración de poder en pocas manos. Sólo Cristo es el Señor, pero el Papa, los obispos y los sacerdotes han sido considerados sus representantes y han actuado en su nombre. Esto nos ha llevado casi necesariamente a la uniformidad. «¿Qué es la ortodoxia?», se preguntaba Vicente de Lérins. «Lo que siempre, lo que en todas partes, lo que por todos ha sido creído», se contestaba. Como consecuencia, parecía que se devaluaba la libertad de conciencia y «la libertad de los hijos de Dios».

En realidad, la vida de la Iglesia ha sido y es mucho más plural de lo que se cree. Ortodoxia y heterodoxia han sido dos realidades casi complementarias, que se han influido con frecuencia y que han determinado el trabajo de los concilios ecuménicos y la consiguiente elaboración dogmática. La formación del credo ha sido el fruto de la fe y de la reflexión de un pueblo plural, marcado por sus culturas y sus experiencias religiosas diversas.

El Oriente, de carácter más especulativo, fue elaborando la Cristología, mientras que en Occidente, más prácticos, se habló y discutió sobre la gracia, el pecado original y la moral. Eran los teólogos y las comunidades creyentes las que fueron profundizando en la enseñanza de Jesús, utilizando para ello sus conocimientos filosóficos y sus elaboraciones culturales. Los teólogos discutían con fuerza desde sus diversas escuelas, las liturgias diferían por lengua, ritos y conceptos teológicos, los patriarcados de Constantinopla y Roma desconfiaban entre sí no sólo y no tanto por ambición de poder cuanto por psicologías bien diversas.

El concepto de comunión conformaba una realidad viva y vital. La Iglesia universal y las Iglesias locales constituían una unidad en la pluralidad. El obispo de Roma en su ámbito y los obispos locales en el suyo constituían el punto de comunión de la realidad eclesial, siempre plural y variopinta. Naturalmente, esta diversidad se siente fortalecida y encuentra caminos de convergencia gracias a la existencia del magisterio eclesiástico que en determinados casos tiene la última palabra.

La identificación de la Iglesia católica con el patriarcado de Occidente, necesariamente, ha empobrecido a la Iglesia y ha favorecido la tentación de identificar unidad con uniformidad al quedar reducida a la cultura occidental. La clericalización de la Iglesia ha subrayado, a menudo, esta tendencia. Sin embargo, no podemos olvidar que esa variopinta comunidad-mosaico a la que llamamos Iglesia abarca cinco continentes, decenas de pueblos, idiosincrasias, culturas e historias diversas. El concilio ecuménico, que representa la universalidad de la Iglesia, llega a conclusiones unitarias, pero manifiesta, también, esa diversidad. La historia de los concilios y de las diversas evangelizaciones expresa esta riqueza plural.

Hay que poner de relieve, también, la importancia teológica e histórica de la Iglesia particular, del obispo local, del sínodo diocesano, del pueblo de Dios de una Iglesia concreta. La importancia de esta realidad ha sido subrayada en el concilio Vaticano II, pero, en realidad, constituye un concepto fundante en la historia eclesial.

Estas consideraciones y otras muchas que se podrían añadir nos indican que la importancia de las Iglesias locales, la controversia apasionada por una doctrina o una teología concreta, las diversas liturgias, han existido siempre y no significan un ataque a la unidad eclesial, sino que, por el contrario, enriquecen su capacidad de convivencia, la comunión eclesial.

Por otra parte, la vida eclesial ha mantenido formas y modos democráticos de los que a menudo en nuestras reflexiones no somos suficientemente conscientes. Recordemos la forma de elección de los obispos. A lo largo de los siglos han participado los fieles, los sacerdotes, los canónigos y los mismos obispos. En las abadías y congregaciones religiosas se ha elegido siempre al abad o al general o provincial de la orden. Los concilios y sínodos, por su parte, constituyen ejemplos claros de coparticipación y corresponsabilidad en la elaboración doctrinal y en la organización eclesial. No se trata de criterios políticos sino teológicos.

Y tengamos en cuenta la defensa de un principio revolucionario que ninguna sociedad aceptaría, la de la conciencia personal como última norma de vida y de acción. La vida de la gracia, la presencia del espíritu en nuestra alma, nos otorga una autonomía y una libertad impensable en otras sociedades.

Es verdad que no pocas veces estos principios han sido

conculcados en la práctica, pero siempre se han mantenido como punto de referencia fundamental. Por ejemplo, en nuestros días, el pueblo no participa en el proceso de elección de los obispos o de los sacerdotes, pero la comunidad sigue recordando la afirmación del papa León Magno: «el que a todos preside, por todos debe ser elegido», y, de hecho, en la liturgia de ordenación sacerdotal es el pueblo quien presenta a los candidatos, al menos formalmente.

Estamos conformados y condicionados por la Tradición, pero conviene distinguirla de las traducciones, presentaciones, adaptaciones que han ido acompañándola a lo largo de los siglos.

Anticlericalismo

La persecución de los primeros cristianos, la persecución sangrienta de la Revolución francesa y el intento de aniquilación de la Iglesia y del cristianismo durante los primeros meses de la guerra civil española marcan tres hitos importantes de un problema, el anticlericalismo, que ha existido siempre, pero que adquiere enorme virulencia desde el s. XVIII.

Es verdad que Cristo anunció: «Os perseguirán por mi causa», sin que seamos capaces de comprender del todo las causas de esta persecución. En efecto, aquí entramos en un ámbito difícil de evaluar, aunque generalmente tratamos de encontrar causas que racionalmente nos expliquen el problema. Allí donde hay fuerte clericalismo puede surgir el anticlericalismo, tal como lo vemos en el medievo y en la literatura clásica de aquellos siglos. La Reforma protestante tiene, también, un componente anticlerical, no sólo de carácter doctrinal sino, sobre todo, vivencial.

Pero la modernidad, tras la Ilustración, viene acompañada de un anticlericalismo violento y excluyente: la cultura y el progreso de los pueblos parecían exigir la aniquilación o la mordaza del clero. La desamortización, el problema de la escuela y de la educación en general, la marginación de la Iglesia de la vida pública («la Iglesia a la sacristía»), eran maneras de reducir la religión al puro ámbito de la conciencia, sin ninguna presencia pública. Este es un vector clave de interpretación de la eclesiología (hasta qué punto el cristianismo no es sólo una relación individual con la divinidad sino esencialmente un pueblo de Dios, presente en la sociedad y congregado por la Palabra y los sacramentos) y de la historia de la

Iglesia. Sin esta proyección pública y social no existe historia y tampoco Iglesia.

En los dos últimos siglos ha existido otro factor importante de anticlericalismo, la llamada cuestión social, surgida con motivo de la industrialización. Así como desde los primeros balbuceos del cristianismo, el tema de la pobreza, como estado de vida y como campo de acción caritativa eclesial, ha sido constante y muy importante, a lo largo del siglo XIX parecía que la miseria producida por el planteamiento económico liberal había escapado a las preocupaciones eclesiales. La Iglesia no sólo pareció perder a los obreros, sino que la nueva clase social nació con un fuerte rechazo de la Iglesia y, a menudo, del sentimiento religioso. Cristo señaló el «amaros los unos a los otros» como señal de su seguimiento, pero en los últimos dos siglos la gran acusación a los cristianos ha sido la de abandonar a los más necesitados.

Este es un tema que no se puede silenciar ni simplificar. Hoy tenemos una perspectiva que nos permite un análisis y una valoración más objetiva. No sólo hay que hablar de las congregaciones religiosas y de las instituciones dedicadas a paliar las consecuencias de la miseria, sino también del ingente esfuerzo realizado por conocer mejor sus causas y por poner los remedios adecuados a tal situación. El fenómeno ha sido complejo y ha necesitado un siglo para que las doctrinas económicas y sociales ofrecieran planes apropiados.

El tema fundamental de análisis es que las instituciones eclesiales, más que enfrentarse con la erradicación de las causas de la pobreza, se esforzaban en tratar de paliar sus efectos. Probablemente la Iglesia no es la institución adecuada para proponer teorías y métodos económicos, aunque la doctrina social eclesiástica ha ofrecido no pocas pautas y sugerencias en tal sentido, pero un planteamiento convincente de nuestra historia no puede dejar de tener en cuenta que si algo ha caracterizado a la Iglesia en los dos mil años de historia ha sido su preocupación por las personas que vivían en condiciones poco humanas, la denuncia vigorosa de esta situación y su sorprendente dedicación a mejorar las condiciones de vida. Y este interés y preocupación ha brillado, también, en los dos últimos siglos.

Un pueblo de llamados

Jesús llamó a los apóstoles uno a uno. «Yo os he elegido», les recordó, dando a entender que es Dios quien sale al encuentro. Todo cristiano ha sido llamado a vivir en gracia y a formar parte de la Iglesia. Nadie tiene más derechos aunque no todos tengan los mismos oficios. Todo cristiano participa del sacerdocio de Cristo, pero los ministerios son diversos. Gregorio Magno se consideró «Siervo de los siervos de Dios» y los obispos de la América hispana tenían el título de defensores de los indios, es decir, de los oprimidos.

Llamados a servir, a evangelizar a los que desconocían a Cristo en tierras de paganos, a predicar la palabra a los campesinos, como pensó Alfonso María de Ligorio, o en las universidades, como los dominicos y jesuitas. Llamados a experimentar más especialmente los misterios de la gracia, como Teresa de Ávila o Juan de la Cruz, es decir, los místicos, o a ser discípulos del Señor de una manera más íntima, como los santos o los fundadores, que son capaces de captar un espacio de apostolado determinado o de señalar una espiritualidad que subraya con más intensidad un aspecto de la vida de Cristo.

La vida de la Iglesia es un inmenso campo de creatividad y de buena voluntad, aunque haya abundado, también, el pecado y el egoísmo. La riqueza del espíritu humano se manifiesta en ese inmenso mosaico que es la Iglesia donde los hombres y mujeres han sido capaces de aspirar a conocer y amar a Dios según sus circunstancias particulares. Es importante que la historia de la Iglesia transcienda los avatares de una institución y de una estructura y se convierta, también, en la historia sorprendente y misteriosa de las relaciones del creyente con su Creador tanto en su vertiente personal como, sobre todo, comunitaria. Y que sea expuesta y enseñada de esta manera.

Hay una historia de la Iglesia que es la historia de los santos, de su vida religiosa, de sus intuiciones evangelizadoras, de su capacidad creativa, de su influjo en la vida de los demás, de la fuerza renovadora de las devociones que estas vidas sugieren. Hay una historia de la caridad, de la generosidad y del amor al prójimo, que muestra cómo de modo ininterrumpido generaciones de cristianos han dedicado sus vidas a que sus semejantes lograsen una vida más digna y más humana, y esto no por puro altruismo sino movidos por sus convicciones religiosas, por su amor a Cristo.

Es la historia, también, de las relaciones del creyente con Dios.

La Encarnación de Cristo constituye la plenitud de los tiempos, el punto de inflexión de la historia, la razón de ser de la Iglesia y de su historia. Dios ha estado presente, naturalmente, en sus creaciones y en la vida de sus criaturas, pero la historia de la salvación encuentra su momento definitivo en la historia de Cristo. Resulta importante introducir en la historia de la Iglesia la historia de los permanentes esfuerzos de los cristianos por conocer y experimentar más y mejor a la Trinidad. Es la historia de la teología y de la espiritualidad, es la manifestación de la vida de la gracia en la vida de los hombres, del fruto de los sacramentos, del influjo de la oración. No se trata de una historia fácil, sobre todo porque no estamos acostumbrados a estructurar nuestra historia con estos elementos, pero, ciertamente, los ejemplos y materiales apropiados no faltan.

Pero los creyentes no dejan de ser humanos en camino, en permanente peregrinación, sujetos a la tentación y al pecado. El «no así vosotros», de Cristo, con demasiada frecuencia, no ha sido cumplido ni puesto en práctica. La historia de la Iglesia es una historia real, de logros y de fracasos, una historia de gracia y de pecado, de fortaleza y de debilidad, de entrega y de inconsecuencias.

Presentamos en esta obra la apasionante historia de innumerables comunidades, de toda raza y condición, que han vivido a lo largo de los últimos veinte siglos movidos por su fe en Cristo, esforzándose por conseguir una sociedad mejor y más fraterna.

JUAN MARÍA LABOA

Siglas

AAS: *Acta Apostolicae Sedis*, Ciudad del Vaticano, 1909ss.
ACVB: Archivio della Curia Vescovile di Brescia.
ADSS: *Actes et documentes du Saint-Siège relatifs* à *la seconde guerre mondiale,* 11 vols., Ciudad del Vaticano 1965-1981.
ASF: Archivio di Stato di Firenze.
ASI: Archivio Storico Italiano.
ASL: Archivio Storico Lombardo.
ASM: Archivio di Stato di Milano.
ASP: Archivio di Stato di Pavia.
ASS: *Acta Sanctae Sedis.*
ASV: Archivio Segreto Vaticano (Archivo de la Secretaría de Estado).
BQB: Biblioteca Queriniana di Brescia.
Carteggi Liguri: E. CODIGNOLA (dir.), *Carteggi di Giansenisti Liguri (años 1770-1825),* 3 vols., Florencia 1941-1942.
DBI: A. M. GHISALBERTI (dir.), *Dizionario Biografico degli Italiani,* Roma 1960ss.
DIP: G. PELLICCIA-G. ROCCA (dirs.), *Dizionario degli Istituti di Perfezione,* 9 vols., Roma 1974ss.
DS: H. DENZINGER-A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* Herder, Barcelona-Friburgo-Roma 1976[36].
DThC: A. VACANT Y OTROS (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique,* 30 vols., París 1930-1950.
EC: *Enciclopedia Cattolica,* 10 vols., Sansoni, Florencia 1948ss.
EI: *Enciclopedia Italiana* (Treccani).
EV: *Enchiridion Vaticanum,* EDB, Bolonia 1985.
Index: Index librorum prohibitorum SS. D. N. Pii papae XI iussu editus anno MCMXL, Roma 1940.
LTK: J. HOFER-K. RAHNER (dirs.), *Lexikon für Theologie und Kirche,* 14 vols., Friburgo de Brisgovia 1957-1965.
Memorie: Memorie e documenti per la storia dell'Università di Pavia e degli uomini più illustri che vi insegnarono, Pavía 1878.
NRS: *Nuova Rivista Storica.*
p.a.: Parte antigua.
RHE: *Revue d'histoire ecclésiastique,* Lovaina.

RSCI: *Rivista di Storia della Chiesa in Italia,* Roma.
RSI: *Rivista Storica Italiana.*
RSLR: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa,* Florencia.
RSR: *Rassegna Storica del Risorgimento.*
Statuti - Statuti e ordinamenti dell'Università di Pavia dall'anno 1361 all'anno 1857, Pavía 1925.
Weimar: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), en 4 secciones, Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar 1883ss (Akademi-sche Druck und Verlagsanstalt, Graz 1964ss).

Historia de la Iglesia

I. La Edad Antigua
II. La Edad Media
III. La Edad Moderna
IV. La Edad Contemporánea
V. La Iglesia en España
VI. La labor social de la Iglesia en su historia

I. La Edad Antigua

Franco Pierini

Esta primera parte de la Historia de la Iglesia delinea los avatares del cristianismo durante los primeros cuatro siglos y medio de su historia, ya bimilenaria. Nos gustaría explicar brevemente por qué nuestra exposición de historia antigua de la Iglesia termina con el concilio de Calcedonia (451) y la caída del Imperio romano de Occidente (476).

Aun reconociendo la validez de algunas divisiones de la historiografía actual, por las que se distingue una «Antigüedad tardía» (aproximadamente desde Marco Aurelio hasta la invasión musulmana) de una «alta Edad media» (desde la invasión musulmana hasta los siglos XI/XII), hay que reconocer que va ganando terreno otra división en períodos en la que se distingue en primer lugar (siguiendo la terminología alemana e inglesa) una «primera Edad media» *(früh Mittelalter/ early Middle Age),* que se iniciaría precisamente hacia mediados del siglo V para llegar hasta la mitad del siglo X; a esta seguirían la «alta Edad media» en sentido estricto *(hoch Mittelalter/ high Middle Age),* desde mediados del siglo X hasta la mitad del XIII, y la «baja Edad media» *(spät Mittelalter/ late Middle Age),* que iría desde la mitad del siglo XIII hasta finales del siglo XV.

Basándonos en esta división, parece justificado concluir la exposición de la historia antigua en general, y de la historia antigua de la Iglesia en particular, al llegar a esos decenios de crisis y transición que fueron los que se extienden del 410 (fecha del primer saqueo de Roma por parte de los visigodos) al 476 (fecha en que fue depuesto el último emperador de Occidente, Rómulo Augústulo): en este momento histórico, con la celebración de los concilios de Éfeso (431) y de Calcedonia (451), la Iglesia de Oriente y Occidente proclama los últimos dogmas cristológicos fundamentales y se otorga una organización patriarcal básica, aunque reconociendo, todavía en Calcedonia, que «Pedro habla por boca de León», es decir, a través de la sede primada de Roma; en este momento

histórico además, con la muerte de Agustín de Hipona (el año 430) y de otros grandes Padres que habían protagonizado las principales controversias teológicas, concluye la época más creativa de la patrología, y, por último, alcanzan su madurez las liturgias que se habían ido formando en las distintas Iglesias, dentro y fuera del Imperio romano.

Dado que en esta primera parte vamos a presentar, por tanto, la época más antigua de la Iglesia, época que sigue siendo aún hoy normativa tanto para Occidente como para Oriente (los primeros cuatro concilios, es decir, Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia, se colocan con frecuencia, de manera ideal, junto a los cuatro evangelios), nos ha parecido oportuno ofrecer previamente, en dos breves capítulos, algunas consideraciones sobre la historia, la historiografía, la historia de la salvación y la historia de la Iglesia; partiendo, naturalmente, de la obra del fundador de la «historia de la Iglesia» como género literario: Eusebio de Cesarea.

Tampoco hemos podido renunciar a afrontar históricamente la figura de Jesucristo, aunque sea este un asunto que, junto a toda la época apostólica (desde el año 30 al 120 aproximadamente), se estudia en profundidad y detalle, desde todos los puntos de vista (histórico, literario, arqueológico, doctrinal), en las llamadas «introducciones» al Nuevo Testamento y en las «historias» dedicadas a tratar este período en particular. Por ello recomendamos al lector que, para hallar noticias más detalladas y profundas sobre el Fundador de la Iglesia, los apóstoles y sus discípulos inmediatos, sobre sus obras y pensamiento, acuda a los estudios de los biblistas.

La metodología en que nos basamos en esta obra es muy sencilla: en primer lugar, dentro de cada uno de los períodos se hace una síntesis de la historia política y cultural de la sociedad en su conjunto (lo que constituye el fondo de la historia de la Iglesia); en segundo lugar, se presenta la historia de la Iglesia propiamente dicha en sus acontecimientos más importantes, teniendo en cuenta sobre todo los fenómenos culturales, literarios o monumentales, en los que se expresan de algún modo las distintas formas de «autoconciencia eclesial» que se han ido sucediendo a lo largo del tiempo. La perspectiva, por consiguiente, es preferentemente de tipo histórico-cultural, y para la época antigua de la Iglesia, principalmente patrística y arqueológica.

1. Historiografía e historiografías

«Lo que me he propuesto poner por escrito se refiere a la sucesión de los santos apóstoles; al tiempo transcurrido desde nuestro Salvador hasta nosotros, y a los grandes acontecimientos que han sucedido y de los que se habla en la historia eclesiástica; a los personajes que han intervenido en ella y se han ocupado dignamente del gobierno y la presidencia, especialmente de las Iglesias más ilustres; a los que generación tras generación, de viva voz o por medio de escritos, fueron mensajeros de la palabra divina, y a los nombres, calidad y edad de quienes, por ansia de innovaciones y precipitándose en la ruina, se proclamaron autores de una ciencia embustera, y despiadadamente, como lobos enfurecidos, se abalanzaron sobre la grey de Cristo. Trata también de las calamidades que se abatieron sobre el pueblo judío inmediatamente después de atentar contra el Salvador; de los tiempos, modos y maneras en que la doctrina divina mantuvo la lucha contra los paganos; de los hombres gloriosos que en tiempos pasados libraron la batalla hasta la efusión de su sangre y el suplicio, y de los mártires de nuestros días, y, finalmente, de la gozosa y benévola ayuda con que nos ha socorrido nuestro Salvador» (Así comienza EUSEBIO DE CESAREA [ca. 263-339] su *Historia eclesiástica,* compuesta entre los años 311 y 325: I,I,1-2).

De este párrafo se desprende que la historiografía eclesiástica proyectada por Eusebio de Cesarea considera seis asuntos fundamentales: las sucesiones episcopales, los acontecimientos, los personajes, los herejes, los judíos y los paganos. Se puede observar fácilmente que estos seis temas se ordenan en cuatro centros de interés: a) en primer lugar, la comunidad cristiana en su vida interna, caracterizada por estructuras (las sucesiones episcopales), acontecimientos y personajes, y a continuación la comunidad en sus relaciones externas, siguiendo una gradación en la distancia; b) la relación con los herejes; c) con los judíos, y d) con los paganos. Por último, es especialmente significativo que Eusebio, al hablar de los primeros tiempos de la Iglesia, se ocupe de hecho en su libro (aunque sin haberlo anunciado en el prólogo) de la historia del canon de los Libros sagrados, o lo que es lo mismo, de la historia de la principal obra a la que hubo de dedicarse el cristianismo antiguo

durante aproximadamente cuatro siglos.

1. La historiografía eclesiástica desde Eusebio de Cesarea hasta nuestros días

El programa de trabajo expuesto por Eusebio caracteriza al género literario que desde entonces se ha llamado «historia eclesiástica», y sigue teniendo todavía plena actualidad. Por desgracia, el mismo Eusebio en primer lugar, y muchos de sus imitadores después, no supieron, o no quisieron, desarrollar del todo el programa propuesto.

En realidad, ya antes de Eusebio se habían producido intentos de escribir una historia eclesiástica. San Lucas, en sus *Hechos,* en estrecha relación con su *Evangelio,* había presentado un esbozo de historia de la comunidad cristiana primitiva, siguiendo primero la actividad de Pedro, y luego la de Pablo. Los mismos apócrifos del Nuevo Testamento, especialmente los relacionados con las actividades de los distintos apóstoles, y las *Actas de los mártires,* en distinta medida y con diversa credibilidad, suponen una indagación del tipo de la historia eclesiástica.

Pero los que hay que considerar como predecesores más inmediatos de Eusebio son Hegesipo (ca. 115-185), autor de unas *Memorias,* escritas en torno al 180 en polémica con los herejes gnósticos, y sobre todo Sexto Julio Africano (que vivió en la época de los emperadores Severos y murió alrededor del 240), autor de una *Cronografía,* es decir, de una exposición histórica de tipo sincrónico, que alcanza hasta el año 217 d.C., y en la que se pretende demostrar la prioridad y la superioridad de la historia bíblica y cristiana en comparación con la pagana.

1.1. Eusebio de Cesarea y su entorno cultural

Tanto en el caso de Sexto Julio Africano como en el de Eusebio de Cesarea resulta claro el entorno cultural de donde nace el estímulo para el nuevo tipo de indagación histórica: se trata del ambiente helenístico de Alejandría, donde se había ido perfeccionando desde hacía siglos la investigación filológica de los sabios paganos sobre los textos literarios y de los sabios judíos sobre los textos bíblicos. En este ambiente se forma Orígenes (ca. 185-254), que traslada al campo cristiano la técnica de la investigación filológica, influyendo

personalmente en Sexto Julio Africano, e indirectamente a través de la escuela de teología que fundó en Cesarea de Palestina, donde alcanza un gran desarrollo la ciencia bíblica cristiana. Este es el ambiente en que se ponen los presupuestos para el género literario de la historiografía eclesiástica, disciplina que tiene en común sobre todo con los estudios bíblicos el método de investigación histórico, filológico y literario.

Una vez hallada la fórmula, los imitadores y los continuadores no se hacen esperar. Siendo Eusebio de cultura griega, era natural que la historiografía eclesiástica más auténtica se desarrollara, al menos durante los primeros siglos, en el ámbito del Oriente grecorromano, y luego en el Imperio bizantino.

Entre los numerosos autores, hay que recordar a Sócrates, a Sozomeno y a Teodoreto de Ciro (que vivieron entre los siglos IV y V), cuyas obras reunió Teodoro el Lector (siglo VI) en una *Historia eclesiástica tripartita.* Conviene además recordar a Evagrio el Escolástico (siglo VI) y, tras un largo eclipse ocupado por la cronografía y la historiografía de imitación clásica, a Nicéforo Calixto Xantópulos (siglo XIV). Después de la caída del Imperio bizantino se inicia un nuevo y largo eclipse que dura hasta el siglo XIX: desde entonces, en concomitancia con los movimientos de independencia del dominio turco, los pueblos cristianos orientales vienen elaborando y publicando sus propias historias nacionales, también en lo que respecta al terreno eclesiástico.

1.2. La historiografía eclesiástica en la Edad media

En Occidente, el mérito de haber dado a conocer la obra de Eusebio corresponde a Rufino de Aquileya (ca. 345-410) y a Casiodoro (490-583 ca.), quien hace traducir, reelaborándola, la *Historia eclesiástica tripartita* de Teodoro el Lector, obra que se convertirá de este modo en uno de los manuales de historia eclesiástica más importantes del medievo latino.

La producción historiográfica occidental, sin embargo, no sigue el ejemplo de Eusebio de Cesarea, sino que desarrolla más bien otros géneros literarios historiográficos, como las historias de los pueblos, los anales, las crónicas universales o locales y las biografías; o bien elabora historias universales inspiradas en la teología de la historia y modeladas a veces según el esquema de «las dos ciudades», creado por san Agustín (354-430) en *La ciudad de*

Dios y continuado por su discípulo Orosio (que vivió entre los siglos IV y V) en sus *Historias contra los paganos:* obra también esta que habría de convertirse en uno de los manuales predilectos de la cultura medieval.

No obstante, sólo con la llegada del humanismo y del renacimiento se establecerán las bases para un resurgimiento efectivo de la historia eclesiástica. De nuevo aquí se revelará necesario un profundo movimiento filológico-literario y el consiguiente renacimiento de los estudios bíblicos.

La filología humanista aplicada a las Escrituras, sobre todo al Nuevo Testamento, y a los padres de la Iglesia, tiene en Erasmo de Rotterdam (1467-1536) su principal representante. Por entonces también, la polémica entre protestantes y católicos mueve a realizar estudios en el terreno de la historiografía eclesiástica; estudios que, entre los protestantes, dan como fruto la *Historia eclesiástica* conocida como las «centurias» de Magdeburgo, publicada entre 1559 y 1574, y que consta de trece libros, correspondientes a los trece primeros siglos (centurias), y entre los católicos dan como resultado los *Anales eclesiásticos* de César Baronio (1536-1607), de los que se publicaron, entre 1587 y 1607, doce volúmenes, correspondientes a los doce primeros siglos. Ambas obras, especialmente la primera, revelan un esfuerzo de investigación documental y de interpretación científica de gran importancia, si bien están condicionadas por sus preocupaciones polémicas y apologéticas.

1.3. La historiografía eclesiástica en los siglos XVII y XVIII

El verdadero salto cualitativo sólo se hace posible cuando en el terreno de la ciencia filológica redescubierta por el movimiento humanístico aparecen dos figuras geniales: Richard Simon (1638-1712) en el campo bíblico, quien publica en 1678 una *Historia crítica del Antiguo Testamento,* y Jean Mabillon (1632-1707) en el campo de la historia de la Iglesia, que hace lo propio en 1681 con *De re diplomatica,* primer verdadero tratado de metodología historiográfica y base de dos nuevas disciplinas: la paleografía y la diplomática. De este modo se clarifica el problema de la metodología correcta, en lo que se refiere tanto a la búsqueda de los documentos como a su interpretación, perfeccionando en estos dos aspectos todos los estudios anteriores. Jean Mabillon completa por

tanto a Eusebio de Cesarea en el plano técnico; ahora faltaba continuarlo y completarlo desde el punto de vista de la perspectiva histórica.

De hecho, sin embargo, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, y por el estímulo de la nueva conciencia crítica, se van multiplicando los estudios sobre sectores concretos de la historiografía eclesiástica y se van formando las llamadas «ciencias auxiliares», como la arqueología sagrada, que se desarrolla después de los afortunados descubrimientos de Antonio Bosio (1575-1629) y la publicación, en 1634, de su *Roma subterránea.* Asimismo se multiplican los tratados de historia eclesiástica, sin demostrar en ellos, por lo demás, especiales dotes de profundidad ni originalidad. La indagación oscila entre las especulaciones de teología de la historia de tipo agustiniano, como el *Discurso sobre la historia universal* de Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), y las compilaciones correctas, voluminosas y literales, como la *Historia eclesiástica* de Giuseppe Agostino Orsi (1692-1761), publicada en 1749-1763.

1.4. La historiografía eclesiástica desde el siglo XIX hasta nuestros días

El tercer paso adelante, después del helenístico-alejandrino y del humanista del Renacimiento, se da en Alemania con la afirmación del Romanticismo, el idealismo y su concepto fundamental, el del «desarrollo orgánico» de las realidades históricas, sobre todo a nivel popular *(Volksgeist).*

El protestante Ferdinand Christian Baur (1792-1860) y el católico Johann Adam Möhler (1796-1838), ambos profesores en Tubinga, introducen la nueva mentalidad en el campo de la historiografía eclesiástica; mentalidad que en un primer momento, sin embargo, tiende a expresarse de una manera más bien reductiva, es decir, especulativa y polémica: es la mentalidad que llevará, en campo protestante, a la crítica radical bíblica e histórica representada por Adolf Harnack (1851-1930) y posteriormente por Rudolf Bultmann (1884-1976), y en campo católico, a la hipercrítica modernista de Alfred Loisy (1857-1940) en los estudios bíblicos y de Louis Duchesne (1843-1922) en los estudios de historia de la Iglesia.

Sólo la superación progresiva de las «divisiones históricas» entre las confesiones cristianas y una valoración más objetiva del mundo no cristiano y del mundo de los no creyentes hará posible una perspectiva histórica adecuada. En este sentido, se puede afirmar

que las indicaciones de la encíclica *Ecclesiam suam* (6 de agosto de 1964) de Pablo VI y el decreto *Optatam totius* (28 de octubre de 1965) del Vaticano II marcan también en el campo de la historiografía eclesiástica las orientaciones futuras, que son en sustancia las mismas que propuso Eusebio de Cesarea hace dieciséis siglos.

2. Conciencia temporal y conciencia histórica

Cuando Eusebio de Cesarea propone el nuevo género literario de la historiografía eclesiástica, la historiografía misma existía ya, explícitamente, desde hacía varios siglos, y antes incluso, existía ya la perspectiva histórica y, en su raíz, la conciencia temporal.

Es notorio que el hombre se distingue de los animales, acaso principalmente, por su capacidad de poner en relación funcionalmente el pasado, el presente y el futuro. Es más, por su capacidad de crear el presente del espíritu y de la racionalidad recuperando, en la medida de lo posible, el pasado, y anticipando, en esta misma medida, el futuro.

La conciencia cada vez más aguda del tiempo es en el hombre causa y efecto a un mismo tiempo de la sacralización del tiempo mismo y de la realidad que en él transparece: el tiempo primordial y el tiempo escatológico, es decir, el tiempo del pasado y el tiempo del futuro, animando ambos y justificando el tiempo presente, se hacen ya significativos y sagrados para los ojos de los primitivos; hasta tal punto que se puede afirmar que en la conciencia temporal está inherente ya la conciencia misma del misterio, de lo sagrado. El nacimiento de la conciencia personal, de la conciencia temporal y de la conciencia sagrada y religiosa han estado y siguen estando por ello estrechamente vinculados. Incluso en el historicismo y el materialismo más rígidos y consecuentes, el tiempo y la historia –pasada, presente y futura– siguen teniendo una connotación sacra, aunque secularizada.

Es difícil decir cuándo nació esta conciencia. Sin embargo, sobre la base de los conocimientos actuales de antropología primitiva se puede afirmar que por lo menos desde el llamado «hombre de Pekín», que tiene ya la costumbre de enterrar a sus muertos, es decir, desde hace unos seiscientos mil años, el ser humano da muestras cada vez más explícitas de la existencia y el desarrollo de la conciencia religiosa del tiempo.

La conciencia del tiempo se distingue del saber histórico en que este requiere el sentido de lo «universal concreto», tanto individual como social, que se adquiere por medio de la reflexión cultural propiamente dicha, posible sólo dentro del ámbito de la comunidad –familiar, tribal, nacional, internacional–. Sin embargo, de hecho, se puede comprobar históricamente que sólo una revelación religiosa específica (particularmente la judeocristiana) puede introducir en la historia de la humanidad la conciencia histórica más cualificada. Se puede decir en conclusión que la sacralidad, la sociabilidad y la historicidad se identifican y son expresión profunda de lo específico de la existencia humana.

3. Historiografía sagrada y profana, religiosa y civil

En todos los pueblos, ya sea de forma oral o escrita, se hallan expresiones antiquísimas de historia, en relación con teogonías, cosmogonías o genealogías de pueblos, ciudades o personajes.

Son particularmente significativas las tradiciones históricas del Oriente medio y próximo, en las cuales se insertan las formas historiográficas del antiguo Israel. En este ámbito aparece de hecho una primera forma de verdadero estudio histórico como es la historia de David (especialmente de 2Sam 5,6 a 1Re 2), que se remonta al siglo X a.C., es decir, que es anterior al mismo Herodoto. En ella, suprimido definitivamente el mito de la conciencia religiosa, la historia aparece como el campo de actividad del único Dios verdadero y del hombre; del Dios que actúa a través del hombre y del hombre que llega a alcanzar la conciencia histórica por medio de la aceptación de la palabra de Dios.

No obstante, sólo algunos siglos más tarde, con Herodoto (484-425 a.C.), se da nombre a la nueva disciplina: *historia,* es decir, «indagación», indagación de las causas de los hechos; de modo semejante a como los filósofos jónicos (también Herodoto procedía del Asia Menor, concretamente de Halicarnaso), aproximadamente contemporáneos, andaban en busca de las causas primeras de la naturaleza. También aquí, la nueva conciencia filosófica e histórica rechaza el mito, si bien en Herodoto quedan aún residuos, que serán superados posteriormente por Tucídides (ca. 460-396 a.C.) y por Polibio (ca. 202-120 a.C.), hasta llegar al culmen de la conciencia y de la iniciativa personales en la obra memorialística e historiográfica de Cayo Julio César (100-44 a.C.). En todos ellos, sin

embargo, permanece en el fondo algo incomprensible (el azar, la fortuna, el *fatum...),* una fuerza que se va haciendo más exaltante e inquietante en la medida en que tiende a identificarse con el destino mismo de Roma y del imperialismo romano, como por ejemplo en la obra de Tácito (56-123 ca.) y en los otros historiadores de la Antigüedad pagana tardía.

La historiografía grecorromana lleva a cabo, por tanto, un indudable proceso de desmitificación; pero no una auténtica desacralización: no se distingue claramente la dimensión religiosa de la civil, mezclándose continuamente lo sagrado con lo profano. La obra de desacralización la realizan, en cambio, primero los sabios judíos y luego los intelectuales cristianos durante la época de las persecuciones, tratando de demostrar de manera cronológica y apologética no sólo la prioridad histórica de la cultura bíblica frente a la pagana, sino incluso el origen demoníaco de la cultura grecorromana.

Eusebio de Cesarea, que se encuentra todavía en esta línea cuando publica en el 303 su *Crónica,* da un paso adelante con la *Historia eclesiástica,* proyectada ya en el nuevo orden instaurado por Constantino, en la que mantiene una relación dialéctica, y no de simple contraposición, con el mundo «pagano» y «profano». Esta actitud se hace más honda con la publicación de *La ciudad de Dios* (413-426), de san Agustín (354-430), y de las *Historias contra los paganos* (417-418) de Pablo Orosio (380 ca.-?): ambas ciudades –la cristiana y la pagana– y ambas culturas –la sagrada y la profana, la religiosa y la civil– se distinguirán en lo sucesivo netamente, pero tenderán a unirse continuamente en una relación dialéctica que es la misma de la condición humana; de manera que pueden censurarse, pero también rescatarse y utilizarse los valores del mundo griego, del mundo romano y de las nuevas poblaciones bárbaras.

Sin embargo, el criterio de la distinción dialéctica entre lo sagrado y lo profano, entre la sociedad religiosa y la sociedad civil, expuesto por san Agustín y definido en términos jurídicos por Gelasio I (492-496) en la carta escrita en el 494 al emperador Anastasio I, se oscurece en la alta Edad media, dando lugar a una nueva sacralización de la sociedad, de la cultura y de la misma perspectiva historiográfica. No obstante, la lucha contra las investiduras, más allá de las intenciones de los contendientes, determina una nueva desacralización y la vuelta a la concepción

dualista. Buena expresión de esto son la *Historia de las dos ciudades* (1146 ca.) de Otón de Freising (1114 ca.-1158) y la difusión del espíritu laico con la aparición cada vez más frecuente de crónicas e historias locales y nacionales.

Pero los primeros que tienen la pretensión de desacralizar de manera absolutamente radical la visión del mundo, desde un punto de vista también historiográfico, son sobre todo Nicolás Maquiavelo (1469-1527) y Francesco Guicciardini (1483-1540); tendencia que llega a su madurez, primero con la ilustración de Voltaire, y más tarde con el historicismo materialista de Karl Marx (1818-1883) y el idealista de Wilhelm Dilthey (1833-1911).

Sin embargo, ya un historicista idealista como Benedetto Croce (1866-1952) tuvo que admitir que «no podemos decir que no somos cristianos», y un historicista marxista como Antonio Gramsci (1891-1937) hubo de reconocer la importancia del factor religioso en la historia. En la actualidad, en definitiva, aun cuando no se reconozca el carácter esencial de lo sagrado en la vida del hombre, se hace cada vez más inevitable, incluso en la historiografía, el planteamiento interdisciplinar, y por consiguiente la superación tanto del clericalismo como del laicismo, volviendo a una visión dialéctica de lo sagrado y lo profano, de lo religioso y lo civil: la historiografía, o es total, o no es.

En conclusión, también a la luz de estas consideraciones el programa historiográfico de Eusebio de Cesarea, que extiende su mirada más allá de la Iglesia católica, hacia los herejes, los judíos y los paganos, sigue siendo actual, sobre todo si se perfecciona a la luz de la nueva conciencia de diálogo y de ecumenismo de la *Ecclesiam suam* de Pablo VI y del Vaticano II.

4. Historiografía de la salvación e historiografía eclesiástica

Aunque no puede haber separación sino relación dialéctica entre la historiografía sagrada y la historiografía profana, entre la historiografía religiosa y la historiografía civil, dado que constituyen sólo dimensiones distintas pero inseparables de la única e íntegra perspectiva histórica, correspondiente a la única e íntegra experiencia histórica, sin embargo es preciso afirmar que hay una distinción clara entre la historiografía de la salvación y la historiografía eclesiástica, aunque en principio y de hecho la historia misteriosa de la salvación coincida con el misterio histórico

de la Iglesia (cf *Lumen gentium,* 14).

La historiografía de la salvación está constituida por el conjunto de los libros contenidos en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, es decir, por la revelación judeocristiana. Esta revelación, recogida en las Escrituras a lo largo de un período de tiempo que va desde la época mosaica hasta aproximadamente el año 100 d.C., hubo de sufrir un proceso de verificación por parte de la Iglesia antigua; proceso que se fue concretando en la fijación del «canon» de las Escrituras desde la época apostólica hasta los siglos V-VI d.C. –si bien sólo se llega a una definición formal y completa el 4 de febrero de 1442, en el concilio de Florencia, y posteriormente, el 8 de abril de 1546, en el concilio de Trento–. La Iglesia antigua, al llevar a cabo esta obra, está reconociendo su tradición más auténtica en los textos que posteriormente serán definidos como inspirados y canónicos, rechazando al mismo tiempo los llamados «apócrifos», tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, que seguirán multiplicándose hasta los umbrales mismos de la alta Edad media (por citar un ejemplo, en el siglo IX aparece en lengua griega un *Apocalipsis de la bienaventurada virgen María)*.

La historiografía de la salvación –la redacción de los textos sagrados, su reconocimiento como inspirados y canónicos, y su separación de los apócrifos– representa por eso la más cualificada autocomprensión de la Iglesia antigua, la experiencia teológica e histórica primordial, y, en consecuencia, la experiencia normativa de todas las demás. Ve toda la historia de la humanidad, desde el *Génesis* hasta el *Apocalipsis,* desplegarse dentro del misterio del pueblo de Dios y de la Iglesia misma, que se coloca antes y después de todas las cosas, según expresión característica también entre los Padres.

La historiografía eclesiástica, por el contrario, aunque a veces se remonte hasta la época de la creación –como hacía el siglo pasado Rohrbacher–, o hasta la preexistencia del Verbo en la Trinidad –como hace el mismo Eusebio de Cesarea–, considera más propiamente a la Iglesia tal como se perfila en el tiempo, dentro de la historia, desde Pentecostés hasta la época contemporánea al autor. La historia anterior puede, y en ocasiones debe, resumirse simplemente como introducción o fondo del cuadro. La historia futura, en cambio, hasta el final de los tiempos, normalmente no debe considerarse; o más exactamente, no debe especularse sobre ella; aunque cada vez es más frecuente que también los

historiadores conciban y practiquen la historia de los «futuribles».

Es significativo que la historiografía eclesiástica nazca precisamente al concluirse la experiencia de la Iglesia antigua, porque representa la autocomprensión histórica de las otras épocas y comunidades eclesiales que se han ido sucediendo desde el principio hasta los tiempos contemporáneos. Evidentemente, no todas estas autocomprensiones son normativas para la fe. A lo sumo pueden considerarse ejemplares, en la medida en que reflejan y expresan, tanto en el pensamiento como en la acción, la historiografía de la salvación en cuanto vivida por una comunidad cristiana concreta.

2. Historia e Historiografía

Una vez identificado el género literario de la historiografía eclesiástica y diferenciado de la historiografía de la salvación, es necesario establecer las líneas metodológicas necesarias para realizar hoy una síntesis de historia de la Iglesia que esté actualizada y adecuada a las indicaciones de la ciencia historiográfica y del Vaticano II.

Hay que ocuparse al menos de tres conceptos operativos: la historia, la Iglesia y, una vez más, la historiografía.

1. La historia

La «historia» en sentido efectivo, es decir, como sucesión de acontecimientos y secuencia de hechos, no es ni más ni menos que el hombre en comunidad a través del tiempo.

Sin duda el hombre es el protagonista esencial del acontecer histórico; pero, a través del hombre, entran en consideración también el mundo animal, el mundo vegetal, el mineral, el subterráneo, el submarino, el estratosférico y el astral, con todas sus dimensiones y transformaciones. Y todo este conjunto de mundos es lo que constituye el espacio del hombre.

El hombre es protagonista de la historia en la medida en que forma parte de una comunidad no sólo porque sea un «animal social» sino también y sobre todo porque, de hecho, la reconstrucción y la transmisión de la historia sólo es posible donde se ha constituido una comunidad, aunque sea elemental. En un caso límite, es cierto que sería posible la historia de un hombre totalmente aislado –a no ser que se tratara de un hombre que estuviera ya completamente reducido al estado animal–; pero incluso en este caso la reconstrucción y la transmisión de esta experiencia necesitarían al menos de un segundo individuo.

La historia, en fin, se desarrolla a través del tiempo, es decir, a través de una sucesión que puede presentarse, en un momento determinado, como pasado –como algo ya acontecido– o como futuro –como lo que está aún por venir–.

La interacción entre los dos elementos fundamentales de la historia, el hombre en comunidad y el tiempo, se presenta en tres

formas principales, que reúnen orgánicamente toda una sucesión de puntos, por lo que pueden llamarse «duraciones». Hay duraciones breves: los acontecimientos; duraciones medias: las coyunturas, y duraciones largas: las estructuras. Su fisonomía, evidentemente, se presenta de manera diferente según la perspectiva histórica que se adopte: los acontecimientos, las coyunturas y las estructuras se muestran diversamente si se considera la historia universal en su conjunto, la historia de una civilización concreta, de una nación determinada, de una ciudad, de una comunidad pequeña, de una persona o, incluso, de un acontecimiento singular.

La sucesión de las duraciones recibe también el nombre de «diacronía». Pero, dado que en el curso del tiempo coexisten siempre varios tipos de duraciones –por ejemplo, en una misma coyuntura un acontecimiento coexiste con otros acontecimientos, y en el ámbito de una misma estructura, una coyuntura con otras coyunturas–, en la realidad, la «diacronía» está siempre acompañada de la «sincronía». En la diacronía se manifiesta el tiempo; en la sincronía la comunidad; encontrándose así los dos elementos fundamentales de la historia.

2. La historia de la Iglesia

Si la historia es el hombre en comunidad a través del tiempo, la historia de la Iglesia presenta estos dos mismos elementos pero de manera particular: el hombre en comunidad, es decir, la sincronía eclesial, es la *koinonía,* la comunión, y el tiempo (entendido como *chronos* –tiempo cuantitativo– y como *kairós* –tiempo oportuno, tiempo cualitativo–), es decir, la diacronía eclesial, es la *parádosis,* la tradición apostólica.

Sin embargo, estas dos dimensiones típicamente cristianas y eclesiales se realizan en el tiempo común a todos los hombres y a todas las criaturas –el *chronos,* en definitiva–, y se verifican en las duraciones ya descritas, en los acontecimientos, en las coyunturas y en las estructuras, que se dan para todos en un tiempo y en un espacio determinados.

La Iglesia, aunque no sea del mundo, está ciertamente en el mundo, es decir, en el tiempo; por eso, la historia de la Iglesia sería, más propiamente, la Iglesia en la historia.

3. La historiografía

La reconstrucción del acontecer histórico, lo que llamamos historiografía, desgraciadamente no puede ser nunca integral, porque en un punto determinado del tiempo el pasado no deja ver nunca la sucesión tal como ha acontecido en toda su realidad, y el futuro no puede aún reconstruirse; a lo sumo puede anticiparse a la vista de las tendencias generales –los futuribles–.

La historiografía se hace, por tanto, con lo que queda del pasado, es decir, con lo que llamamos «fuentes». No obstante, debe tender a la reconstrucción total del objeto histórico sirviéndose de la totalidad –al menos cualitativa– de las fuentes, consideradas, valoradas y utilizadas desde el mayor número posible de puntos de vista, es decir, dentro de un estudio interdisciplinar.

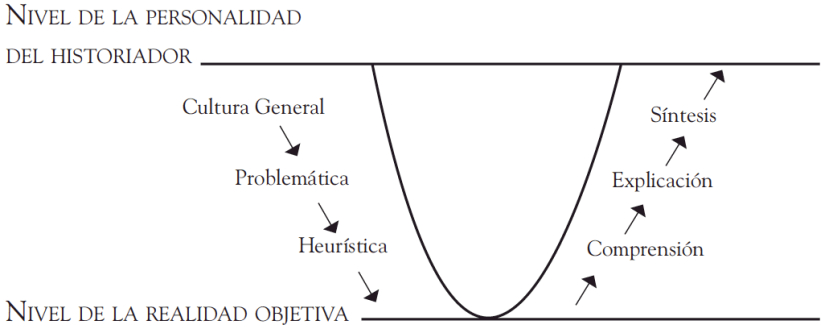
Las fuentes historiográficas pueden clasificarse en dos grandes categorías: documentos y monumentos; si bien a veces la catalogación puede resultar ambivalente: una estela con inscripciones, por ejemplo, es un monumento, pero podría considerarse también como documento desde el punto de vista de la inscripción que hay en ella.

En consecuencia, las llamadas «ciencias auxiliares» de la historiografía pueden también reducirse a dos grandes tipos: las filológicas, que estudian los documentos (en papiro, en pergamino, en papel, en cintas magnetofónicas, en películas...), y las arqueológicas, que estudian los monumentos (arquitectónicos, escultóricos, iconográficos, artesanales, de uso común, etc). Las ciencias filológicas, a su vez, se diferencian no sólo por los tipos de material (papirología, paleografía...), sino también por las épocas y las lenguas (filología clásica, medieval, moderna; filología griega, latina, etc). Y las ciencias arqueológicas se distinguen no sólo por los materiales de los hallazgos, sino también por las áreas culturales a que se refieren y las épocas históricas que se consideran. En algunos casos, la arqueología tiene su continuación en la obra de los anticuarios, e incluso de los que podrían llamarse los «modernarios», es decir, la colección y estudio de objetos modernos.

El carácter interdisciplinar del estudio historiográfico requiere, sin embargo, una serie bastante más compleja de niveles cognoscitivos, sobre los de las llamadas «ciencias humanas», porque el objeto histórico puede y debe ser analizado desde distintos puntos de vista: psicológico, antropológico, etnológico, sociológico, económico, político, artístico, filosófico, jurídico, teológico, etc. Por eso, el historiógrafo debe ser en cierto modo enciclopédico: en

primer lugar, para poder establecer la oportuna multiplicidad de hipótesis de trabajo acerca de las fuentes de que dispone; en segundo lugar, para saber pintar el ambiente adecuado, y por último, para saber sintetizar y sacar las conclusiones adecuadas. Esta dinámica del trabajo historiográfico está bien representada gráficamente en la curva que Henri-Irénée Marrou desarrolla en su obra *L' Histoire et ses méthodes* (Gallimard, París 1961).

A la existencia de «duraciones» a nivel histórico le corresponde la «división en períodos» a nivel historiográfico. La división en períodos significa precisamente reproducir de la manera más adecuada posible la sucesión y la interrelación de las distintas duraciones –acontecimientos, coyunturas y estructuras– que se dan en el tiempo.



La división de la historia en Antigüedad, Edad media, Edad moderna y Edad contemporánea, por ejemplo, es considerada hoy inadecuada, tanto desde el punto de vista europeo –hoy se habla por ejemplo de «Antigüedad tardía» para referirse al período que va del 200 al 600 d.C., o de «Época nueva», o «Época de las reformas», para el período comprendido entre 1294 y 1648– como desde el punto de vista de la civilización occidental en su conjunto y, con mayor razón, desde el punto de vista de la historia mundial. Esta es la razón de que los historiadores estén hoy empeñados en elaborar, a distintos niveles y en distintas magnitudes cronológicas, nuevas divisiones en períodos más acordes con la realidad.

Una división en períodos, por último, puede expresarse de dos formas: evolutiva –es decir, desde un punto de vista preferentemente diacrónico– y sistemática –esto es, desde una perspectiva principalmente sincrónica–. El primer tipo de división es el más común en los textos de historia; el segundo es más frecuente en las monografías y en los tratados.

El hecho de que el trabajo historiográfico consista (al menos

como pretensión) en la reconstrucción íntegra del objeto histórico, basándose en todas las fuentes disponibles (por lo menos en un sentido cualitativo), hace que sea necesaria cierta predisposición a la comprensión, que se puede denominar, con Marrou, «simpatía». Esto significa que un fenómeno histórico cualquiera sólo puede reconstruirse y expresarse si el historiógrafo simpatiza con él, si el historiógrafo se introduce en él, aun cuando se mantenga la distancia crítica necesaria.

Esta «simpatía», siempre que se entienda y se practique correctamente, puede permitirnos captar lo específico de cada acontecimiento, de cada coyuntura y de cada estructura. Por ejemplo, qué es lo específico del acontecimiento Garibaldi, es decir, qué es lo que hace de Garibaldi un hombre distinto de todos los demás; qué es lo específico de la coyuntura de lo «garibaldino», es decir, lo que hace del movimiento garibaldino un aspecto particular del *Risorgimento* italiano, y, por último, qué es lo específico de la estructura unitaria italiana, de la «italianidad», lo que hace de la Italia unida, desde el *Risorgimento* en adelante, un estado distinto de todos los demás estados. Para conseguir estos objetivos, el historiógrafo debe convertirse en cierto modo en Garibaldi, debe hacerse de alguna manera garibaldino y debe identificarse con la italianidad. O lo que es lo mismo, debe asimilar la autocomprensión teórica y práctica que Garibaldi tenía de sí mismo, la que tenía de sí el garibaldino, y la que el italiano ha tenido y tiene aún de su propia nacionalidad.

La tarea primera e insustituible del historiógrafo es por tanto la de reconstruir el sentido único e irrepetible de las distintas realidades a lo largo del tiempo, sentido que depende únicamente de la iniciativa humana y, en casos excepcionales, bien documentados, de la iniciativa divina.

4. La historiografía eclesiástica

El método de la historiografía eclesiástica es en todo idéntico al de la historiografía en general, tal como lo hemos descrito en el apartado anterior. El mismo Eusebio de Cesarea no seguía un método de trabajo distinto al de los sabios alejandrinos, tanto judíos como paganos.

Por la misma razón de que el trabajo historiográfico, como hemos visto, supone la asimilación por parte del historiador de las

distintas autocomprensiones teóricas y prácticas manifestadas en los acontecimientos, en las coyunturas y en las estructuras, la historiografía eclesiástica requiere también por parte de quien la practique –tanto si es católico como si no, si es cristiano como si no lo es, si cree como si no cree– la asimilación de las autocomprensiones eclesiales que se han ido sucediendo en el tiempo, es decir, la asimilación del sentido de los acontecimientos, las coyunturas y las estructuras; donde aparece precisamente lo específico cristiano, que fue fijado de una vez para siempre en la tradición eclesial normativa de los primeros siglos y se perpetúa, siempre igual y siempre con variaciones, a lo largo del tiempo.

No sólo el método de la historiografía eclesiástica es idéntico al de cualquier otra historiografía; también la división en períodos de la historia de la Iglesia es la misma que la de la historia pura y simple. No existe, en efecto, separación sino distinción dialéctica entre la historia sagrada y la historia profana, entre la historia religiosa y la historia civil, que coexisten continuamente en el transcurso del tiempo. Lo que sí existe es una distinción temporal entre la historiografía de la salvación y la historiografía eclesiástica; de modo que la historiografía de la salvación es la máxima comprensión histórica y eclesial que se da entre los cristianos en el ámbito del mundo mediterráneo y romano –entre los siglos I y IV–, con una concreción histórica determinada e irrepetible, mientras que las historiografías eclesiásticas no son más que las otras autocomprensiones históricas y eclesiales que se dan entre los cristianos –y también entre los no cristianos– desde los orígenes hasta nuestros días.

Por eso hoy la historiografía eclesiástica debe tener en cuenta la metodología historiográfica general, la historiografía de la salvación –que indica qué es lo específicamente cristiano– y las autocomprensiones históricas y eclesiales, tanto teóricas como prácticas, que han ido apareciendo desde los orígenes hasta nuestros días, bajo cualquier forma y en quienquiera que sea –donde se ve de qué modo y en qué medida lo específico cristiano se ha realizado a lo largo del tiempo–. A través de la historiografía eclesiástica, en definitiva, la historia de la Iglesia se manifiesta y confirma con más precisión como la Iglesia en la historia.

3. Desde la prehistoria hasta la «época axial»

El descubrimiento de los tiempos pasados y de sus testimonios ha deparado siempre un buen número de sorpresas. La mayor de todas, sin embargo, fue sin duda la enorme cantidad de siglos y milenios que se desplegó ante los ojos de los científicos cuando en el siglo pasado se iniciaron las investigaciones sistemáticas sobre las épocas prehistóricas.

Como es sabido, hasta comienzos del siglo XVIII era costumbre, sobre todo en el Oriente cristiano, datar el principio del mundo el año 5508 antes de Cristo, y aún hoy los judíos, en el cómputo de los años, parten del 3761 a.C. como año de la creación del mundo. Ante la cronología revelada por ciencias como la arqueología, la paleontología, la geología o la astrofísica, estas cifras parecen irrisorias.

1. La prehistoria

Volviendo hacia atrás en el tiempo, se puede afirmar hoy que la protohistoria y la historia propiamente dicha se inician en Oriente en torno al 4000 a.C., y en torno al 2000 a.C. en Occidente. La prehistoria, es decir, la era cuaternaria, que comprende las épocas neolítica, mesolítica y paleolítica, llegaría hasta hace un millón y medio de años. La era terciaria o cenozoica, en la que aparecen los primeros mamíferos antepasados del hombre, hasta hace sesenta y cinco millones de años. La era secundaria o mesozoica, caracterizada por los reptiles gigantes, hasta hace doscientos millones de años. La era primaria o paleozoica, la era de los primeros peces e insectos, hasta hace quinientos cincuenta millones. La era arqueozoica, en la que se produce el origen de la Tierra y de la vida, hasta hace cuatro mil quinientos millones de años. Y el inicio del universo se remontaría a hace trece o veinte mil millones de años.

Para llegar a estas conclusiones, que naturalmente son siempre provisionales, los científicos modernos hablan de espectrografía, radiocarbono, estratos geológicos, fósiles guía, hallazgos paleontológicos, estratos y hallazgos arqueológicos, etc.

A la luz de los descubrimientos más recientes, se puede afirmar

por tanto con suficiente seguridad que la prehistoria humana comienza aproximadamente hace un millón y medio de años, al entrar la evolución terrestre en la era cuaternaria o antropozoica. Puede que los precursores inmediatos del hombre, pertenecientes al tronco biológico de los «primates» y llamados «homínidos», aparecieran ya en la era anterior, en la terciaria –en su última época, el plioceno, o incluso a finales de la penúltima, el mioceno–; pero las investigaciones sobre este aspecto de la cuestión, que vienen desarrollándose desde hace algunos decenios especialmente en África oriental, no han aportado aún resultados palmarios. En cualquier caso, el paso de la era terciaria, caracterizada por una flora y una fauna exuberantes, a la era cuaternaria, caracterizada hasta hace unos nueve mil años por la sucesión de grandes glaciaciones y lluvias torrenciales, significa realmente, desde el punto de vista geológico, el paso del paraíso terrestre a un período áspero y difícil, aunque rico en pruebas y estímulos.

Los primeros representantes de la especie humana fueron sucediéndose a lo largo de más de medio millón de años. Entre ellos hay que mencionar al «sinántropo», descubierto en Choukoutien, cerca de Pekín, en 1921, por el geólogo sueco Anderson y estudiado más tarde por el jesuita Teilhard de Chardin; al hombre de Neanderthal, descubierto por primera vez en 1856 precisamente en el valle de Neander, cerca de Düsseldorf (y más tarde en otros sitios, entre ellos en una gruta del Circeo, en 1939, por Alberto Blanc), y, por último, al hombre de Cro-Magnon, hallado por primera vez en esta localidad francesa en 1868 y considerado el verdadero progenitor de la humanidad actualmente existente.

La época paleolítica, con sus glaciaciones, extendidas mucho más allá de los círculos polares, y las lluvias torrenciales, que caían simultáneamente en las zonas cálidas y templadas de la Tierra, llega a su fin en torno a los diez mil años antes de Cristo. Acaba así el período geológico «diluvium» y comienza el actual, «alluvium», en el que se suceden la época mesolítica, hasta 6000-5000 años antes de Cristo, y la neolítica, hasta el inicio de la historia propiamente dicha.

En la época paleolítica el hombre se dedica sobre todo a la recolección, la caza y la pesca; un poco como las poblaciones primitivas aún hoy existentes. Se refugia en cavernas y en chozas que construye ocasionalmente, viviendo todavía en grupos escasamente socializados. Desarrolla no sólo el uso del fuego, del

que hay suficientes testimonios ya desde el «sinántropo», sino también cierta concepción de la religión, del rito y del espíritu, de lo que se encuentran huellas en los usos funerarios y en las primeras manifestaciones artísticas, de trasfondo mágico, concentradas en el simbolismo animal, siguiendo una tendencia que puede denominarse «teriotropismo» (tendencia hacia lo animal) o «teísmo silvestre», y que llevará también al fenómeno del «totemismo», es decir, a una especie de veneración de determinados animales a los que se considera en particular relación con el grupo social. Testimonio de esto serían las pinturas descubiertas en 1879 en las grutas de Altamira, en España; en las de Lascaux, en Francia, en 1940, y últimamente, en 1994, en las grutas de Vallon-Pont-d'Arc, en el Ardèche, también en Francia.

Durante la época mesolítica, las distintas razas de la humanidad primordial, liberadas ya del azote de los hielos y de las lluvias torrenciales, emprenden vastas migraciones, diferenciándose cada vez más unas de otras: en Eurasia, por ejemplo, se produce la distinción definitiva entre la rama mongoloide y la rama europoide; la rama negroide surgirá más tarde. Al mismo tiempo se van perfeccionando las técnicas económicas: a la recolección, la caza y la pesca se unen las primeras actividades de domesticación vegetal y animal, y la formación de las primeras aldeas tanto en tierra firme como en palafitos lacustres.

Pero será sólo en la época neolítica cuando se produzcan las dos grandes revoluciones económicas y sociales de la prehistoria: el descubrimiento y la difusión de la agricultura desde el próximo y medio Oriente, con la consiguiente sedentarización y multiplicación de los pueblos, por una parte, y el perfeccionamiento de las técnicas de ganadería y la formación de grandes tribus nómadas, por otra. El animal, preocupación primordial del hombre paleolítico, se va viendo acompañado gradualmente por otros dos grandes centros de atracción del interés material, espiritual y religioso: la tierra, madre de la agricultura («geotropismo» –tendencia hacia la tierra– o «teísmo terrestre»), y el cielo, padre de los grandes pastizales («uranotropismo» –tendencia hacia el cielo– o «teísmo celeste»).

Cuando se encuentran, en distinta forma y medida, cazadores, agricultores y ganaderos, se produce la revolución económica y social que abre decididamente las puertas a la historia: se construyen las primeras ciudades y se forman los primeros reinos e imperios en la «media luna fértil» –es decir, en torno al curso del

Nilo, el Jordán, el Tigris y el Éufrates–, en el valle del Indo y en el del Hoang-Ho (río Amarillo); se difunde el uso de los metales; se inventa la escritura. Este es también el momento en que aparecen las primeras religiones politeístas propiamente dichas.

2. Los comienzos de la «época axial»

En torno al siglo VIII a.C., cuando se acercan a su fin las migraciones de los pueblos destinados a constituir la base demográfica de la incipiente civilización mediterránea, se abre una nueva época de unos seis siglos de duración aproximadamente (ca. 800-200 a.C.), que Karl Jaspers y otros historiadores han denominado «época axial» *(Achsenzeit),* porque es en cierto modo el eje en el que se apoya toda la historia del mundo.

En esta época, en efecto, se manifiesta una intensa toma de conciencia espiritual, que en China está representada por Confucio y Lao Tsé, en India por Buda, en Irán por Zaratustra, en Israel por los movimientos profético y sapiencial y en el mundo griego por los filósofos y los poetas trágicos. Se trata de cinco o seis siglos verdaderamente cruciales, que hacen dar a la humanidad un salto cualitativo hacia una moralidad individual y social más honda. Frente a los autoritarismos, a veces monstruosos, que se apoyan en la revolución agrícola, en los descubrimientos metalúrgicos y en la concentración demográfica, sobre todo de tipo urbano, se eleva una voz que afirma que la raíz de las relaciones humanas deben ser la sabiduría y la justicia, no la fuerza y el poder.

Es extremadamente significativo que precisamente al inicio de la «época axial», es decir, a partir del siglo IX a.C., se vaya elaborando en Palestina la primera concepción sistemática de la historia de la salvación en la que se abarca al mundo entero entonces conocido[1], remontándose hasta los orígenes de la humanidad y de la creación: nos referimos a lo que suele llamarse la tradición «yavista», a la que se añadirán luego las tradiciones «elohísta», «deuteronomista» y «sacerdotal». La «época axial» es también, por tanto, la época de la autocomprensión histórica y teológica de Israel.

Limitando ahora nuestra mirada al mundo mediterráneo y del próximo y medio Oriente, pueden observarse, en época protohistórica, tres grandes oleadas migratorias semitas y otras tres indoeuropeas, que no sólo transforman una y otra vez la situación política de entonces, sino que afectan profundamente, de manera

directa o indirecta, a la historia del pequeño pueblo que habría de ser precursor de la Iglesia: el pueblo hebreo.

La primera migración semita, la de los acadios y los cananeos (2350-2150 a.C.), lleva a Sargón I a destruir el dominio de Lugalzagesi, el más grande rey sumerio, y a fundar el primer imperio con pretensiones universales. La segunda, la de los amorritas (ca. 2000 a.C.), conduce a varios pueblos hasta la tierra de Canaán, entre ellos a los fenicios, y lleva hasta Egipto a los hicsos, los «reyes pastores» (1670-1570), permitiendo la definitiva infiltración de los hebreos en Palestina.

Los indoeuropeos llevan a cabo un primer movimiento en torno al 2000 a.C.: es la migración de los llamados «pueblos de la montaña», es decir, los hurritas y los casitas, que van a Mesopotamia; los hititas y los mitanos, que se dirigen al Asia Menor; los medos y los persas, que se instalan en Irán, y otros pueblos que se encaminan hacia la India septentrional y Europa occidental. La segunda migración es la de los «pueblos del mar», que tiene lugar en torno al 1200 a.C.: con ella aparecen los frigios, que destruyen el imperio de los hititas; los filisteos, que se establecen en las costas de Palestina, iniciando una larga lucha con los hebreos, y los dorios, que penetran en Grecia. La tercera, producida alrededor del siglo VIII a.C., lleva a los cimerios al Asia Menor y a los escitas a Europa. Al mismo tiempo (entre los siglos XXII y VIII a.C.), se suceden en el Mediterráneo la colonización cretense, la fenicia y los comienzos de la griega.

3. Israel

Como ya hemos indicado, la historia de Israel se inserta en este vasto contexto histórico. Los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob se enmarcan dentro del período de la segunda migración semita, la de los amorritas, entre los años 2000 y 1800 aproximadamente. Con la llegada de la primera migración aria, la de los «pueblos de la montaña» (1700-1600 a.C.), y quizá en compañía de los hicsos, que también eran semitas, algunos clanes hebreos descendientes de Abrahán se establecen en Egipto. Cuando el faraón Ramsés II o su sucesor Meneptah han expulsado a los «reyes pastores», los inmigrantes hebreos abandonan también Egipto bajo la guía de Moisés (es el «éxodo»), en torno al 1230 a.C., y se encaminan de nuevo hacia la tierra de Canaán, donde consiguen penetrar gracias a

la confusión y reestructuración de pueblos que se produce en la «medialuna fértil» por la tercera migración semita, la aramea (s. XIV a.C.), y la segunda migración indoeuropea, la de los «pueblos del mar», en el siglo XIII.

Tras largas luchas con los pueblos vecinos, tanto cananeos como filisteos, Israel consigue ir creando progresivamente una unidad estatal en torno a Saúl, David y Salomón (aprovechándose de la relativa debilidad interna de las dos superpotencias de entonces, Babilonia y Egipto), que dura el breve espacio de un siglo, aproximadamente del 1030 al 926 a.C. Las tensiones internas rompen la unidad, creando los dos reinos de Israel y Judá. Las luchas fratricidas, la amenaza del fuerte reino arameo de Damasco, el resurgir de la potencia egipcia, la aparición de la nueva potencia asiria y el renacimiento del poder babilónico, van llevando poco a poco al pueblo hebreo hasta su ruina definitiva. Pero entre tanto han surgido los grandes maestros de Israel: los profetas.

La sucesión de tres grandes imperialismos como el persa (539-330 a.C.), el helenista (330-30 a.C.) y el romano (desde la destrucción de Cartago, el año 146 a.C., en adelante), a pesar de facilitar la unidad económica, política y cultural del mundo mediterráneo y favorecer una civilización urbana cada vez más intensa, trae consigo el azote de numerosas guerras, destrucciones, sometimientos forzosos, la reducción de grandes masas de población a la esclavitud y el desarrollo de grandes latifundios, tanto públicos como privados, con la consiguiente disminución progresiva de las pequeñas propiedades rurales.

Frente a estos nuevos totalitarismos políticos y sociales, revestidos, como suele ocurrir, de motivaciones y justificaciones culturales –piénsese por ejemplo en la teoría aristotélica de la desigualdad natural de los hombres– y religiosas –así, por ejemplo, por medio de la imposición de las divinidades nacionales y el culto al soberano–, no faltaron rebeliones por parte de las masas oprimidas, como las bien conocidas rebeliones de los esclavos que se sucedieron entre los siglos III y I a.C. tanto en Oriente como en Occidente.

4. Hacia un nuevo ideal

Pero una vez más la rebelión más amplia y más honda se realiza en lo profundo del espíritu, modificando, de manera gradual pero

ineluctable, la psicología de los pueblos. La «época axial» se había iniciado con la rebelión del individuo contra el conformismo social opresor: frente a la responsabilidad colectiva, se había apelado a la responsabilidad personal, al tiempo que los grandes maestros espirituales señalaban cómo en la base de todo hombre hay una doble tendencia al bien y al mal, urgiendo la necesidad de «conocerse a sí mismos». Pero ahora, hacia los siglos II y I a.C., el dualismo moral tiende a transferirse de lo íntimo de la conciencia hacia el exterior, hacia la sociedad y el mundo; es decir, el dualismo ético tiende a convertirse en dualismo social, y sobre todo en dualismo metafísico, y el hombre se considera actor y, en algunos casos, mero espectador, en una lucha universal entre el bien y el mal. Esta línea de pensamiento, evidente ya en el mensaje religioso del persa Zaratustra, se va propagando por el mundo antiguo, haciéndose cada vez más dramática a medida que crece la inquietud social y la preocupación por superar el mal y el dolor, vencer a la muerte y obtener la salvación.

5. Las «religiones mistéricas»

Para ofrecer una solución a estos problemas, durante la época helenística y romana, desde el siglo IV, aparecen las llamadas «religiones mistéricas». En la mayor parte de los casos tienen su origen en antiguos ritos agrarios con los que se pretendía renovar las fuerzas de la naturaleza por medio de ceremonias de valor sacro y mágico. El significado agrario del rito pasa pronto a ser psicológico, porque el creyente, al participar en estos ritos secretos (de ahí lo de «misterios»), está convencido de poder participar un día en la muerte y renacimiento de la naturaleza en otra vida mejor. Primero se trata de pequeños grupos de insatisfechos con la religión oficial, demasiado fría y formalista; más tarde, el movimiento de adhesión a los «misterios» se amplía, llegando a convertirse en un fenómeno de masas en los tiempos del Imperio romano.

Estas religiones, con sus ritos de iniciación, sus sacrificios animales o sus simbolismos vegetales, con sus oraciones y con sus ceremonias secretas, de gran poder sugestivo, bien prometiendo el descenso a los infiernos bien asegurando la penetración a través de los cielos, van contribuyendo a romper los estrechos vínculos locales y nacionales. Ofrecen a los individuos una esperanza interior, independientemente de su situación geográfica, social o

cultural. En particular, la religión de Isis, la diosa madre de los egipcios, y el culto a Mitra, el dios guerrero de los persas, se muestran en los primeros tiempos del Imperio romano como los más temibles competidores del cristianismo naciente.

6. El gnosticismo

Hacia el final de la «época axial», es decir entre los siglos II y I a.C., el dualismo social y metafísico, así como el mensaje de salvación, son interpretados también por las filosofías y religiones *gnósticas* (del griego *gnosis,* que significa *conocimiento),* denominadas de este modo porque, según sus doctrinas, sólo el verdadero conocimiento es fuente de salvación. Partiendo del dualismo ético –la presencia del bien y del mal en la conciencia del hombre–, el gnosticismo elabora una visión en la que el bien y el mal se hallan en lucha entre sí a escala universal –dualismo metafísico–. El bien es Dios. El mal es la materia, entendida también en sentido físico (de aquí, con mucha frecuencia, el desprecio hacia las exigencias del cuerpo y el rigorismo puritano en la vida moral; rigorismo que a veces se invierte y pasa a ser indiferentismo moral y libertinaje). Entre Dios y la materia existe un mundo intermedio de espíritus (a los que se llama *eones,* esto es, seres). Entre ellos hay uno malo, el *demiurgo,* creador y ordenador del universo material con todos sus defectos, y otro bueno, el salvador, que puede incluso revestirse de materia –aunque sólo en apariencia: de ahí el *docetismo*– con el fin de salvar a los hombres, que están hechos de materia y espíritu, haciéndole conocer a cada uno –aquí aparece la *gnosis*– la partícula espiritual que posee y ayudándole a remontarse a través del mundo de los *eones* (al que se llama *pléroma,* es decir, plenitud) hasta llegar a Dios.

La actitud gnóstica, a la que se considera un poco *parásita* de todas las grandes religiones, no sólo arraiga en el mundo grecorromano; también lo hace en el mundo judío, manifestándose en algunos apócrifos del Antiguo Testamento, sobre todo de estilo apocalíptico, y más tarde, bastante precozmente, en el ambiente cristiano. Tiene una evolución larga y a veces oscura[2]; pero las tendencias de fondo resultan siempre claramente las mismas.

Los numerosos fermentos de distinta naturaleza que han ido madurando a lo largo de la «época axial» convergen, directa o indirectamente, en la formación del ambiente en que nace el

cristianismo. El cristianismo responde a estas expectativas, pero de una manera nueva, original y sorprendente.

Notas al capítulo

[1] La llamada «tabla de los pueblos» de Gén 10,1-32 describe la situación del mundo oriental y mediterráneo tal como se presentaba a finales del siglo VIII.

[2] Se habla de *pre-gnosticismo,* de *proto-gnosticismo* y de *gnosticismo* propiamente dicho, sintetizándose finalmente todas estas corrientes en el *maniqueísmo.*

4. Los primeros tiempos

Jesús, el fundador del cristianismo, es un personaje de una consistencia histórica absolutamente particular. A preguntas como: ¿En qué año y en qué día nació?, ¿cuánto duró su existencia terrena?, ¿cuándo murió?, ¿cuándo resucitó?, nadie puede dar una respuesta precisa. Por extraño que pueda parecer, las fechas de la vida de Cristo, en sí mismas rigurosamente históricas, se escapan a la historiografía, precisamente porque fue considerado desde el principio el personaje histórico por excelencia, el centro mismo de la historia, el hombre que se venía profetizando desde hacía siglos, la plenitud de los tiempos (Gál 4,4; Ef 1,10).

1. El tiempo de Jesucristo

El hecho es que los documentos de los que se puede tomar casi la totalidad de la información que tenemos acerca de la vida de Jesús –a excepción de unas pocas noticias en Tácito, Suetonio y Plinio el Joven entre los paganos, y Flavio Josefo y el Talmud entre los judíos– son los cuatro libros de Mateo, Marcos, Lucas y Juan; libros que, como es sabido, no son en absoluto biografías en el sentido ordinario de la palabra, sino *evangelios, buenas noticias,* anuncios de la salvación traída por Cristo, cristologías con fondo biográfico. Los evangelistas, convencidos como están de la importancia de Cristo para la salvación del hombre, no tratan su asunto con fría mentalidad de cronistas o investigadores, sino que les preocupa ante todo captar el núcleo del mensaje y de la vida de Cristo, el sentido de la salvación hecha realidad por Dios a través de su Hijo encarnado. Otro tanto se puede decir de los otros apóstoles autores de escritos del Nuevo Testamento. Y lo mismo, y con mayor razón, se puede afirmar de san Pablo, que no llegó nunca a conocer al Cristo terreno, sino sólo al Resucitado, desde su visión en el camino de Damasco.

Los primeros predicadores del mensaje cristiano tienen por eso una manera particular de tratar la biografía de Cristo, partiendo del foco de su existencia y explicando desde aquí el resto de los momentos. Para exponer el anuncio cristiano, los autores sagrados se apoyan básicamente en una distinción muy precisa entre dos

formas de existencia temporal: la distinción, a la que ya aludimos, entre *chronos* (es decir, el tiempo entendido en un sentido puramente cuantitativo) y *kairós* (o sea, el tiempo entendido en sentido cualitativo, el tiempo fuerte, lleno de significado). Por eso, el *kerigma,* es decir, el anuncio de los apóstoles y de los evangelistas respecto de Cristo, se basa en una cronología de los *chronoi* y de los *kairoi* de Cristo, en una cronología que podríamos denominar *kerigmática.* Su eje lo constituye el tiempo de la pasión, muerte y resurrección, *kairós* fundamental que el mismo Cristo define como «mi tiempo» (Mt 26,18), y a partir del cual se explica el resto de la existencia terrena y ultraterrena de Cristo.

En difícil determinar en detalle el modo concreto en que se lleva a cabo este proceso de condensación de las noticias alrededor del núcleo fundamental de la pasión, muerte y resurrección. El estudio de esta materia por parte de los biblistas sigue aún en pleno desarrollo. No obstante, se puede suponer de manera general, con gran probabilidad, que en un primer momento la atención se centrara en todo el período de la vida pública de Cristo, en lo que san Pedro, antes de la elección de Matías como apóstol, definía como «el tiempo *(chronos)* que el Señor Jesús vivió con nosotros, desde el bautismo de Juan hasta el día en que ascendió al cielo» (He 1,21). Más tarde, en la predicación y en la redacción de los evangelios se ocuparon también de los episodios de la infancia y de la juventud de Cristo. Y por último, la reflexión teológica, tal como aparece en el evangelio de Juan y en los escritos paulinos, trató de penetrar, más allá de su existencia terrena, en el misterio del Verbo eterno.

En los evangelios, la presencia de esta cronología *kerigmática* establece, por así decir, el campo magnético que determina la disposición ideológica y literaria de todo el material; aunque luego, por razones evidentemente prácticas, se prefiriera, como dice Lucas, narrarlo «con orden» (Lc 1,3); con el orden precisamente de la cronología entendida en sentido tradicional.

2. Cronología relativa de la vida de Cristo

A la hora de determinar una primera cronología relativa de la vida de Cristo comparando los cuatro evangelios, enseguida saltan a la vista ciertas diferencias de disposición y proporción. En Marcos y en Juan, por ejemplo, a diferencia de Mateo y Lucas, no se encuentran

los episodios de la infancia. Por otra parte, en el evangelio de Lucas el material está ordenado a veces de manera sensiblemente distinta de Mateo y Marcos, como ocurre en el viaje de Galilea a Jericó (Lc 9,51–18,14).

La diferencia más notable desde el punto de vista de la cronología relativa está en el hecho de que Mateo, Marcos y Lucas hablan de un solo viaje de Jesús a Jerusalén con ocasión de la pascua a lo largo de su vida pública, reduciendo esta aparentemente a unos dos meses, mientras Juan habla de cinco visitas a Jerusalén (Jn 2,13; 5,1; 7,10; 10,22-23; 12,12) y menciona tres pascuas (Jn 2,13; 6,4; 11,55), o cuatro (si la fiesta de 5,1 es una pascua), de manera que la vida pública de Jesús abarcaría dos años y medio o tres años y medio.

Es evidente que al comienzo de la predicación y de la redacción de los evangelios, el *kairós* de la última pascua, la pascua de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, concentró hasta tal punto en torno a sí la disposición del resto del *chronos,* que las otras festividades pascuales de su vida pública quedaron en la sombra. Con el paso del tiempo –conviene no olvidar que el de Juan es el más reciente de los cuatro evangelios canónicos–, se fue imponiendo una exigencia de mayor precisión cronológica, convirtiéndose entonces en tres las pascuas, las mismas que debieron de ser en la realidad.

También en relación con los acontecimientos de la última semana de la vida de Jesús, los testimonios evangélicos, aunque concuerdan en los puntos esenciales, difieren en varios aspectos. Todos los evangelistas afirman que Cristo murió en las primeras horas de la tarde del viernes (Mt 27,62; Mc 15,42; Lc 23,54; Jn 19,31). Pero para Mateo, Marcos y Lucas este viernes coincidía con la pascua judía, que, como se sabe, se celebraba desde el anochecer del día 14 hasta la tarde del 15 del mes de nisán[1]; mientras que para Juan aquel viernes era víspera de la pascua. Siendo así, según los sinópticos, la cena de Cristo con los apóstoles habría tenido lugar el jueves víspera de la pascua (Mt 26,17; Mc 14,12; Lc 22,7); mientras que para Juan habría sido el jueves, pero dos días antes de la pascua (Jn 13,1; 19,14). Los cuatro están de acuerdo luego en situar en «el amanecer después del sábado» (es decir, en lo que hoy llamamos domingo) el acontecimiento más sensacional: el hallazgo del sepulcro vacío (Mt 28,1; Mc 16,1-2; Lc 24,1; Jn 20,1). Las diferencias cronológicas parecen depender de los distintos puntos

de vista desde los que los sinópticos, por un lado, y Juan, por otro, contemplan la pasión de Jesús: los primeros subrayando la relación con el ritual de la fiesta judía; el segundo acentuando la relación entre el sacrificio del cordero que tenía lugar la víspera de la pascua y la simultánea inmolación de Cristo, el cordero de Dios.

Existe, sin embargo, otra posibilidad, que ya se apuntó en la antigüedad cristiana *(Didascalia,* Epifanio de Salamina, Victorino de Pettau) y sobre la cual los investigadores han vuelto a llamar la atención tras los descubrimientos de Qumrán. Cristo y los apóstoles podrían haber usado no el calendario judío oficial de base lunar, que entró en vigor en la época helenística, sino el antiguo calendario sacerdotal de base solar, que comprendía cincuenta y dos semanas que se iniciaban siempre el miércoles, y en el que la pascua coincidía también invariablemente con el miércoles. Teniendo en cuenta que el día para los judíos iba de una puesta de sol a otra, se llegaría a la conclusión de que Cristo habría celebrado la cena la noche anterior (martes) al día de la pascua (el miércoles) siguiendo el antiguo calendario, y habría muerto, en cambio, el viernes, el día de la pascua (según los sinópticos) o la víspera de la pascua (según Juan) en el calendario oficial. El prendimiento, los procesos y la pasión se explicarían más fácilmente en este intervalo entre el martes y el viernes.

3. Cronología absoluta de la vida de Cristo

No obstante, además de los problemas de la cronología relativa, están los de la cronología absoluta; es decir, los de establecer fechas para cada una de las etapas de la vida de Cristo, siguiendo un calendario que permita determinar los años, los meses y los días con exactitud, y, si fuera posible, también las horas y los minutos. Pero las dificultades con que nos encontramos son considerables; a veces insuperables.

La primera cuestión es la referente al año y día del nacimiento de Cristo. A este respecto, Mateo dice que Jesús nació «en los días del rey Herodes» (Mt 2,1), y Lucas, que el nacimiento se produjo durante el censo que se hizo «siendo Quirino gobernador de Siria» (Lc 2,2). Las indicaciones, como se ve, son muy vagas, y han de completarse con información tomada de otros autores. En cuanto a Herodes, el escritor judío Flavio Josefo afirma que murió antes de la pascua (el 11 de abril) del año 750 de la fundación de Roma. De

aquí hay que deducir que el nacimiento de Jesús, ocurrido bastante antes de la muerte de Herodes, hubo de producirse necesariamente antes del 750, y que Dionisio el Exiguo, al establecer el año del nacimiento el 753 de la fundación de Roma, se equivocó en tres años; por lo que Cristo habría nacido por lo menos tres años..., antes de Cristo. Tres años por lo menos, pero probablemente no más de siete años antes. El censo al que alude Lucas, en efecto, según los datos arqueológicos, debió de ser el segundo ordenado por Augusto, que fue promulgado el año 746 de la fundación de Roma. Se puede concluir, por tanto, que Jesús nació entre el 746 y el 750 *ab Urbe condita*. En cuanto al día del nacimiento de Cristo, la fecha del 25 de diciembre –o bien el 7 de enero, según el calendario juliano usado en las Iglesias orientales– ni se toma en consideración, porque, como es sabido, se trata de una fecha litúrgica, introducida en el siglo IV para sustituir a las fiestas paganas del solsticio de invierno.

La segunda cuestión de la cronología absoluta es la referida al inicio de la vida pública y al bautismo de Jesús por medio de Juan. También en este caso, a pesar de los detalles solemnemente proclamados por Lucas (Lc 3,1-2), la fecha exacta se escapa a la investigación histórica, porque no llega a establecerse con claridad con qué criterio habla el evangelista del «año quince del reinado de Tiberio César», que puede ser el 26-27 o el 28-29 d.C. Lucas dice también que Pilato era ya gobernador de Judea, y habiendo de situarse el inicio del desempeño de este cargo entre los años 26 y 27, es claro que hay que quedarse entre los años 26 y 29; más probablemente el 27, es decir, el 780 de la fundación de Roma –si las pascuas de la vida pública fueron cuatro–, o el 28, es decir, el 781 de la fundación de Roma –en caso de que las pascuas fueran tres–. En cuanto al día exacto, tampoco en este caso sabemos nada, si no es que debió de ser antes de la pascua, por lo que se dice en Jn 2,13.

El tercer problema, y más importante, es el de la fecha del viernes de la pasión. Como ya hemos dicho, la fiesta pascual de los judíos iba de la puesta de sol del 14 a la puesta de sol del día 15 del mes de nisán, que corresponde a parte de los meses de marzo y abril. Dado que es absolutamente improbable que Cristo fuera condenado y crucificado durante la mañana y la tarde de un día de fiesta tan solemne como el de la pascua, es decir el 15 de nisán, no queda más que aceptar como fecha el 14 de nisán. Por otro lado, de

los estudios astronómicos resulta que durante el período en que Pilato gobernó Judea, esto es desde el 26 hasta el 36 d.C., sólo hubo dos años en que el 14 de nisán coincidiera con un viernes: el 30 y el 33. De aquí, teniendo en cuenta que el ministerio público de Jesús se inició el año 27 o el 28, y duró dos o tres años, puede deducirse que el 14 de nisán del año 30 parece la fecha más probable; fecha que correspondería al 7 de abril de nuestro calendario.

Por consiguiente, se puede afirmar con suficiente seguridad que Jesucristo nació entre el 8 y el 4 a.C., comenzó su vida pública el 27 o el 28 d.C., y murió el viernes 7 de abril del año 30 d.C. Este cuadro cronológico esencial de la vida de Jesús puede parecer un poco descarnado; pero es más que suficiente para situar al Verbo encarnado en la historia de los hombres.

4. Cristo después de Cristo: su mensaje y la comunidad primitiva

De la existencia histórica de Jesucristo quedan, sin embargo, no sólo testimonios literarios, sino también arqueológicos. En primer lugar, los santos lugares de Palestina, entre los cuales están Nazaret, Belén y Jerusalén, y en esta última ciudad sobre todo el Santo Sepulcro.

En relación precisamente al Santo Sepulcro, en las excavaciones llevadas a cabo durante estos últimos decenios debajo de la basílica actual, que se remonta a la época de las cruzadas, se han podido descubrir no sólo notables restos de la reconstrucción del emperador Constantino Monómaco (1048) y de otras construcciones del siglo VI, así como imponentes restos de la basílica constantiniana, consagrada en el 335, sino incluso muros romanos que habría que relacionar con el recinto sagrado del templo pagano que hizo construir en el lugar del Santo Sepulcro el emperador Adriano después del 135; e incluso la tierra virgen de color rojizo del huerto de José de Arimatea.

A pesar de todo, lo que nos queda de Cristo es principalmente el *evangelio,* la *buena noticia.* Aunque Jesús no dejara nada escrito, no es imposible, analizando los evangelios con los modernos sistemas filológicos y literarios, remontarse hasta el mismo pensamiento de Cristo; a veces incluso hasta sus mismas expresiones, sus mismas palabras. Pero en este punto la historia del mensaje de Cristo coincide con la historia de la Iglesia primitiva y de la forma y

circunstancias a través de las cuales esta lo ha proclamado. Jesús se había ido creando un auditorio cada vez mayor, un verdadero rosario de *pobres* y *oprimidos* que lo seguían (Mt 11,28). Jesús comía incluso con ellos, y, dado que sentarse a la mesa significaba participar en la bendición pronunciada al principio por quien presidía, estos participaban en la bendición mesiánica que Cristo representaba.

Esta masa de seguidores sufrió una crisis gravísima cuando el mensaje y la obra del *rabí* parecieron ser desmentidos por los acontecimientos que se produjeron entre el 2 y el 7 de abril del año 30 (el 783 de Roma): la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, el posterior arresto, el proceso ante el sanedrín bajo la acusación de blasfemia, la condena a muerte confirmada por el procurador romano Poncio Pilato, la crucifixión y la muerte.

Sin embargo, desde el 9 de abril, la comunidad de los discípulos empieza gradualmente a recomponerse en torno al nuevo mensaje de la resurrección de Cristo y en torno a la nueva presencia del *rabí;* hasta el 18 de mayo, día de su definitiva glorificación (la ascensión al cielo). Nace entonces la comunidad de Jerusalén, compuesta, como afirma Lucas en He 1,15, por ciento veinte personas. Nace la comunidad cristiana primitiva propiamente dicha, que no sólo se sitúa en Jerusalén sino también en otras localidades de Palestina, dado que Cristo resucitado se apareció también en otras partes, como en Emaús (Mc 16,12; Lc 24,13ss.), en el lago de Tiberíades (Jn 21,1-22) y en un monte de Galilea, aparición esta que acaso coincida con la aparición a más de quinientas personas (Mt 28,16-20; Mc 16,15-18; 1Cor 15,6).

La Iglesia madre de Jerusalén, diez días más tarde, el 28 de mayo, con ocasión de la fiesta de Pentecostés, recibe su propio *bautismo* en el Espíritu y proclama públicamente su fe por boca de Pedro. Los discípulos, que primero habían reconocido en Jesús a un profeta, más tarde, desde la confesión de Pedro en Cesarea, a un mesías, y después de la resurrección a un mesías divinizado, lo proclaman ahora abiertamente *Kyrios,* «Señor» (cf He 2,36)[2]. El mensaje está dirigido ante todo a los pueblos de la diáspora judía; pero también a «los que están lejos», es decir, a los paganos (He 2,39).

Aquel día se unen al grupo de los creyentes unas tres mil personas (He 2,41), que van incrementándose hasta alcanzar el número de cinco mil (He 4,4). La comunidad de Jerusalén, que no

para de crecer, se presenta con las siguientes características: adhesión al mensaje de Pedro y de los demás «apóstoles», especialmente de los «doce»; comunión fraterna por medio de la solidaridad, tanto espiritual como material, llegando hasta la comunión de bienes; celebración de la eucaristía en casas particulares, en memoria de la cena del «Señor» antes de su pasión; asidua asistencia a las ceremonias del Templo. De este modo, la comunidad se presenta como la realización del Israel teocrático y mesiánico descrito por los profetas.

5. La Iglesia apostólica

La marcha de Jesús, que, reconocido al principio como «Mesías» o «Cristo», es proclamado ahora también como «Señor», es decir, «Dios», pone enteramente de relieve la fisonomía y el papel de los que recibían el nombre de «apóstoles». Sobre ellos, sobre su testimonio, la primitiva comunidad de Jerusalén y todas las demás comunidades que se van formando fundan su propia fe y su propia acción.

Al «apóstol» (palabra del griego popular que significa *mensajero, embajador)* le corresponde la función de los «enviados oficiales», bien conocida tanto en el mundo romano como en el judío. En la concepción neotestamentaria, sin embargo, el apostolado, además de significar una perpetuación de la presencia de Jesús, Cristo y Señor[3], constituye un *carisma,* es decir, un don, una gracia[4] y una alta responsabilidad de origen sobrenatural[5].

No obstante, el carisma apostólico, ya durante la vida terrena de Cristo, se desarrolla en dimensiones y niveles distintos. De entre la muchedumbre heterogénea de los que escuchan y siguen a Jesús surgen los *doce* apóstoles (Mc 3,13-15; Lc 6,12-13) y los setenta y dos (o setenta) discípulos (Lc 10,1-12), enviados en misión por el mismo Cristo por las distintas regiones de Palestina. Entre los *doce,* que se enumeran siempre en tres grupos, formado cada uno de ellos por los mismos cuatro personajes y a cuya cabeza está siempre el mismo «jefe de grupo» (Pedro, Felipe y Santiago el de Alfeo), se distinguen a su vez Simón y los hermanos Juan y Santiago, llamados a presenciar algunos de los episodios principales de la vida de Cristo. Pero, por encima de todos descuella Simón, a quien Jesús da el sobrenombre de *Cefas,* es decir *piedra* (de ahí Pedro), poniéndolo a la cabeza del grupo apostólico y estableciéndolo como

fundamento de la Iglesia naciente (cf Mt 16,18-19; Lc 22,32; Jn 21,15-17).

Así el carisma apostólico se va transformando gradualmente en una verdadera institución. Judas, el traidor, es sustituido por uno de los discípulos, Matías, que entra a formar parte así del número de los *doce.* Lo específico de ellos ahora es la posibilidad que tienen de ser testigos de la vida de Cristo desde el bautismo hasta la ascensión, y una elección concreta de Dios (cf He 1,15-26).

Basándose en estos dos criterios –la elección de Dios y la visión de Cristo resucitado–, un fariseo convertido llamado Saulo, a quien se conocerá con el nombre de Pablo, puede proclamar y exigir que se lo reconozca como «apóstol» en pie de igualdad con los otros doce (cf 1Cor 9,1), colaborando fraternalmente con el mismo Pedro en la división de las tareas misioneras (cf Gál 2,7-9). Pedro y Pablo adquieren así el máximo relieve en la vida de la Iglesia primitiva, convirtiéndose en los protagonistas del libro de los *Hechos,* y acaso también del mismo *Apocalipsis* bajo la imagen misteriosa de «los dos testigos» (Ap 11,1-13).

Los *doce* y los demás apóstoles cumplen su misión de «ser testigos en Jerusalén, en Judea, en Samaría, y hasta los confines del mundo» (He 1,8), esparciéndose por todo el Imperio romano y por las regiones vecinas. Como cuentan los antiguos cronistas e historiadores cristianos –que completan las escasas noticias existentes en el Nuevo Testamento–, Pedro y Pablo marchan de Oriente a Occidente; el primero llega hasta Roma y el segundo quizá hasta España; mueren ambos en la capital del Imperio entre los años 64 y 67. Sepultados aquí en dos modestísimas tumbas en cementerios paganos que las excavaciones arqueológicas han logrado sacar a la luz, serán honrados más tarde, hacia el año 200, con dos pequeños monumentos funerarios, y ya en la época de Constantino con dos verdaderas basílicas.

Santiago el de Zebedeo, hermano de Juan, y Santiago el de Alfeo –este último probablemente distinto de Santiago el Justo, pariente de Jesús y jefe de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén– predican sobre todo en Palestina, al igual que el apóstol Matías. Andrés, el hermano de Pedro, evangeliza en cambio de manera particular las regiones del Mar Negro –por lo que se lo considera el origen de la sede patriarcal de Bizancio-Constantinopla–; Felipe, el Asia Menor; Bartolomé, Armenia y Persia; Judas Tadeo, Siria y Mesopotamia; Simón, África septentrional; Mateo, Etiopía; Tomás,

India, y finalmente Juan, las regiones en torno a Éfeso. Los testimonios, tanto literarios como arqueológicos, referentes a las actividades de estos apóstoles no ofrecen, sin embargo, la misma credibilidad que los relativos a Pedro y Pablo, si exceptuamos quizá los relacionados con Juan, cuya memoria se guarda en Éfeso vinculada también a la de María, la madre del Señor.

Encontramos otros numerosos apóstoles y evangelistas, como Bernabé, Marcos y Lucas, que trabajan al lado de los doce y de Pablo, ayudados a su vez por diáconos y diaconisas, profetas, doctores y distintos tipos de colaboradores (cf 1Cor 12,29; Flp 4,2-3), todos los cuales van siendo progresivamente sustituidos, a lo largo de los dos primeros siglos, por presbíteros, obispos y otros jefes de las comunidades cristianas.

6. El ambiente de la actividad apostólica

El mensaje evangélico y la actividad apostólica, que habían nacido en Palestina, tuvieron que enfrentarse con tres ambientes estrechamente ligados entre sí, incluso allí donde se hacían la competencia o estaban en discordia: el ambiente judeopalestino propiamente dicho; el judeohelenista, que desde la *diáspora* gravitaba hacia Jerusalén, en una relación más o menos tensa con los judíos autóctonos, y finalmente el pagano (o *gentil),* representado sobre todo por comerciantes, soldados romanos, etcétera, y también por las poblaciones semitas circunstantes.

Palestina, por otra parte, es sólo una pequeña porción de un conjunto mucho más vasto: el Imperio romano, que se había ido formando en condiciones a veces inesperadas, recogiendo la herencia de etruscos, itálicos e italiotas de la Magna Grecia, superando el imperialismo comercial cartaginés, venciendo y asimilando las distintas monarquías helenísticas del Mediterráneo oriental, y extendiendo finalmente sus conquistas hacia el noroeste hasta la Galia y la Britania, hacia el noreste hasta el Rin y el Danubio, hacia el suroeste hasta la cordillera del Atlas, y hacia el sureste hasta los confines del reino de los partos. Desde el año 63 a.C., es decir, desde la época de las conquistas orientales de Pompeyo, Palestina se encontraba, directa o indirectamente, bajo dominio romano.

El Imperio, que en el primer decenio de nuestra era tiene una extensión de unos cuatro millones de kilómetros cuadrados y

comprende entre setenta y ochenta millones de habitantes, apoya esencialmente su economía en la agricultura, en el artesanado, en el pequeño comercio local y en el comercio, más consistente, por vía marítima. Un ejército de unos cuatrocientos mil hombres mantiene el orden. Se observa una estratificación social rigurosa, aunque no rígida e insuperable, que divide a los hombres en siervos y libres. Entre los libres se diferencian los *libertos* –esclavos liberados– de los llamados *ingenuos* –los nacidos libres–, y también los pobres de los ricos, siendo estos últimos los únicos que pueden aspirar a formar parte de la clase dirigente del Imperio, como caballeros, senadores –siempre que sean ciudadanos romanos– o miembros de algún grupo dirigente local. En la cumbre está el emperador, que reúne en su persona distintos poderes: en primer lugar, el de jefe supremo del ejército *–imperator–,* y luego, el de jefe del senado *(princeps senatus)* y del pueblo romano (mediante la *tribunicia potestas),* a lo que hay que añadir también a veces los poderes de cónsul, pontífice máximo, censor y otros.

La unificación romana del Mediterráneo benefició en general los intereses de las clases dirigentes locales, favoreciendo sus actividades y respetando su autonomía desde un punto de vista no sólo económico y político sino también cultural y religioso. En este cuadro, Palestina no es una excepción. El pueblo judío conserva su propia fisonomía y sus propias tradiciones. Los jefes del pueblo, especialmente los saduceos, son partidarios de los romanos; o cuando menos soportan o toleran el sometimiento extranjero. Sin embargo, dada la susceptibilidad religiosa y nacional típica de Israel, no se puede hablar de verdadera colaboración, sino sólo de coexistencia más o menos pacífica, interrumpida de cuando en cuando por una llamarada de rebeldía desesperada.

Aunque la política imperial para con las distintas provincias no sea siempre coherente, la tendencia de fondo, por la misma situación de hecho, es la de obtener cada vez una mayor unificación. Esta tendencia, no obstante, puede presentarse en forma centrípeta o centrífuga, según prevalezcan los intereses del centro geográfico, Roma e Italia, o bien los intereses de la periferia. La primera tendencia es generalmente de matriz elitista y aristocrática y defiende la tradición; la segunda, en cambio, es aperturista y democrática y promueve, al menos dentro de ciertos límites, la innovación. La primera puede suponerse con prejuicios hostiles al cristianismo, como a cualquier movimiento cultural y

religioso no estrictamente romano e itálico; la segunda, por el contrario, busca el sincretismo, por lo que no se opone al cristianismo, es más, puede incluso favorecerlo. De hecho, ambas tendencias se ven condicionadas en cada momento por las circunstancias y por la personalidad de los emperadores, que no siempre demuestran poseer una visión orgánica de la situación.

En el período que va del primer triunvirato a la muerte de Domiciano, esto es, desde el 60 a.C. hasta el 96 d.C., se ponen en movimiento factores que, después de numerosas vicisitudes, conducen al equilibrio típico del siglo de los Antoninos –de Nerva a Marco Aurelio, 96-180 d.C.–, el siglo de oro del Imperio romano. En la coyuntura de Julio César a Domiciano, la idea imperial –esa dimensión estructural que venía de lejos y, a pesar de todos los avatares, habrá de llegar también muy lejos– recorre un camino decisivo. Se acumulan y se pierden enormes riquezas por medio de las guerras y un rápido recambio social. Todo lo cual da lugar a una gran fermentación económica, política, cultural, artística y religiosa. Uno de estos nuevos fermentos, el más importante, no tanto a corto o medio plazo cuanto a largo plazo –desde una perspectiva estructural–, será precisamente la nueva fe proclamada por los apóstoles.

7. Judeocristianos, cristianos helenistas y cristianos procedentes del paganismo

La lengua y la cultura constituyen desde el principio un elemento de distinción dentro de la comunidad de los nuevos creyentes, aunque sin dar lugar a una verdadera separación. Por una parte están los judeocristianos, es decir, los creyentes de lengua hebrea o aramea; por otra, los fieles judíos de lengua griega. Los judeocristianos son tolerados por las autoridades de Jerusalén, aunque Pedro y los otros apóstoles hubieran de sufrir dos arrestos sucesivos (cf He 4,1-3; 5,17). Pero llega un momento en que los judeocristianos sufren una auténtica persecución en el año 44, por obra de Herodes Agripa I, que supone el arresto y decapitación de Santiago el de Zebedeo, hermano de Juan, y el encarcelamiento de Pedro (cf He 12,1-2). Una vez liberado, Pedro se aleja de Jerusalén y la comunidad judeocristiana es confiada a Santiago, el «hermano del Señor» (He 12,17; Gál 1,19).

En este contexto, el mensaje de Cristo es entendido y vivido de

manera cada vez más rígida, siguiendo la mentalidad del judaísmo palestinense tardío, de tipo farisaico y rabínico: se concede una gran atención a los tiempos y a los lugares sagrados –sobre todo al Templo–; se elabora una teología arcaica expresada con las categorías de la angelología y a través de un simbolismo rico y fantástico; se establece una estructura comunitaria de tipo patriarcal.

Esta primera versión del mensaje cristiano es la que constituye el judeocristianismo ortodoxo, que se difunde no sólo en Judea y en Galilea, sino también por Samaría hacia el año 37; incluso llega hasta Roma bastante pronto, dado que en la capital del Imperio la colonia judía es numerosa, vivaz e ilustre, y mantiene relaciones frecuentes con Palestina. La difusión en la capital debió de realizarse por la década de los cuarenta, porque se sabe que el emperador Claudio tuvo que tomar medidas el año 49 contra los judíos de Roma, que estaban enfrentados entre sí a causa de un cierto «Cresto» (¿Cristo?)[6].

No obstante, los judíos vuelven a ser numerosos en la capital del Imperio, y de entre sus filas salen sin duda los primeros colaboradores de los apóstoles llegados a Roma: Pedro, que lo hizo quizá hacia finales del reinado de Claudio o a comienzos del de Nerón, entre el 53 y el 54, y Pablo, que llegó más tarde, en el 61.

Entre tanto venía formándose, al lado del judeocristianismo, una tendencia cristiana helenista. Los judíos de lengua griega y los prosélitos procedentes de la diáspora formaron desde el principio un grupo con consistencia propia, manifestando a los ojos de los judeocristianos una desconcertante libertad de espíritu frente a la ley mosaica y el Templo, e insistiendo en las críticas que el mismo Jesús había dirigido contra el legalismo y el ritualismo exagerados.

Este grupo se confía a una institución nueva, asociada a los *doce:* la institución de los *siete* –que no se corresponde con el orden sagrado del diaconado tal como más tarde aparecerá– (cf He 6,1-6). La predicación y la labor de los *siete,* en particular Esteban con su discurso ante el sanedrín[7], atraen sobre los judeohelenistas de Jerusalén una persecución que tiene lugar el año 35 ó 36 y en la que Esteban es lapidado bajo la acusación de blasfemia (cf He 6,8–8,1). Expulsados de Jerusalén, se dispersan hacia el norte, llegando hasta Antioquía de Siria; extienden el mensaje cristiano e inician una importante empresa misionera por Samaría (cf He 8,4-40), Damasco (cf He 9,10: Ananías es un cristiano de Damasco), Fenicia

(He 11,19) y Chipre (ib).

El grupo de los cristianos helenistas sirve de puente hacia el tercer grupo de creyentes, los procedentes del mundo de los no circuncisos, es decir, de los paganos –aunque se trate de simpatizantes del judaísmo: los «temerosos de Dios»–. En realidad, el primer paso hacia los «gentiles» lo dio el mismo Pedro, en el año 40 ó 41, bautizando en Cesarea de Palestina al centurión Cornelio y a los miembros de su familia (cf He 10,1–11,18).

Al mismo tiempo, sin embargo, también hacia el año 40 ó 41, se estaban formando en Antioquía comunidades de cristianos procedentes del paganismo, por obra precisamente de cristianos helenistas oriundos de Chipre y de Cirene que habían huido de Jerusalén como consecuencia de la persecución del 35-36 (cf He 11,19-21). Al provenir estos nuevos creyentes también de entre los no circuncisos, resulta fácil para los paganos distinguirlos del resto de los judíos; de ahí que sea justamente en Antioquía donde los seguidores de los apóstoles de Cristo reciben por primera vez el nombre de «cristianos» (cf He 11,26). Bernabé, enviado por la misma Iglesia madre de Jerusalén, chipriota y cristiano helenista, viene a confirmar la validez del nuevo camino emprendido (cf He 11,22-24).

8. Pablo de Tarso

Será también un cristiano helenista, Saulo, el que llevará a plantear el problema de los cristianos procedentes del paganismo (a los que él se dirige siempre con el nombre romano de «Pablo») en los términos extremos del ultimátum «o circuncisión o fe». Había nacido en Tarso a comienzos de nuestra era; poseía la ciudadanía romana por derechos hereditarios; había sido discípulo del rabino Gamaliel en Jerusalén; había contemplado con aprobación la ejecución de Esteban y colaborado en la persecución contra los cristianos helenistas. Sin embargo, cerca de Damasco, en el año 37, se convirtió al cristianismo por una visión repentina. Después de ser bautizado en Damasco por Ananías, se retira al vecino territorio de los nabateos; más tarde, predica en Damasco sobre el carácter mesiánico de Jesús, atrayéndose la hostilidad de los judíos; huye entonces a Jerusalén, donde se agrega a la comunidad cristiana gracias a los buenos oficios de Bernabé, iniciando una fuerte polémica con los judíos, especialmente con los de la diáspora, por lo

que debe huir nuevamente, retirándose primero a Cesarea y después a Tarso, hacia el 39 o el 40[8]. En torno al 43-44, Saulo se traslada de Tarso a Antioquía –una vez más por iniciativa de Bernabé–, donde desarrolla los temas de su *evangelio* y de su propia experiencia cristiana (cf He 11,25-26). Entre el 44 y el 46, Saulo va por segunda vez a Jerusalén, para llevar, junto a Bernabé, ayuda a la Iglesia madre (cf He 11,27-30; 12,25). De vuelta en Antioquía, emprende con Bernabé y Marcos, primo de Bernabé y futuro autor del segundo evangelio, un primer viaje misionero, que dura desde marzo del 47 hasta julio-agosto del 49, y transcurre por tierras de Chipre y el sur del Asia Menor. Saulo empieza entonces a hacerse llamar «Pablo», su *cognomen* de ciudadano romano –se ignoran su *praenomen* y su *nomen*– (cf He 13-14). A su regreso a Antioquía, anuncia que Dios «ha abierto a los gentiles las puertas de la fe» (cf He 14,27).

9. Del Concilio de los apóstoles a la destrucción de Jerusalén

En el transcurso de nueve o diez años, desde el bautismo del centurión Cornelio hasta el viaje misionero de Pablo, se ponen las bases para el paso de la Iglesia del restringido mundo judío a las más amplias dimensiones del mundo pagano: a la *ecclesia ex circumcisione* se añade la *ecclesia ex gentibus*.

Sin embargo, los judeocristianos más estrictos piensan que la circuncisión y la observancia de la ley mosaica siguen siendo necesarias para todos; piensan que los paganos, antes de hacerse cristianos, deben hacerse judíos de hecho y de derecho (cf He 15,1). Serán Pablo y Bernabé, cristianos helenistas, quienes defiendan los derechos de los cristianos procedentes del paganismo y el principio de la necesidad exclusiva de la fe, la «circuncisión del corazón». Sobre esta disputa decide el concilio celebrado en Jerusalén en el año 49. Se reúnen apóstoles y presbíteros. Hablan Pedro, Bernabé, Pablo y Santiago «el Justo». Se decide que la circuncisión no es necesaria y se exige sólo respetar las prohibiciones en vigor ya para los *simpatizantes* del judaísmo (los llamados «temerosos de Dios»), con el fin de hacer más fácil la convivencia con los judeocristianos. Con esta decisión verdaderamente histórica se confirma que el cristianismo se funda en «la circuncisión del corazón», se recupera el significado más profundo de la fe de Abrahán y se establece una vinculación con los llamados «mandamientos de Noé», es decir, con la alianza válida para todos los hombres (cf He 15,4-29; Gál

2,1-10).

No obstante, las resistencias no se apagan del todo: el incidente ocurrido en Antioquía entre Pablo (intransigente) y Pedro (tolerante con los escrúpulos de los judaizantes), durante el mismo año 49, es sólo un episodio de los muchos acontecidos entonces por la problemática convivencia entre judíos y gentiles en pie de igualdad dentro de la misma comunidad de Cristo. Pablo hará experiencia de esto en numerosas ocasiones a lo largo de los viajes apostólicos emprendidos por él. Así durante su segundo viaje, por el Asia Menor, Macedonia y Grecia, del 49 al 52 (cf He 15,16–18,22) y durante el tercero, que transcurre por las mismas regiones entre los años 53 y 58 (cf He 18,23–21,17). Pero sobre todo puede experimentarlo en Jerusalén el año 58, cuando ha de ceder a ciertos escrúpulos de los judeocristianos (cf He 21,20-24) y corre el riesgo en varias ocasiones de encontrar la muerte a manos de los judíos (cf He 21,31–23,22); hasta que el año 60, después de permanecer prisionero de los romanos en Cesarea durante dos años (cf He 23,23–26,32), parte hacia Roma (He 27,1–28,15), donde sigue sin libertad del 61 al 63, en medio de la desconfianza y hostilidad de un buen número de judíos de la capital (cf He 28,16ss).

Incluso los judeocristianos, a pesar de su adhesión a la Ley y al Templo, son objeto de una fuerte persecución por parte de los judíos. El año 62, Santiago «el Justo», jefe de la comunidad de Jerusalén, sufre el martirio por orden del sumo sacerdote Anás[9].

Durante los años 64 y 65 –verosímilmente por instigación de los judíos, bien introducidos en la corte– cayó sobre los cristianos la primera persecución imperial, la de Nerón, desencadenada tras el incendio de Roma, que duró desde el 19 al 25 de julio del 64. Acusados de ser los causantes del incendio, muchos cristianos son procesados y considerados culpables de «odio a la humanidad» y sufren los suplicios más crueles[10]. La persecución de Nerón presenta todas las características de una iniciativa ocasional. La dinastía julio-claudia, a la que pertenece Nerón, es de tendencia aristocrática, pero el emperador, como en el caso de Calígula, se apoya en la plebe cuando se trata de enfrentarse con la clase senatorial con el fin de obtener un mayor poder personal, hasta caer a veces en el histrionismo. Por esta razón, no se molesta a los cristianos sino cuando, siendo ya conocidos, pueden servir de víctimas al odio popular incipiente provocado por el incendio.

Cualesquiera que fueran las razones, entidad y amplitud de la

persecución, lo más grave a los ojos de los paganos es que el cristianismo, desde este momento, aparece, por una parte, claramente diferenciado del judaísmo, y por otra, manifiestamente desfigurado, cargando en lo sucesivo, hasta Constantino, con el estigma de la infamia, como muestra bien la expresión acuñada para referirse a él: *superstitio nova et malefica*[11].

Dos años más tarde, en el 66, se inicia la rebelión de los judíos en Palestina, en el contexto del descontento que se estaba extendiendo por el Imperio durante los últimos años del reinado de Nerón, que muere el año 68. Al ser elevado Vespasiano al imperio, asume la jefatura de la represión antijudía. Tito, hijo de Vespasiano, destruye Jerusalén en el año 70 (cf el arco de Tito, en Roma, construido después del 81). La comunidad judeocristiana consigue salvarse huyendo a Pella, en Perea, al iniciarse la rebelión[12]. Pero una vez destruida Jerusalén y desaparecido el Templo con su liturgia, el judeocristianismo queda herido de muerte y sólo sobrevive en sus ideas, que siguen influyendo en el pensamiento cristiano hasta el siglo II, y hasta más tarde en forma de herejías –como es el caso de los «ebionitas»–.

10. Crisis política y religiosa decisiva bajo Domiciano

Tras la anarquía de los últimos años de Nerón y de los breves reinados de Galba, Otón y Vitelio, el dominio de los dos primeros flavios –Vespasiano y Tito– supone un progreso decisivo en la provincialización del Imperio y del Senado, con la extensión del derecho de ciudadanía latina a España[13]. Esta tendencia blandamente democrática, unida a un buen sentido natural –que es evidente sobre todo en Vespasiano–, hacen posible la reconstrucción del Estado, estimulan el progreso económico y cultural y aseguran la paz civil y religiosa.

Durante los treinta años que van del 65 al 94, no se molesta a los cristianos y las distintas Iglesias pueden organizar sus fuerzas, institucionalizando cada vez más el carisma apostólico y penetrando en todos los estratos de la sociedad, incluso los más elevados: quizá haya que considerar cristianos al cónsul Acilio Glabrión y a Tito Flavio Clemente y su mujer Flavia Domitila, miembros de la familia imperial, acusados más tarde por Domiciano de «impiedad» y «costumbres judías»[14].

Es esta también una época decisiva en la formación del Nuevo

Testamento: se publican los tres primeros evangelios (Marcos, Lucas y el Mateo griego); se reúnen las cartas paulinas (incluidas las llamadas *pastorales,* que describen la situación de la Iglesia precisamente en este período); se publican algunas de las cartas *católicas* (Santiago, Pedro, Judas) y la Carta a los hebreos, percibiéndose en ellas el drama de los judeocristianos, que tendrá un desenlace traumático con la destrucción del Templo y de la ciudad santa.

El período de paz de la época flavia se verá interrumpido sin embargo bruscamente –aunque por poco tiempo– con la persecución iniciada por Domiciano en el año 94. Hacía ya años que el Emperador venía acentuando la tendencia antisenatorial y antiaristocrática típica de su dinastía –mitigada en Vespasiano y sólo latente en Tito–. Sus pretensiones llegan hasta exigir el título de *dominus et deus*[15], creando en torno a sí un régimen de sospecha y de terror. Temeroso de conjuras y sublevaciones, y habiendo oído hablar del mesianismo, inicia en el año 94 una persecución contra los judíos y contra los cristianos, llegando incluso a hacer llevar a Roma a los mismos parientes de Cristo[16]; pero reconociéndolos inofensivos, vuelve a enviarlos a Palestina. La persecución se extingue al cabo de dos años a causa del asesinato del Emperador y de la nueva actitud de su sucesor, Nerva; pero ya había provocado bastantes víctimas, no sólo en Roma sino también en las provincias.

Aun sin ser excesivamente cruel –como reconoce el mismo Tertuliano en su *Apología,* 5–, la persecución de Domiciano, y sobre todo sus motivaciones políticas y religiosas –el culto al emperador y la ofrenda al templo de Júpiter Capitolino–, provocan, después de casi treinta años de tolerancia, un gran escándalo entre los judíos y los cristianos. Estos últimos, en general bien dispuestos hacia la institución imperial, expresan ahora, durante los años 96-97, su protesta y condena a través del libro del Apocalipsis, obra atribuida al apóstol Juan, en la que el paganismo perseguidor está representado por la «bestia», que exige que se la adore, y la Roma pagana y perseguidora por Babilonia, personificada por una prostituta montada sobre la bestia.

A este mismo período de la persecución de Domiciano (94-96) se remonta el que se puede considerar el primer escrito de la literatura patrística: la *Carta a los corintios* de la Iglesia romana, unánimemente atribuida a Clemente, tercer sucesor de Pedro (después de Lino y Anacleto, de los que apenas se sabe nada de

valor histórico). En este documento, tras unas amonestaciones generales, se exhorta a los cristianos de Corinto a que permanezcan en concordia –algunos jóvenes se habían rebelado contra las autoridades eclesiásticas– y se sometan a los sucesores de los apóstoles, concluyendo con una larga oración. El autor de la carta muestra ser un cristiano helenista –un judío de la diáspora–, y podría haber sido el dueño de la casa del siglo I que se ha hallado bajo las dos iglesias superpuestas de San Clemente existentes en Roma, junto al Coliseo, inaugurado precisamente por el emperador Tito el año 80, poco antes de que se escribiera la carta.

Hacia el 96, por tanto, el cristianismo, que se ha consolidado ya suficientemente en sus estructuras y en su doctrina, configura su propia fisonomía frente a los judíos –por medio de la crisis del judeocristianismo– y frente al estado pagano –debido a la crisis que supone el rechazo promovido por Domiciano–. La carta de Clemente Romano, por su parte, constituye un testimonio notable de la «solicitud por todas las Iglesias» (cf 2Cor 11,28) practicada por la Roma cristiana casi desde los comienzos.

Notas al capítulo

[1] El día entre los judíos no se contaba de medianoche a medianoche, sino de una puesta de sol a otra.

[2] Cf He 2,9-10: las doce nacionalidades se corresponden con los doce signos del zodíaco.

[3] Cf Lc 10,16: «Quien os escucha a vosotros me escucha a mí, y quien os desprecia a vosotros me desprecia a mí».

[4] Cf sobre todo san Pablo en Gál 2,7-9 y Ef 3,2-13.

[5] Cf también aquí san Pablo en 1Cor 9,16: «¡Ay de mí si no predicara el evangelio!».

[6] Cf SUETONIO, *Las vidas de los doce césares. Claudio,* 25,3-4.

[7] Cf He 7,2-53: se trata del documento más importante del pensamiento cristiano helenista.

[8] Cf He 7,58; 8,1; 9,1-30; Gál 1,13-21; 2Cor 11,32-33, y los paralelos del relato de la conversión en He 22,3-21 y 26,9-20.

[9] Cf FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades judías,* 20,9,1.

[10] Cf TÁCITO, *Anales,* 15,44, y quizá CLEMENTE ROMANO, *Carta a los corintios,* 6.

[11] Cf PLINIO EL JOVEN, *Cartas,* 10,96; TÁCITO, *Anales,* 13,32; SUETONIO, *o.c. Nerón,* 16,2.

[12] Cf EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica,* 3,5,3.

[13] Julio César había tomado ya esta misma iniciativa en relación con la Galia cisalpina y Claudio con la transalpina.

[14] Cf SUETONIO, *o.c. Domiciano,* 10,2; DIÓN CASIO, *Historia romana,* 67,14.

[15] Cf SUETONIO, *o.c.,* 13.

[16] Según información transmitida por Hegesipo, que se encuentra en EUSEBIO DE CESAREA, *o.c.,* 3,19-20.

5. La iglesia durante el apogeo del Imperio romano

Llegamos a la época de los llamados emperadores «adoptivos», que reciben este nombre porque cada emperador, durante el ejercicio de su cargo, elige a su sucesor, teniendo en cuenta no las relaciones de parentesco sino las cualidades morales, políticas y militares. Con ellos parece hacerse realidad durante cerca de ochenta años, desde Nerva hasta Marco Aurelio, el ideal del rey sabio y el del imperio construido sobre el equilibrio de las fuerzas sociales internas y la solidez de las conquistas y de las fronteras exteriores.

1. Nacimiento y decadencia del equilibrio imperial

El primer emperador de la serie, el senador septuagenario Marco Coceyo Nerva (96-98), consigue restablecer la paz interna, gravemente mermada por el autoritarismo de Domiciano. Lo consigue revalorizando, por una parte, la función del senado como portavoz de la aristocracia y, por otra, la de las clases inferiores, a las que aligera los tributos y para las que instituye una especie de previsión social por medio de los llamados *alimenta.* Logra además garantizarse la fidelidad del ejército nombrando como sucesor suyo a Marco Ulpio Trajano, jefe de las tropas de la Germania superior y el mejor general del momento.

Trajano (98-117), primer emperador procedente de una provincia (era ciudadano romano nacido en España), continúa la política de Nerva, acentuando el apoyo a las noblezas locales, ligadas ya a la suerte del Imperio, pero reanimando también a gran escala la política expansionista, encaminada a obtener nuevas fuentes de ingresos. Es la época de oro del militarismo comercial romano, que cubre toda la extensión del Imperio y mantiene relaciones incluso más allá de las fronteras[1]. En sucesivas campañas, se conquistan Dacia –la actual Rumania– y Mesopotamia. Es también la hora del consenso entre las clases dirigentes paganas: el año 109 se le dedica el trofeo de Adam-Klissi en Dobrudja; el 112, el foro de Trajano en Roma; Plinio el Joven y Dión de Prusa exaltan en sus panegíricos al *optimus princeps;* Tácito y más tarde Suetonio van recorriendo en sus historiografías las etapas hacia la nueva atmósfera de libertad,

condenando el pasado.

Publio Elio Adriano (117-138), sin embargo, se ve obligado a renunciar a las conquistas orientales por la presión ejercida por los partos. Prefiere dedicarse a visitar las provincias reforzando las fronteras (entre el 122 y el 127 se construye la muralla de Adriano en Britania) y a consolidar el poder central (el año 131 se reestructura el *concilium principis* y se proclama el *edictum perpetuum)*[2]. Por lo demás, muestra también inclinación a la *dolce vita* (la villa Adriana de Tívoli es del 125-135) y a los monumentos de puro prestigio, como el Mausoleo de Adriano, construido entre el 132 y el 139.

Con Antonino Pío, cuyo nombre era Tito Aurelio Fulvio, (138-161) se llega a un momento maravilloso en el equilibrio imperial. Hay paz dentro y fuera de las fronteras (aunque en el 142 vuelve a construirse una nueva muralla en Britania). Sin embargo, como suele ocurrir en los momentos de apogeo, estaban ya germinando las semillas de los futuros desequilibrios: la decadencia de la economía agrícola, por el imparable desarrollo de los latifundios, sin ir acompañado de un progreso técnico, y la inquietud creciente de los bárbaros en las fronteras.

La crisis estalla apenas sube al trono Marco Aurelio Antonino (161-180), asociado a Lucio Aurelio Vero hasta que le llega la muerte el año 169. Los partos por el sureste, los marcomanos, cuados y yázigas por el noreste y los bereberes por el suroeste irrumpen, respectivamente, en Siria, en Panonia e Italia y en España. Además, las malas cosechas y la peste asolan el Imperio. El Emperador filósofo se prodiga con admirable espíritu de sacrificio; pero comete el error de dejarle el Imperio a su hijo Lucio Aurelio Cómodo (180-192), de tendencias excéntricas y autocráticas. Se rompe así el equilibrio entre el ejército, la aristocracia y la plebe personalizado en el emperador y Cómodo es asesinado, con lo que se reanuda la misma anarquía que se había producido en el 68-69 tras la muerte de Nerón. Los problemas de la institución imperial vuelven a su punto de partida, pero agravados por el desgaste de fuerzas que se había ido produciendo entre tanto.

A lo largo de todo este período histórico, los emperadores antoninos y sus intelectuales se esfuerzan en demostrar la necesidad de un orden imperial que realice en el plano político el orden establecido por la naturaleza en el plano cósmico, tratando de crear un conformismo favorable al dominio romano, y sirviéndose para

ello sobre todo de la filosofía estoica como cobertura ideológica. El intento da buen resultado, al menos temporalmente, y a veces logra resultados brillantes. Marco Aurelio, estoico convencido, como se desprende de sus *Soliloquios,* es el representante más destacado de esta tendencia.

Queda, sin embargo, espacio para la contestación doctrinal y política en el ámbito mismo del paganismo: es lo que ocurre con el movimiento filosófico-religioso del neopitagorismo[3] y la segunda sofística, de la que Luciano de Samosata es buen representante; pero sobre todo con la gran difusión que alcanzan las ciencias ocultas, que van sustituyendo gradualmente en amplios sectores de la opinión pública a las religiones y filosofías oficiales, minando el conformismo cultural y la misma legalidad. Por otro lado, las corrientes culturales propias de la clase dirigente –el estoicismo y el platonismo medio– ofrecen escasos instrumentos de justificación, como revela, por ejemplo, el pesimismo sustancial del mismo Marco Aurelio. Han pasado ya los tiempos de la serenidad clásica, lo que se manifiesta claramente en el terreno artístico: aparece un barroquismo incipiente en la arquitectura –por ejemplo, en la reconstrucción que hace Adriano del panteón de Agripa, realizada entre el 119 y el 128, se muestra ya claramente el abandono del ritmo clásico– y en la escultura (por ejemplo en la columna de Marco Aurelio en Roma, construida entre el 180 y el 193), y se usa un colorido de tipo helenístico en el retrato, en la pintura y en el mosaico –de lo cual se pueden hallar numerosos testimonios en Ostia, que en esta época alcanza su máximo florecimiento–.

2. Polémicas y tensiones entre paganos, judíos y cristianos

La oposición de los judíos frente a los romanos, que no había podido ahogarse enteramente con la destrucción de Jerusalén en el año 70, vuelve a manifestarse entre el 115 y el 117, con rebeliones en Cirenaica, Egipto y Chipre, y sobre todo entre el 132 y el 135, con sublevaciones todavía más violentas en Palestina, en contra de la iniciativa del emperador Adriano de construir una ciudad pagana, Aelia Capitolina, sobre las ruinas de Jerusalén. En todos los casos se impondrán las fuerzas romanas, pero será a precio de feroces luchas y con resultados sangrientos.

La novedad está sin embargo en el inicio de la polémica entre paganos y cristianos. El primero en plantear la cuestión será Plinio

el Joven, durante el reinado de Trajano. Ejerciendo el cargo de procónsul en Bitinia, se encuentra con que ha de procesar a ciertas personas acusadas simplemente de ser cristianas. Él sabe que los cristianos deben ser perseguidos –es la huella dejada por las persecuciones de Nerón y Domiciano–; pero no sabe cómo comportarse en cuanto al procedimiento y la sustancia del proceso. No obstante, sigue con ellos el camino usual: los interroga y condena en caso de pertinacia. Como le quedan ciertas dudas, le escribe al Emperador en el año 112[4], confesando su ignorancia («no sé exactamente qué se debe castigar e indagar, ni hasta dónde») sobre la sustancia misma de la cuestión («si se debe castigar el nombre mismo de cristiano, aunque no haya crímenes, o los crímenes que se añaden al nombre»). La respuesta de Trajano refleja no sólo las anomalías típicas del derecho penal romano, sino también la incertidumbre ante un fenómeno nuevo –el delito de opinión–, que se salía totalmente de las categorías ordinarias: «No se puede establecer –escribe el Emperador– una regla general, que sea como una fórmula fija. No hace falta buscarlos. Si son denunciados y convictos de delito, deben ser castigados; pero con la siguiente restricción: quien niegue ser cristiano y lo pruebe de hecho adorando a nuestros dioses, podrá obtener el perdón por su arrepentimiento, aunque su pasado sea sospechoso. Las denuncias anónimas no deben tener valor alguno en ningún tipo de acusación, porque constituyen un ejemplo deplorable e indigno de nuestro tiempo».

Hacia el año 128, Adriano vuelve a insistir sustancialmente en los mismos criterios, en un rescripto que le dirige al procónsul de Asia Minucio Fundano[5], aunque añadiendo que la condena ha de referirse a algún delito concreto: «Si alguno acusa a los cristianos y demuestra que obran en algo contra las leyes, determina la pena conforme a la gravedad del delito». También aquí, a falta de conceptos jurídicos precisos, se apela a la consideración de «cada caso». Existe otra carta bastante más favorable a los cristianos, que suele atribuirse a Antonino Pío y está dirigida a una asamblea federal de Asia[6]; pero no refleja la situación real y hay que considerarla enteramente apócrifa.

La actitud de las autoridades imperiales con respecto a los cristianos se va precisando a medida que crece la polémica, que va aclarando cada vez más los términos de la cuestión. En torno a la mitad del siglo II, se van acumulando las recriminaciones de

Epicteto, Frontón de Cirta, Elio Arístides y el filósofo cínico Crescente, hasta llegar a la opinión personal que da Marco Aurelio sobre los cristianos, de quienes destaca desdeñosamente «la obstinación de su voluntad»[7], y a la sátira que les hace Luciano de Samosata[8], que se burla de los dos aspectos que más impresión causaban en los paganos: el amor fraterno y el desprecio a la muerte.

A finales del reinado de Marco Aurelio, en un momento particularmente difícil para el conjunto del Imperio, el platónico Celso, en una obra titulada *Discurso de la verdad*[9], hace un ataque en toda regla. Empieza recogiendo las críticas judías al cristianismo y luego él mismo critica tanto a los judíos como a los cristianos, tratando de mostrar lo absurdo de la historia bíblica, de la encarnación de Dios y de la divinidad de Jesucristo, de la vida cristiana y de la resurrección futura, acumulando pruebas y argumentos que han vuelto a repetirse en numerosas ocasiones a lo largo de los siglos. Para concluir, Celso promete la tolerancia imperial a cambio de la ayuda de los cristianos al Imperio amenazado.

El reinado de Cómodo supone en buena medida un período de respiro para los cristianos; en parte porque el emperador tiene tendencias antiaristocráticas y demagógicas, como Calígula y Nerón, y en parte también porque la mujer del emperador, Marcia, simpatiza más o menos abiertamente con el cristianismo[10].

3. Las tentaciones judaizantes y helenizantes del cristianismo en el período de los Antoninos

La respuesta cristiana a la ofensiva pagana en este período de los Antoninos se desarrolla en dos direcciones fundamentales: la primera es de carácter antirracionalista, a veces con una base judaizante; la segunda, de carácter racionalista, desemboca en el antijudaísmo de los marcionitas y en el gnosticismo. La superación y la síntesis de estas dos tendencias espirituales será una tarea laboriosa que irá realizándose a través del testimonio de la vida cristiana, llevado hasta el martirio, y a través de la polémica en profundidad con el judaísmo y con el paganismo, preparando así los fundamentos de la verdadera teología cristiana.

La corriente antirracionalista se refleja en algunos apócrifos de la Biblia, que irán apareciendo precisamente en el período que va de

la muerte de Domiciano a la de Cómodo.

Vienen en primer lugar los *Oráculos sibilinos,* de los que se servían ya desde el siglo II a.C. los judíos alejandrinos, y que ahora reelaboran los cristianos en sentido tanto antipagano como antijudío. Con estilo oscuro, se van acumulando descripciones, apocalipsis y profecías. De los catorce libros de que se compone la colección, el más importante es el octavo, en el que las iniciales de los versos 217-250 forman el acróstico «Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador, Cruz».

En las *Odas de Salomón,* literariamente bastante cercanas a composiciones análogas sacadas a la luz por los descubrimientos de Qumrán, se halla una exaltación del cristianismo aún más explícita, con frecuentes observaciones rigoristas. En ellas se cantan casi todos los momentos más importantes de la vida de Cristo.

Una serie de evangelios apócrifos, utilizados con frecuencia por los judeocristianos, trata de colmar las lagunas de los evangelios canónicos, multiplicando las maravillas y los milagros en la narración de la vida de Cristo. El más sobrio y más cercano sin duda al Nuevo Testamento es el *Evangelio según los Hebreos,* usado por los «nazarenos» en época de san Jerónimo, y considerado por algunos investigadores modernos una reelaboración del texto arameo del evangelio de san Mateo. El *Protoevangelio de Santiago* trata de ensalzar la figura de la Virgen, describiendo su nacimiento, su infancia –con las figuras de Joaquín y Ana–, su matrimonio con José y su perpetua virginidad e incorruptibilidad física, incluso en el momento de dar a luz a Jesús. El *Evangelio de la infancia según Tomás* narra en cambio la infancia de Cristo, haciendo de él un pequeño mago, siempre dispuesto a realizar prodigios.

Por su parte, los escritos atribuidos falsamente a Clemente Romano, conocidos con el nombre de *Pseudoclementinas,* pertenecen al género de los hechos de los apóstoles apócrifos. En ellas se incluyen veinte *Sermones* puestos en boca de san Pedro, de clara entonación judaico-gnóstica, y diez libros de *Recogniciones,* de los que es protagonista Clemente con la ayuda de san Pedro, también estos con fondo ideológico judaizante. Es también importante una carta-apocalipsis de planteamiento judeocristiano, conocida con el nombre de *Epistola Apostolorum,* en la que se refieren presuntas revelaciones de Cristo acerca de las postrimerías.

Dado este florecimiento de escritos fantásticos, no es de extrañar que en el 171-173 aparezca en Frigia un movimiento de carácter

apocalíptico y rigorista como el montanismo. El movimiento, predicado por el neófito Montano, quien se proclama a sí mismo profeta de la inminente venida de la Jerusalén celeste, y por las profetisas Priscila y Maximila, provoca un fanatismo enorme, arrastrando a gran número de cristianos a dejarlo todo y encaminarse hacia una llanura de la Frigia para esperar allí la llegada de la ciudad celeste. Como en otros fenómenos del mismo género, la inquietud social y los anhelos de justicia actúan como causa y efecto a un tiempo de las expectativas milenaristas, que se justifican con ideas religiosas. Como en otros casos, también el montanismo, al no llegar la Jerusalén celeste, se organiza como comunidad profética terrena, especialmente en su zona de origen, dando lugar a un comunismo de vida cada vez más mitigado. Se crea así durante mucho tiempo un problema espinoso, no sólo para las autoridades civiles, sino sobre todo para las otras comunidades cristianas, que se reúnen a discutir sobre el asunto en sínodos locales y provinciales[11], los primeros que se recuerdan desde el Concilio de los apóstoles.

La corriente racionalista pretende ofrecer una respuesta al paganismo político, cultural y religioso, pero no apelando a la herencia judaica o a actitudes carismáticas, sino más bien tratando de hacer más asimilable y comprensible el cristianismo. Esta preocupación da vida a uno de los primeros intentos de hacer teología, que por desgracia queda abortado por el exceso de racionalismo: el gnosticismo cristiano. El planteamiento gnóstico, que es sincretista en el método y doceta en cuanto a la cristología, se encuentra en las dos principales corrientes teológicas en relación con el problema trinitario: el monarquianismo dinámico (o adopcionista) y el monarquianismo modalista (o patripasianista).

También en esta corriente, su primera producción literaria, al parecer, sigue el modelo de la Biblia, expresándose a través de apócrifos. Muestra sobre todo tendencia gnóstica cristiana el *Evangelio de Tomás,* consistente en una colección de ciento veinte dichos de Jesús, «palabras secretas» que en realidad se encuentran también en buena parte en los sinópticos y en otros documentos de la literatura patrística. También el *Evangelio según Pedro,* narración antijudaica en torno a la figura de Pedro, de tono fantástico y con ligeros toques de docetismo en el relato de la pasión, muerte y resurrección de Cristo; los *Hechos de Pedro,* en los que se refiere la disputa de san Pedro con Simón Mago en Roma, y el *Apocalipsis de*

Pedro, en el que se describe el más allá mezclando las tradiciones más dispares. Hay también bastantes textos centrados en la figura de san Pablo: los *Hechos de Pablo,* donde se narran entre otras cosas la historia de Tecla y el martirio del apóstol, y el *Apocalipsis de Pablo,* viaje al más allá semejante al atribuido a Pedro.

El gnosticismo cristiano, sin embargo, cuenta también con algunas figuras intelectuales de gran relieve. Basílides de Alejandría, activo entre el 120 y el 145, se limita a componer una exégesis de los evangelios canónicos. Marción, natural de Sínope, en el Ponto, que trabaja en la comunidad de Roma entre el 139 y el 144, y de la que es expulsado más tarde, sigue moviéndose todavía en el ámbito puramente escriturístico. Le aplica a la Biblia el dualismo teológico, que da como resultado el rechazo de todo el Antiguo Testamento, como obra de un dios severo y vengativo, y la expurgación del Nuevo Testamento, aceptando sólo las partes en que se revela el Dios del amor y del perdón manifestado en Cristo. Con Valentín de Alejandría, que reside también en Roma entre el 136 y el 160 aproximadamente, el gnosticismo llega a su cima en cuanto a la especulación teológica, presentando una visión bastante pormenorizada del mundo de los «eones», bajo el influjo de la filosofía platónica. Entre el 140 y el 145, expone sus doctrinas en el llamado *Evangelio de la verdad.*

En estas elaboraciones exegéticas y teológicas están implicados todos los puntos fundamentales de la revelación cristiana. Este fenómeno es más evidente aún entre los «monarquianos», pensadores cristianos que tratan de ofrecer una primera explicación teológica de la Trinidad, aunque acentuando excesivamente la dimensión unitaria y tergiversando además los datos bíblicos. Entre los años 190 y 195 se manifiesta dentro del monarquianismo la tendencia llamada «modalista», según la cual la Trinidad no está constituida por tres personas divinas, sino simplemente por tres «modos» distintos a través de los cuales se revela el único Dios, es decir, el Padre. El «modalismo» o «patripasianismo» (es el Padre mismo quien ha padecido en la cruz) tiene uno de sus principales representantes en Noeto de Esmirna, y es llevado a Roma por el asiático Práxeas. Por la misma época aparece y llega también a Roma, por obra de Teodoro de Bizancio, el monarquianismo de tendencia «dinamista» o «adopcionista», llamado así porque cree resolver el problema trinitario al concebir a Jesucristo como un mero hombre enriquecido con la *dynamis* (potencia) divina, o

«adoptado» por Dios.

A diferencia del gnosticismo, las corrientes monarquianas reflejan una tendencia racionalista apoyada en fundamentos teológicos arcaicos, que se remontan al monoteísmo judaico. Del mismo modo que algunos movimientos antirracionalistas utilizan temas tomados del sincretismo, el docetismo y el gnosticismo, así también ciertos movimientos racionalistas están en relación con elementos teológicos superados por la revelación cristiana. La autocomprensión eclesial más auténtica tratará de responder a este cúmulo de contradicciones.

4. La autocomprensión eclesial en el período de los Antoninos

La respuesta más válida al paganismo y al judaísmo del siglo II viene de lo que podemos denominar la autocomprensión eclesial en la época de los Antoninos.

El cristianismo se ha extendido ya ampliamente de Oriente a Occidente, está presente ya en casi todos los centros mayores en ambas orillas del Mediterráneo y empieza a penetrar en el interior de las distintas regiones.

4.1. La vida cotidiana de los cristianos del siglo II

Los creyentes, después de haberse sometido a un aprendizaje que empieza ya por entonces a llamarse «catecumenado», ingresan en la comunidad por medio del bautismo, la confirmación y la participación en la comida eucarística. Las comunidades están regidas por obispos, especialmente en los lugares donde los apóstoles han dejado sucesores directos (como es el caso de Jerusalén, Antioquía, Roma, Alejandría o Corinto). En otras comunidades sigue vigente un gobierno de tipo colegial, el «presbiterio», semejante al de las comunidades judías, pero destinado a ser sustituido rápidamente por el llamado episcopado «monárquico».

Sin abandonar para nada sus ocupaciones habituales ni sus lugares de residencia, los cristianos reservan una parte de su tiempo para sus reuniones, especialmente por la noche, entre el último día de una semana y el primero de la siguiente. En tales ocasiones se leen los libros sagrados y se celebra la «fracción del pan». Esto tiene lugar en las llamadas *ecclesiae domesticae,* locales privados que los

dueños de la casa ponen, cuando hace falta, a disposición de sus hermanos. Cuando llega el día del «natalicio» –es decir, el aniversario de la muerte– de algún confesor de la fe, la reunión puede celebrarse directamente junto a la tumba, en el cementerio, que normalmente es privado. En tales ocasiones se lee la «pasión» del mártir, es decir, el relato del proceso y del martirio del confesor de la fe.

A partir de las iglesias domésticas, como es sabido, se desarrollan en muchos casos las llamadas iglesias «titulares», de las que quedan abundantes testimonios especialmente en Roma[12]; así como en los cementerios privados y en los alrededores de las tumbas de los mártires se desarrollaron los primeros camposantos cristianos: unas veces al aire libre y otras bajo tierra, según que el terreno lo permitiera.

En Roma, los cementerios subterráneos recibirán más tarde el nombre de «catacumbas»: algunos de ellos, bastante antiguos, dan testimonio aún de su origen privado –por ejemplo, las catacumbas de Priscila derivan probablemente del cementerio privado de los Acilios, y las catacumbas de Domitila, del de una de las ramas de la *gens* Flavia–. Naturalmente, en los primeros tiempos resultaba bastante normal el que en un mismo cementerio se encontraran juntas tumbas paganas y tumbas cristianas.

Inmersos en la sociedad pagana de su tiempo, aunque distinguiéndose al menos en ciertos momentos y por determinadas estructuras esenciales, los cristianos, desde el exterior, no se diferencian mucho de las numerosas asociaciones privadas que prosperan en la época de los Antoninos, con fines de mutua ayuda económica, social, cultural, religiosa y, de manera particular, funeraria[13].

La fermentación espiritual y el deseo de hacer cosas se muestran muy intensos dentro de las comunidades, transparentando algo de ello al exterior por medio del testimonio de los mártires y las polémicas intelectuales, filosóficas y teológicas. Durante esta época se van recogiendo también oralmente las tradiciones rabínicas en las comunidades judías que habían escapado a la destrucción de Jerusalén: en Yamnia, aproximadamente entre el 100 y el 130, Aquiba ben Joseph agrupa en tratados las *Halakhoth* (tradiciones jurídico-morales), y en Séforis, entre el 150 y el 200, Yehudá Hannasí va estructurando la *Mishná* propiamente dicha, que servirá de base más tarde para el *Talmud.*

4.2. Los Padres «apostólicos» y los primeros apologetas

Esta es la época en que se despliega en la Iglesia la actividad de la segunda generación cristiana, la que sucede a la de los apóstoles. Adquieren relieve ciertas personalidades, encarnando a las principales comunidades: Ignacio, a la de Antioquía; Arístides, a la de Atenas; Papías, a la de Hierápolis, en Frigia; Justino, a las de Palestina; Policarpo, a la de Esmirna. Otros textos anónimos arrojan luz también sobre otras comunidades: la *Didaché,* sobre las de Siria; la *Epístola de Bernabé,* sobre la de Alejandría; *El Pastor,* del presunto Hermas, sobre la de Roma.

San Ignacio, segundo sucesor de san Pedro en la cátedra de Antioquía de Siria, después de Evodio, quizá desde el año 69, es conducido encadenado a Roma en la época de Trajano para ser entregado a la muerte, probablemente en el Coliseo, por ser cristiano. Con ocasión del viaje, Ignacio escribe siete cartas –estas son al menos las que se han conservado–, una de ellas a los cristianos de Roma pidiéndoles que no impidan su martirio. Fuertemente influenciado por las categorías judeocristianas, el obispo de Antioquía expresa, por medio de una teología arcaica pero penetrante, realista y conmovedora, su fe en la concreción de la encarnación, en la unidad de la Iglesia –a la que por primera vez se llama *católica*– y en la belleza del testimonio cristiano llevado hasta el heroísmo y el derramamiento de la sangre. Ignacio, en efecto, llega al martirio, probablemente despedazado por las fieras, como él mismo deseaba. Se puede fijar la fecha: el 17 de octubre del año 110.

Arístides, filósofo de Atenas, es uno de los primeros defensores del cristianismo. En su *Apología,* hallada en 1889 en una traducción siríaca, contrapone a la raza de los bárbaros, a la de los griegos y a la de los judíos una cuarta raza superior a estas espiritualmente: la de los cristianos. Naturalmente no se trata de racismo. Arístides quiere sólo expresar la autocomprensión cristiana, reconociéndola en un pueblo que se distingue de los otros sólo por razones de carácter espiritual, tanto desde el punto de vista teológico –idea exacta de Dios–, como desde el punto de vista moral –pureza de costumbres–.

Papías, obispo de Hierápolis, es autor de una *Explicación de sentencias del Señor,* de la que sólo se conservan unos cuantos fragmentos. Esta obra, aunque fue considerada por los antiguos de

poco rigor desde el punto de vista teológico, es un testimonio de la viva preocupación de los primeros cristianos por indagar el origen y consistencia de los escritos bíblicos, de manera que su autor puede ser considerado como uno de los primeros exegetas de la historia de la Iglesia. El libro, publicado en torno al 130, refleja por eso un aspecto de importancia no secundaria cuando se trata de reconstruir los intereses y actitudes de la segunda generación cristiana.

Policarpo, obispo de Esmirna, es discípulo del apóstol Juan y luego de Ignacio de Antioquía. De él sólo nos queda una breve *Carta* dirigida a los cristianos de Filipos, que acompañaba el envío de una copia de las cartas de Ignacio, exhortando a sus destinatarios a la práctica de la fe y a la obediencia a los presbíteros y diáconos. Sin embargo, la figura de este obispo se destaca de manera notable sobre todo por dos circunstancias ligadas ambas al año 155: su viaje a Roma para tratar con el papa Aniceto sobre el problema de la fecha de la festividad pascual y, muy especialmente, el martirio que sufrió a su vuelta a Esmirna, espléndidamente descrito en el *Martirio de Policarpo,* la más antigua de las actas martiriales que ha llegado hasta nosotros, que se presenta en forma de carta, enviada por la Iglesia de Esmirna a la de Filomelion, en Frigia. En el documento aparece claramente no sólo la grandeza moral del obispo mártir, sino también, una vez más, la teología del martirio entendido como verdadero acto sacrificial redentor, a imitación de Cristo.

Justino, oriundo de Palestina, es sin embargo la figura más característica del intelectual y testigo cristiano del siglo II. En un siglo de «sofistas» ambulantes, también él enseña una filosofía, pero la única verdadera, es decir, el cristianismo. En un siglo de «sofistas» taumaturgos, también él es un testigo de lo sobrenatural, pero a través del martirio por su fe. Es un convertido del paganismo y llega al cristianismo después de haber frecuentado las enseñanzas de los estoicos, los peripatéticos y los pitagóricos. Acaba instalándose en Roma, donde abre una escuela. Nos han quedado tres obras como fruto de su actividad intelectual: una *Apología,* que se remonta al año 150 y está dirigida al emperador Antonino Pío, con el fin de justificar la doctrina, la moral y el culto del cristianismo; una segunda *Apología* más breve, que se puede fechar en el 156, dirigida al senado romano, con intención de defender a ciertos cristianos y refutar las acusaciones del filósofo cínico Crescente, y, por último, el *Diálogo con Trifón,* sabio judío, donde se encuentra la descripción del itinerario espiritual de Justino y una

defensa del cristianismo como religión definitiva, monoteísta y universal. En todas estas obras, el filósofo cristiano se esfuerza en esbozar una verdadera visión teológica. En su segunda *Apología* llega incluso a enunciar el principio de que el cristianismo es el germen de todos los aspectos positivos de la historia humana (el principio del *logos spermatikós),* justificando cuanto hay de bueno no sólo en el judaísmo sino también en el paganismo. A pesar de esta actitud apologética conciliadora e irenista, Justino, tras ser denunciado y procesado, muere decapitado el año 165, como se narra en el *Martirio de Justino y sus compañeros,* que se remonta a la misma época.

La Siria cristiana de estos decenios, presente ya a través de la figura de Ignacio, se muestra también de manera extremadamente sugerente en la pequeña obra anónima titulada *Doctrina del Señor a las naciones por medio de los doce apóstoles* (más brevemente *Didaché,* es decir, «doctrina» o «enseñanza»), que se descubrió en 1875 en una biblioteca de Jerusalén. Se trata en realidad de una recopilación de normas morales –partiendo de la doctrina de «los dos caminos», el del bien y el del mal–, de normas litúrgicas y de disposiciones disciplinares, con una exhortación final de tipo apocalíptico. Es una especie de «filotea» para uso de una pequeña comunidad cristiana del siglo II –según algunos estudiosos el texto se remontaría a la época de los apóstoles– y presenta un fuerte colorido arcaico y una teología típicamente judeocristiana.

Bien distintas son las preocupaciones que constituyen el fondo de la llamada *Carta de Bernabé,* que se remonta aproximadamente al 140 y está escrita en un ambiente de cristianos alejandrinos procedentes del paganismo. En ella, además de consideraciones morales basadas también en el principio de «los dos caminos», se halla un intento de interpretación alegórica de los preceptos del Antiguo Testamento, con objeto de demostrar la inconsistencia de la normativa judaica y para exaltar la centralidad de la figura de Cristo en la historia de la salvación.

El alegorismo, método de exégesis bíblica que permite a los primeros cristianos liberarse de las estrecheces del judaísmo rabínico, se encuentra también, y de manera bastante más notable y complicada, en la obra titulada *El Pastor.* Se trata de un verdadero apocalipsis apócrifo, en el que el autor, que dice llamarse Hermas[14], presenta una serie de cinco visiones, doce mandamientos y diez comparaciones, con los que se pretende provocar un examen de

conciencia personal y colectivo, sosteniendo la necesidad de una segunda y definitiva conversión, después de la realizada en el momento del bautismo. A través de esta obra farragosa, aunque, a su manera, sugestiva para el pueblo, se dibuja en escorzo el drama de la segunda generación cristiana en una ciudad babilónica como Roma: el drama del pecado después del bautismo y la necesidad de una nueva penitencia y de una nueva conversión. La teología de Hermas es la teología de la misericordia del «buen Pastor» a través de la Iglesia.

Roma, por otra parte, constituye por este tiempo un punto de referencia para todos los cristianos. En la época del papa Aniceto (155-166 ca.), llegan a Roma o están en ella Policarpo y Justino, como ya hemos visto. Y llega también el judeocristiano Hegesipo, con el fin de aprender allí la verdadera doctrina por medio de la *«didaché»,* es decir, por medio de la transmisión de la misma a través de la sucesión de los apóstoles. En torno al 160, Hegesipo puede verificar con sus propios ojos la lista de los obispos sucesores de Pedro. Por estos mismos años, en Roma también, se construyen dos sencillísimos monumentos conmemorativos sobre las tumbas de Pedro y de Pablo, conocidos con el nombre de «trofeos»[15]. Signos todos ellos claros e inequívocos de que la autocomprensión cristiana, durante estos años, va consolidándose cada vez más en torno a la herencia apostólica.

Durante la década de los setenta de este siglo II, al ir desapareciendo los discípulos inmediatos de los apóstoles, entra en escena la tercera generación cristiana. Hegesipo, de vuelta en su patria, probablemente en Palestina, escribe el año 180 sus *Memorias* –de las que sólo se conservan fragmentos–, con el fin de oponer la tradición apostólica a las herejías, sobre todo las gnósticas. Por los mismos años vuelve también de Roma a su patria el sirio Taciano, discípulo de Justino, «filósofo bárbaro» como él mismo se denomina. En él, que irá pasando gradualmente a la herejía en forma de un gnosticismo rigorista, el elemento de la «barbarie» va prevaleciendo cada vez más sobre el elemento de la «filosofía». Testigo de ello es su obra *Discurso a los griegos,* que se remonta aproximadamente al año 165, y en la que la superioridad y la antigüedad del cristianismo se presentan con acentos ásperos y violentos, muy distintos de los de Justino. Y testigo de ello es también, en cierto sentido, otra obra suya, el *Diatessaron,* que se remonta aproximadamente al 172, en el que se funden los cuatro

evangelios en un único relato, elaborado con cierta libertad, acaso excesiva –en cualquier caso, el texto original se ha perdido–.

Oriente sigue siendo la cuna del cristianismo y posee aún, y conservará durante mucho tiempo, la iniciativa. El primer soberano cristiano, Abgar IX (179-216 ca.), es rey de Edesa, la ciudad de donde parte y adonde acaba volviendo Taciano. Y aunque la conversión de este rey al cristianismo haya sido puesta recientemente en duda, sigue siendo indiscutible que la Siria oriental aparece desde muy pronto poblada de comunidades cristianas.

No obstante, el cuadro del mundo cristiano en esta segunda mitad del siglo revela un movimiento que va de Oriente a Occidente, y se expresa en la gran personalidad de Ireneo y, una vez más, en el centro apostólico de Roma.

Antioquía, en la Siria occidental, está presente con su obispo Teófilo; Sardes, con su obispo Melitón; Atenas, con el «filósofo cristiano» Atenágoras; Corinto, con su obispo Dionisio; Alejandría, a través del misterioso autor de la *Carta a Diogneto;* la pequeña comunidad de Escili, en Numidia, con el martirio de seis de sus fieles, y finalmente, Lyon, en la Galia, con algunos mártires y con su presbítero, más tarde obispo, Ireneo. Teselas todas que van formando un mosaico en el que se revela cada vez con más claridad una imagen coherente y orgánica.

Teófilo, obispo de Antioquía, en la única obra que nos ha quedado de él, su apología *A Autólico,* que puede datarse hacia el año 180, completa teológicamente a Justino. Este había hablado de *logos spermatikós* (Verbo seminal), y Teófilo, para explicarle a su amigo pagano Autólico el modo de proceder de Dios, no sólo habla por primera vez de *triás* (trinidad), sino también de *logos endiáthetos* (el Verbo inmanente en la Trinidad divina) y *logos prophorikós* (el Verbo que sale de sí en el momento de la creación), tomando ambas nociones de la filosofía estoica y adaptándolas al cristianismo. Teófilo ciertamente, como Taciano, y a diferencia de Justino, no es irenista en su visión de los paganos, a los que echa en cara un buen número de faltas; sin embargo, de hecho, se sirve de la cultura griega, contribuyendo a la elaboración de una cultura cristiana.

Son numerosos en cambio los elementos de conciliación que se encuentran en la obra de Melitón, obispo de Sardes, autor de una *Homilía pascual* (descubierta en 1940) y sobre todo de una *Apología* dirigida a Marco Aurelio, ambos textos redactados en torno al 170.

En los fragmentos que quedan de esta última obra se descubre una teoría de las relaciones entre el Estado y la Iglesia sobre bases amistosas; teoría que irá prosperando cada vez más a pesar de las persecuciones.

Pero la confianza en la fuerza de la razón, de la cultura y del sentido común es evidente sobre todo en Atenágoras de Atenas, de quien se conservan dos obras: *Legación en favor de los cristianos* (apología dirigida a Marco Aurelio y a Cómodo) y *Sobre la resurrección de los muertos,* textos ambos que pueden fecharse en torno al 177. Atenágoras, al defender a los cristianos de la acusación de ateísmo, al demostrar la unicidad de Dios en contra del politeísmo, y al mostrar la conveniencia y necesidad de la resurrección, es cristiano, pero es también profundamente filósofo. Su confianza en Dios, en la razón y en el hombre se expresa literariamente a través de un estilo refinado y armonioso, persuasivo y atrayente.

En un nivel semejante en cuanto a su actitud, contenido y estilo, se sitúa la *Carta a Diogneto,* procedente con gran probabilidad de Alejandría, y que puede datarse alrededor del 180, aunque no se descubrió hasta 1870. El anónimo autor de esta carta dirigida al pagano Diogneto, justificando las ideas y el testimonio de los cristianos, y comparando su presencia en el mundo con la presencia del alma en el cuerpo, esboza una verdadera teología de las realidades terrenas, que ha sido justamente muy apreciada, especialmente desde el Vaticano II y la constitución sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo *Gaudium et spes,* en la que se cita con frecuencia este documento del siglo II.

Dos documentos, en cambio, describen una situación de crisis y sufrimiento: las *Actas de los mártires escilitanos,* que fueron condenados a muerte en Cartago el 17 de julio del 180, y la *Carta de las Iglesias de Lyon y de Vienne* a las Iglesias de Asia y Frigia sobre la persecución desencadenada en Lyon entre el 177 y el 178. El primero de estos documentos es un verdadero documento de archivo, es decir, el acta del interrogatorio a que fueron sometidos los mártires, con el anuncio de la condena y una pequeña doxología final añadida posteriormente. El segundo documento, recogido en buena parte por Eusebio en su *Historia eclesiástica* (5,1-2), presenta una forma más elaborada, haciendo una descripción muy lograda de los gozos y dolores, de las victorias y fracasos espirituales, de aquellos creyentes llamados a testimoniar su fe.

En Lyon se encuentra también Ireneo, una de las personalidades más características de la tercera generación cristiana. Había nacido en la región de Esmirna, fue discípulo de Policarpo y, habiendo emigrado del Asia Menor a Lyon, se hace sacerdote en esta comunidad. Durante la época de la persecución es enviado a Roma, junto al papa Eleuterio, con el fin de recoger información sobre la nueva herejía denominada montanismo. De vuelta en Lyon, es elegido obispo y escribe varias obras explicando la verdadera doctrina en contra de los herejes, en particular contra lo gnósticos; pero interesándose al mismo tiempo en el mantenimiento de la paz en la Iglesia, hasta el punto de intervenir ante el papa Víctor con ocasión del recrudecimiento de la polémica sobre la fecha de la fiesta de la pascua.

De Ireneo nos han quedado dos obras, que hacen de él, en cierto sentido, el fundador de la teología dogmática. La primera se titula *Desenmascaramiento y refutación de la falsa gnosis* –conocida generalmente como *Adversus haereses*–. En ella se hace una presentación detallada de los sistemas gnósticos, oponiéndoles una presentación del sistema teológico católico y una refutación de las herejías basada en argumentos racionales, tradicionales y bíblicos. La segunda obra, que lleva por título *Demostración de la predicación apostólica,* y fue descubierta en 1904, es de carácter más popular y comprende una parte teológica y otra cristológica. Ambas obras se compusieron entre el 180 y el 198.

La teología de Ireneo, que está sólidamente basada en la Escritura y en la tradición eclesial[16], es claramente de controversia. Al gnosticismo, o mejor, a la «falsa gnosis», Ireneo le opone el catolicismo, es decir, la verdadera gnosis, el verdadero conocimiento basado en la fe. Retomando el tema paulino de la «recapitulación» como elemento sobre el que se apoya la historia de la salvación, describe un sistema de recapitulación antignóstica. Frente al dualismo gnóstico, que afirma la existencia de dos dioses –uno del bien y otro del mal–, de dos humanidades y de dos historias, contrapone el carácter orgánico del catolicismo, que reconoce a un solo Dios, una sola humanidad y una única historia de la salvación. Frente al docetismo gnóstico, bien exegético, bien cristológico, bien sacramental y eclesiológico, contrapone el realismo católico, que admite una sola Biblia, un solo Cristo, Dios y hombre, y una sola Iglesia como nueva creación. Frente al fatalismo gnóstico, la salvación católica basada en la pedagogía divina y en la

docilidad del hombre. Y en este cuadro, la Virgen desempeña el papel de nueva Eva, al lado del nuevo Adán que es Cristo.

El testimonio de Ireneo es de gran importancia. En él confluyen Oriente (Esmirna, Policarpo y, a través de Policarpo, Ignacio y el apóstol Juan) y Occidente (Lyon y las Iglesias de la Galia), la controversia y la práctica pastoral, la tradición y la elaboración teológica. Pero Ireneo llama sobre todo la atención acerca de la importancia de la sede de Roma cuando está finalizando el siglo II. El obispo Dionisio de Corinto, según testimonio de Eusebio[17], tiene palabras de mucho elogio hacia la caridad testimoniada para con las otras Iglesias por el papa Sotero (166-175 ca). El mismo Ireneo está en relación directa con dos papas: el papa Eleuterio (175-189 ca.) y el papa Víctor I (189-199 ca). En los momentos más difíciles de la vida de la Iglesia, ya en el siglo II, solía mirarse hacia Roma.

Notas al capítulo

[1] El año 99 llega a Trajano una embajada del reino indio de Kushana, y el 116 llega una expedición de mercaderes romanos a la China occidental por vía marítima.

[2] El *consilium principis* regulaba el gobierno central y el *edictum perpetuum* la actividad de los pretores, es decir, el gobierno local.

[3] A esta época se remonta la basílica subterránea de «Porta Maggiore», en Roma, que quizá sea neopitagórica.

[4] Cf Plinio el Joven, *Cartas,* 10,96-97.

[5] Cf Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica,* 4,9.

[6] Cf ib, 4,13.

[7] Cf *Soliloquios,* 11,3.

[8] Cf *La muerte de Peregrino.*

[9] Se conservan largos fragmentos en la refutación que de ella escribió Orígenes el año 248, que lleva por título *Contra Celso.*

[10] Hipólito de Roma, *Refutación de todas las herejías,* 9,12; Eusebio de Cesarea, *o.c.,* 5,21.

[11] Cf Eusebio de Cesarea, *o.c.,* 5,14-19.

[12] Lo de «titulares» puede venir precisamente del hecho de que fueran casas privadas, es decir, con el «título» del propietario en la puerta de entrada; o bien, como piensan otros, del hecho de que se albergase en ellas un altar, es decir, un *titulus,* como ocurre con Jacob en Gén 28,18.

[13] Es el caso de la *schola* de Trajano en Ostia, que se remonta al 140-150 d.C., y fue sede del colegio de los *fabri navales* y de sus familias.

[14] Por otras fuentes, como el llamado *Fragmento muratoriano,* venimos a saber que se trataría del hermano del papa Pío I, cuyo pontificado se extiende desde el 140 al 155, aproximadamente.

[15] El construido sobre la tumba de Pedro ha sido hallado en el curso de recientes excavaciones debajo de la basílica.

[16] Cf *Adversus haereses,* 3,3; Ireneo vuelve a tratar el tema de la sucesión apostólica romana, a la que ya había aludido Hegesipo, como principio normativo de la fe.

[17] Eusebio de Cesarea, *o.c.,* 4,23.

6. El Imperio romano en la antigüedad tardía (193-284)

Con el asesinato de Cómodo, el 31 de diciembre del 192, las tres fuerzas esenciales del Imperio romano –esto es, la aristocracia terrateniente de los senadores y comercial de los caballeros, la fuerza de choque de la plebe y el ejército–, que estaban equilibradas, reguladas y personificadas en la figura del emperador, parecen «salir de permiso» de sus cuarteles dando origen a una nueva estructuración social que hace entrar al mundo clásico en un definitivo proceso de transformación: se trata de la Antigüedad tardía.

Quien obtuvo la mejor parte, como era fácilmente previsible, fue el ejército. Fracasado el intento del senado y de los pretorianos de imponer dos de sus candidatos (Elvio Pertinaz y Didio Juliano), se convierte en emperador el legado de la Panonia, el oriundo africano Septimio Severo. Con este general comienza la militarización del Imperio.

1. El «día más largo» del Imperio romano: crisis, militarismo y sincretismo

El fenómeno del «Imperio uniformado» no consiste sólo en que los soldados gocen de mayores privilegios y tengan peso directamente en las decisiones, sino sobre todo en la tendencia, cada vez más acentuada, a convertir en forzosas las contribuciones públicas, antes voluntarias, que recaen sobre las clases dirigentes, y a imponer gravámenes cada vez mayores a los «colegios», a las corporaciones y a las asociaciones populares. Es decir, se inicia una especie de centralismo estatal, que se considera necesario para hacer frente a la presión de los bárbaros en el exterior y a la escasez de recursos en el interior; centralismo que se transforma fácilmente en intolerancia y autoritarismo cada vez que se pone enfrente una fuerza económica, social, política o cultural no fácil de asimilar.

Habiendo fracasado el sistema de los emperadores adoptivos, Septimio Severo trata de instaurar una nueva dinastía. A su muerte, ocurrida el 4 de febrero del 211, lo suceden como emperadores sus hijos Caracalla y Geta –este último es asesinado por su hermano

mayor un año después–. Asesinado también Caracalla en el año 217, y tras el breve paréntesis de Macrino, sube al trono un sobrino segundo de Caracalla, Heliogábalo, y tras él, después de haber sido también asesinado, su primo carnal Alejandro Severo, el año 222. Pero en realidad las idas y venidas de palacio están dominadas por cuatro mujeres, estrechamente emparentadas entre sí: Julia Domna, mujer de Septimio Severo y madre de Caracalla y Geta; Julia Maesa, hermana de Julia Domna y madre de Soemia y Mamea, madres estas a su vez de Heliogábalo y de Alejandro Severo, respectivamente. Estas mujeres, todas de origen sirio, comprendiendo con perspicacia las necesidades y las tendencias de su tiempo, llevan a la cima del Estado una religiosidad de tipo sincretista, que unas veces favorece y otras obstaculiza la tendencia militarista del momento.

La dinastía de los Severos acaba el 19 de marzo del 235 al ser asesinado en Maguncia el joven emperador junto con su madre. La amenaza de los bárbaros en las fronteras, la incertidumbre del soberano, la insufrible tutela materna, la intranquilidad reinante entre las tropas, la hostilidad frente a un príncipe favorable a la aristocracia senatorial: todos estos elementos convergentes determinan, después de la habitual anarquía transitoria, la subida al trono de Maximino, a quien se da el sobrenombre del Tracio, perfecto ejemplo de emperador que se hace a sí mismo partiendo de lo más bajo, que era además de origen bárbaro.

La política de Maximino tiende en realidad a hacer la disciplina más rígida en todos los sentidos, acentuando el autoritarismo militar, hasta encontrarse con el tradicionalismo más reaccionario. Pero esta actitud no basta para asegurar el éxito: las clases dirigentes, los propietarios, y especialmente los latifundistas de África septentrional, que desconfían del advenedizo, organizan ejércitos privados y pasan a la rebelión abierta. Una ciudad como Aquileya le cierra las puertas en la cara, impidiéndole la entrada en Italia. Ante un enfrentamiento tan radical por parte tanto de las fuerzas campesinas como de las fuerzas urbanas, que no podían soportar el yugo militar, Maximino es asesinado por sus propios soldados el 1 de mayo del 238. Al mismo tiempo los godos están invadiendo las regiones del Danubio, y el reino de los partos se recupera una vez que la dinastía sasánida (224-651) ha sustituido a la arsácida.

Entre el 238 y el 244 la desintegración de las fuerzas del Imperio

se muestra con el máximo de dramatismo. Los emperadores Gordiano I, Gordiano II, Pupieno, Balbino y Gordiano III, todos ellos procedentes de la aristocracia senatorial y de la nobleza latifundista, son eliminados sistemáticamente por las legiones, frustrando así el tenaz empeño del senado de volver a tomar la iniciativa política. El ejército, por su parte, consigue poner nuevamente el Imperio en manos de un bárbaro, Filipo el Árabe; pero es puesto en jaque por el partido senatorial cuando las legiones de la Mesia proclaman emperador a su general Mesio Decio, de origen ilirio pero de extracción senatorial y de tendencia conservadora. Ambos se enfrentan a las puertas de Verona, donde Filipo es asesinado (septiembre-octubre del 249).

Con Decio la crisis se agudiza y la intolerancia por parte de las clases dirigentes llega al colmo. El territorio del Imperio es recorrido por hordas godas, que el 250 llegan incluso a ocupar Filipópolis, en la Tracia. La población está angustiada por las interminables luchas, por la escasez y el mortífero recrudecimiento de la peste. En medio de esta situación, el autoritarismo abandona la política sincretista de los Severos y adopta las maneras expeditivas y militaristas de Maximino el Tracio: Decio ordena a todos los ciudadanos del Imperio sacrificar a los dioses en presencia de las autoridades, obteniendo así el correspondiente certificado. La maniobra tiene por objeto golpear sobre todo al cristianismo, pero también a las otras religiones disidentes, tratando de restablecer un conformismo religioso, político y social que en estos momentos está ya bastante deteriorado. La iniciativa resulta un éxito, pero sólo sobre el papel, como era previsible. Las defecciones entre los cristianos no faltan, pero son temporales y se deben al temor a las sanciones legales por parte de las autoridades imperiales. Después, todo vuelve a quedar más o menos como estaba. Decio muere en octubre del 251 luchando contra los godos en Abricium, en la Tracia. También él había fracasado por falta de una visión orgánica de los problemas del Imperio, que no podían resolverse por un puro acto de autoridad.

Entre el 251 y el 253 vuelve a iniciarse la pugna entre los pretendientes al trono. Se lo disputan, por una parte, Trebonio Galo y su hijo Volusiano, y por otra, Emiliano; hasta que finalmente se hace con él un tercero, Licinio Valeriano, antiguo colaborador de Decio. Como solía ocurrir, los tres primeros son asesinados por sus propias tropas cuando se vislumbra el éxito del recién llegado.

Valeriano, junto a su hijo Galieno, asociado al imperio, se encuentra el camino libre, contando además con el apoyo del senado.

Con Valeriano, la crisis del Imperio toca realmente fondo. El 254 los marcomanos invaden Panonia y llegan hasta Ravena; el 256 los partos conquistan Antioquía; el 257-258 los godos recorren y saquean Asia Menor; el 258 los francos atacan por la Galia. El emperador, que encuentra tiempo todavía para iniciar una nueva persecución contra los cristianos, tiene que correr a tapar las grietas más vistosas; pero, por primera vez en un emperador romano, es vencido en Edesa por los partos y hecho prisionero, situación en la que permanece hasta su muerte, después de soportar las humillaciones a que lo someten sus enemigos.

Galieno, que queda como emperador único el año 259, es capaz de remontar la cuesta gracias a su clarividencia, que le hace anticipar la solución que más tarde darán Diocleciano y Constantino, dando holgura y respiro a las fuerzas sociales emergentes. Vuelve a la tolerancia religiosa, con un edicto de restitución en favor de los cristianos. Concede mayores poderes a los miembros del orden ecuestre, es decir, a los oficiales y burócratas de carrera, confiándoles el mando de las legiones y el gobierno de las provincias. Agiliza la estructura del ejército, creando destacamentos móviles capaces de acudir en el momento oportuno a los lugares de peligro. Por último, frente a la fragmentación del Imperio, Galieno tolera las autonomías menos peligrosas –el reino gálico de Póstumo y el reino de Palmira, en el que mandaba Odenato–, al tiempo que reprime la infiltración de alemanes y godos, reforzando las fronteras.

Las reformas de Galieno no alcanzan inmediatamente los resultados esperados y el emperador cae en Milán víctima de una conjura militar en marzo del 268. Sin embargo, el pretendiente al trono, Aureolo, es víctima a su vez del último en llegar, Claudio II, por sobrenombre el Gótico, que muere a causa de la peste dos años más tarde. Llega entonces la hora de Aureliano, a quien proclaman emperador las legiones de Panonia en agosto del 270.

Una vez detenidos y expulsados los invasores en Occidente, abandonada Dacia y establecida una frontera más sólida en el Danubio, derribado el imperio autónomo de las Galias y el reino independiente de Zenobia en Palmira, y circundada Roma por una nueva línea de murallas (la «muralla aureliana»), el nuevo emperador trata de resolver la crisis en su raíz, fundiendo el

militarismo y el sincretismo en la religión que él propone e impone a todo el Imperio, la religión más difundida entre los soldados: la religión de Mitra, el culto al «Sol invicto». Aureliano además trata de responder a las exigencias de las clases medias e inferiores, aligerando la carga fiscal por medio del mantenimiento del valor de la moneda de plata, que era la más difundida y la más expuesta a los altibajos del mercado.

Muerto de improviso Aureliano en marzo del 275 mientras preparaba la guerra contra los partos, se abre un nuevo período de inestabilidad, en el que la iniciativa va pasando alternativamente al senado y a las legiones. Se suceden de este modo rápidamente Tácito, Probo, Caro, Carino y Numeriano, hasta que el 17 de septiembre del 284 la aparición en escena de un enérgico militar de carrera, el ilirio Diocleciano, cierra «el día más largo» del Imperio romano. El nuevo emperador, sacando conclusiones de las experiencias y de las reformas de Septimio Severo, Galieno y Valeriano, se dispone a transformar el imperio militarista en un imperio autocrático, apoyado en una red burocrática tupidísima. Se hablará de una nueva era, la *era de Diocleciano.*

2. Rasgos de la cultura del siglo III

En este período histórico de crisis que hemos esbozado brevemente, las líneas de fuerza que lo recorren de un extremo a otro se hacen sensibles, visibles, podría decirse incluso plásticas, a través de las obras de arte y el pensamiento. La angustia producida por la crisis, el dolor y la fatiga vital provocados por todas estas peripecias, se expresan clarísimamente en las actitudes reflejadas en los retratos y en los temas y en el estilo de los bajorrelieves, especialmente de los representados en los sarcófagos, donde aparecen con frecuencia mitos y asuntos relacionados con la caza y la guerra, con la muerte y el heroísmo. Por otra parte, el tema de la angustia va parejo con el del sufrimiento, el desafío, la voluntad de poder y la destrucción; todo se levanta y todo se derriba en el ímpetu de la lucha y de la palingenesia universal. Así, mientras la pintura, la escultura y el mosaico van perdiendo cada vez más la capacidad figurativa clásica, y van cayendo en el colorismo y el impresionismo, la arquitectura, por su parte, deja de producir novedades sustanciales, haciendo progresivamente más macizas y gigantescas, más fantásticas y barrocas, las líneas estructurales anteriores. Es el caso

de los arcos de Septimio Severo en Roma y en Leptis Magna (203), del *Septizodium* a los pies del Palatino (203), de las termas de Caracalla (212-216), del anfiteatro de Thysdrus (en la actualidad El-Gem) en África septentrional, que se remonta aproximadamente a los años 238-244, de la *Puerta negra* de Tréveris (250 ca.), y de los muros aurelianos de Roma (270-282).

La crisis y el militarismo, la situación de angustia y la voluntad de poder, buscan sin embargo un desahogo y una justificación en la ideología del sincretismo, tratando de encontrar un ancla de salvación. Esta es la razón de que, sobre todo en los sarcófagos, los temas de caza y de guerra sean sustituidos a veces por representaciones bucólicas, idílicas y pedagógico-filosóficas. En todo el Imperio romano se intensifica la construcción de antros mitraicos, los centros de culto preferidos por los militares[1], y en la medalla conmemorativa del primer milenario de Roma, el 248, aparece el pastor-salvador acompañado de siete ovejas. Con la construcción en Roma de un templo dedicado al «Sol invictus» el año 274, el sincretismo soteriológico llega a la expresión más alta posible en el paganismo, la henoteísta, y los espíritus parecen encontrar finalmente un lugar de amarre seguro. En el terreno literario y filosófico, la crisis, expresada por el escepticismo de Sexto Empírico y por los cansados continuadores de la segunda sofística y del aristotelismo, se apacigua en las bucólicas visiones de los distintos novelistas que florecen en esta época, se exalta en las reconstrucciones históricas de Dión Casio y de Herodiano y se disciplina en la actividad jurídica de los grandes jurisconsultos, con frecuencia prefectos del pretorio, como Papiniano, Julio Paulo, Ulpiano o Herennio Modestino; pero donde encuentra sobre todo su expresión liberadora es en el neopitagorismo de Filóstrato de Atenas, que presenta al mundo un salvador con la *Vida de Apolonio de Tiana* (205 ca.), y en la última gran filosofía religiosa de la Antigüedad, el neoplatonismo, invención del genio de Plotino. Este había nacido en Licópolis (Egipto) y fue discípulo de Ammono Saccas del 232 al 243. Enseña en Roma entre el 244 y el 270, proyecta con el emperador Galieno la fundación de una ciudad filosófica en la Campania –Platonópolis, siguiendo el modelo de estado de Platón– y le confía a su discípulo Porfirio la publicación de sus obras, destinadas a constituir el último arsenal ideológico contra el cristianismo y, al mismo tiempo, la inspiración de la síntesis agustiniana.

De hecho, cuando Plotino muere en Minturno el año 270, Porfirio está ya trabajando en la compilación de su obra *Contra los cristianos*. El imperio pagano, unificado no sólo de hecho sino también de derecho por la constitución promulgada por Caracalla el 212, se prepara para las reformas decisivas de Diocleciano y para la última y cruenta persecución contra los disidentes. Entre estos, junto a los cristianos, van poco a poco ganando terreno también los maniqueos, seguidores del persa Mani, quien el 242 empieza a predicar la revelación de la verdad última y definitiva, haciendo una combinación de Zaratustra, Buda y Jesús –de manera muy semejante a como más tarde haría Mahoma–, y enseñando una doctrina dualista típicamente gnóstica, con fuertes acentos ascéticos, apostólicos y eclesiológicos. El maniqueísmo, favorecido, o al menos tolerado, por los reyes sasánidas Shahpur (243-273) y Hormizd I (273-274), es combatido en cambio por Bahram I (274-277), favorable al primitivo zoroastrismo como religión nacional persa y desconfiado del universalismo sostenido por la nueva religión. Se le hizo morir el 26 de febrero del 227, a la edad de sesenta y un años; pero el maniqueísmo, expulsado de Persia, fue invadiendo las tierras del Imperio romano.

Otra comunidad disidente, la de los judíos, esparcidos dentro y fuera de las fronteras del Imperio, va consolidándose también en torno a sus propios elementos de identificación. Se inicia por esta época el período de los *amoraim* (200-500 ca.), es decir, de los rabinos que se encargan de codificar las tradiciones orales jurídicas antiguas *(Halakhoth),* primero en la *Mishná* («repetición»), y más tarde, cuando a la *Mishná* se le añada la *Gemará* («complemento»), en el *Talmud* («enseñanza»). Quien inicia la obra, entre el 200 y el 220, es Judá «Hannasí» («el Príncipe»).

3. Intentos de diálogo

Precisamente contra los judíos y los cristianos, en cuanto disidentes peligrosos para el conformismo social y para la tranquilidad del Imperio, se dirige la primera ofensiva del militarismo romano representado por Septimio Severo, después de una paz religiosa de más de veinte años. La situación jurídica, una vez más, como venía ocurriendo, se presenta ambigua, porque sigue sin estar claro si hay que perseguir la disidencia religiosa o no, y si hay que perseguirla por sí misma o por otros motivos. Además, el nuevo emperador, que

es de origen provincial y de tendencia democrática, aun condenando las asociaciones ilícitas, es favorable a los llamados *collegia tenuiorum,* es decir, a las asociaciones populares de distinto tipo, cuya finalidad es encauzar y organizar las iniciativas de solidaridad social y religiosa. El cristianismo, al igual que el judaísmo, aparece en forma de asociaciones de ayuda mutua, y para perseguirlo sería necesario por tanto demostrar su ilicitud[2].

Después de un período inicial de tolerancia, Septimio Severo se decide a tomar disposiciones contra el judaísmo el año 201, y contra el cristianismo el año siguiente; pero la prohibición no afecta a quienes ya son judíos o cristianos, sino a los que quieren pasarse del paganismo al judaísmo y al cristianismo. Ambas asociaciones religiosas no son condenadas en cuanto tales; de lo que se trata es de limitar o impedir definitivamente la expansión que se está produciendo a causa de un proselitismo muy difundido y preocupante[3]. La persecución de Septimio Severo, que se realiza de manera discontinua y desigual hasta el 207 aproximadamente, manifiesta también, por tanto, cierta inseguridad e indecisión de fondo, como se hacía ya patente en la actitud de los emperadores del siglo II.

En estas condiciones, y dada también la escrupulosidad con que ordinariamente los magistrados romanos realizan sus tareas, la tolerancia de hecho es siempre posible. Y es lo que realmente ocurre desde los últimos años del reinado de Septimio Severo hasta acabado el reinado de Alejandro Severo; esto es, desde el 208 hasta el 234. Caracalla, en efecto, que sucedió en el trono a su padre desde el 211 al 217, llega a presentarse como *lacte christiano educatus*[4], aunque ciertamente no como cristiano practicante. Heliogábalo, que sucede a Caracalla tras el breve intervalo de Macrino, y reina del 218 al 222, tiene la pretensión de fundir todas las religiones en una sola, de la que él habría de ser el pontífice máximo[5], aunque trata de conseguir este objetivo por medio de notorias extravagancias. Alejandro Severo, que viene después de él (222-235), aparece en las fuentes como un verdadero amigo de los cristianos. No sólo los tolera y sueña él mismo con una forma de religión sincretista en la que tendría su lugar el mismo Cristo, sino que llega incluso a favorecerlos, como en el caso de una controversia surgida entre la comunidad cristiana de Roma y ciertos taberneros[6].

El idilio sincretista entre la autoridad imperial y el cristianismo

se interrumpe cuando muere Alejandro Severo y su sucesor, Maximino el Tracio (235-238), incluye en sus venganzas personales a los cristianos, considerándolos amigos de Alejandro; aunque persigue de manera especial y casi exclusivamente a los jefes de las distintas comunidades[7]. La tolerancia sin embargo vuelve a ser un hecho bastante pronto, incluso antes de la desaparición de Maximino, y dura hasta finales del 249. Entre los emperadores que se suceden durante este tiempo, Filipo el Árabe adquiere fama de ser «el primer rey romano cristiano»[8], e incluso de haber hecho penitencia pública en Antioquía[9]. En las fuentes paganas oficiales no se observa ciertamente una fisonomía cristiana en Filipo. Pero resulta elocuente el que esta fama fuera posible.

4. La nueva ofensiva anticristiana

El hecho de que a mediados del siglo III se decida una primera persecución general y sistemática contra los cristianos revela hasta qué punto era real el peligro de la cristianización del Imperio por esta época. Si hasta ahora se había aplicado el principio trajánico *conquirendi non sunt,* desde este momento se aplicará el principio contrario: *conquirendi sunt,* y las mismas autoridades proceden de oficio contra los cristianos convictos y confesos. Fracasados todos los intentos de sincretismo, el imperio pagano militarista pasa a la imposición cruenta por medio de la iniciativa del emperador Decio (249-251), llevada a cabo a finales del 249, de ordenar a todos los ciudadanos del Imperio –y por tanto no sólo a los cristianos– que se presenten a las autoridades locales, participen en un sacrificio a los dioses –*supplicatio generalis*– y realicen un acto de culto –comer de la carne sacrificial, hacer una libación o quemar unos granos de incienso–, para obtener así el certificado prescrito. A los reacios se los amenaza con la confiscación de sus bienes, con la cárcel, con la tortura y con la muerte; pero las autoridades tienen sumo empeño en obtener el mayor número posible de adhesiones, por las buenas o por las malas. El objetivo no es hacer mártires, sino, una vez más, crear unanimidad, aunque sea por medio de la coacción, en torno al Imperio; crear un sincretismo de cuartel, algo que parece necesario a los militarismos de todo tipo[10].

A pesar de haberse resuelto la persecución de Decio en una verdadera «victoria pírrica» (muchos certificados, un buen número de apóstatas, y luego todo como al principio), su sucesor Trebonio

Galo vuelve a probar suerte el 253, tomando como excusa el que no hubieran participado los cristianos en una *supplicatio* ordenada con el fin de implorar el cese de la peste en el Imperio. Pero muerto Trebonio Galo en mayo y eliminados los otros pretendientes, Hostiliano, Volusiano y Emiliano, la paz vuelve en junio del 254, cuando suben al trono Valeriano y su hijo Galieno. Dionisio de Alejandría llega a decir que los nuevos emperadores se muestran muy favorables al cristianismo y se rodean de cristianos[11]. Sin embargo, también ahora el idilio dura poco: Macriano, ministro de finanzas de Valeriano y cultivador fanático del sincretismo oriental, logra abrir brecha en el ánimo del emperador, presentándole las Iglesias cristianas como un «estado dentro del estado», inasimilables desde el punto de vista ideológico e incluso peligrosas ya desde el punto de vista material. Por esta razón, en agosto del 257 se proclama un primer edicto de persecución, encaminado a descomponer la organización cristiana (exilio para los jefes cristianos renuentes, prohibición de reunión y de entrada en los cementerios bajo pena de muerte)[12]. Un año después, en agosto del 258, la persecución se hace más encarnizada, acabando sobre todo con la vida de los eclesiásticos y de los laicos más notables[13].

5. El giro final

Cuando la persecución se está haciendo cada vez más cruenta, se produce inesperadamente un giro sensacional: entre finales del 258 y comienzos del 259, Valeriano cae prisionero de los partos y su hijo Galieno, que, por cuenta propia, había estado aplicando los edictos de persecución de manera bastante blanda, no sólo vuelve a introducir la tolerancia de hecho, sino también de derecho, tanto por lo que se refiere a la existencia de los cristianos[14], como por lo que respecta a la capacidad de las Iglesias para poseer bienes materiales[15]. En realidad, lo que hace Galieno, que es un buen militar y sobre todo un buen político y un hombre de cultura, es anticipar unos cuantos años la solución constantiniana, la única capaz de restablecer la solidaridad en torno al imperio vacilante.

Se abre así un nuevo y largo período de paz religiosa, que durará desde el 259-260 hasta comienzos del 303, interrumpido sólo, aunque brevemente y de manera superficial, por una nueva tentativa persecutoria emprendida por Aureliano a comienzos del 275[16]. Por otra parte, tres años antes, este mismo emperador había

contribuido a la paz religiosa de la Iglesia interviniendo –si bien por motivos políticos– contra el obispo de Antioquía, Pablo de Samosata, condenado por sus colegas, y ordenando que «se asignara la casa a aquellos a quienes se la atribuyeran los obispos de Italia y de la ciudad de Roma»[17]. De este modo, paradójicamente, el emperador más empeñado en resolver la crisis unificando el sincretismo religioso y el militarismo político en el culto al «Sol invicto», fue también el primero en intervenir en los asuntos internos de la Iglesia, prescribiendo su unidad en torno a la sede romana. Un siglo antes, Marco Aurelio podía permitirse dedicar a los cristianos sólo unas breves palabras de menosprecio; ahora, la autoridad imperial no puede ignorarlos; más aún, los tolera, los reconoce oficialmente, e incluso les ofrece su poder como garantía.

Notas al capítulo

[1] En Roma, por ejemplo, los que se encuentran debajo de las iglesias de Santa Prisca y de San Clemente, así como los dieciocho que hay en Ostia, todos construidos en esta época.

[2] Cf los textos jurídicos del *Digesto* en C. KIRCH, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae,* Herder, Barcelona 1956, nn. 1012-1013.

[3] Cf ELIO ESPARTIANO, *Historia Augusta. Vida de Septimio Severo,* 17,1.

[4] TERTULIANO, *A Scápula,* 4,8.

[5] ELIO LAMPRIDIO, *Historia Augusta. Vida de Heliogábalo,* 3,5.

[6] Cf ib. *Vida de Alejandro Severo,* 22,4; 29,2; 49,6.

[7] Cf EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica,* 6,28.

[8] JERÓNIMO, *Varones ilustres,* 54.

[9] EUSEBIO DE CESAREA, *o.c.,* 6,34.

[10] Entre las numerosas fuentes, véase sobre todo CIPRIANO, *Sobre los apóstatas,* 7-9; *Carta 55,*9, y EUSEBIO DE CESAREA, *o.c.,* 6,39.

[11] Cf EUSEBIO DE CESAREA, *o.c.,* 7,10.

[12] Cf la carta de Dionisio de Alejandría a Germán en EUSEBIO DE CESAREA, *o.c.,* 7,11.

[13] Cf CIPRIANO, *Cartas,* 80,3.

[14] Cf LACTANCIO, *La muerte de los perseguidores,* 34.

[15] Cf el rescripto imperial reproducido en EUSEBIO DE CESAREA, *o.c.,* 7,13.

[16] Cf ib, 7,30.

[17] Ib.

7. La iglesia en la antigüedad tardía (193-284)

Las comunidades cristianas existentes en el Imperio romano militarista del siglo III son ya comunidades adultas, maduradas en buena medida en su enfrentamiento con el paganismo.

Un fenómeno significativo en esta dirección es que, al contrario de lo que ocurre en el período anterior, va descendiendo sensiblemente el número de obras apócrifas procedentes de la heterodoxia. A la primera mitad del siglo III se remontan los cuatro libros de la llamada *Pistis Sophia,* un conjunto de revelaciones atribuidas a Jesús acerca del origen del universo material, la caída en el pecado y la redención, marcadas todas notoriamente por el dualismo gnóstico. Son también de inspiración gnóstica la *Historia de Andrés* y la *Historia de Juan,* hechos apócrifos de estos dos apóstoles, atribuidos al hereje Leucius o Charinus. Es también gnóstico, aunque anónimo, el presunto *Evangelio de Bartolomé,* en el que se contienen revelaciones de Cristo posteriores a la resurrección, que se remonta aproximadamente al 250.

1. Bases ideológicas y organizativas de la Iglesia en el período de los Severos y de los otros emperadores militares

En el ambiente católico, los pocos apócrifos que se encuentran durante este período son fundamentalmente los llamados *Hechos de Pilato,* compuestos para presentar al procurador romano bajo una luz favorable, disminuyendo su conocimiento de la situación y presentándolo incluso como un testigo de la divinidad de Cristo; la presunta *Correspondencia epistolar entre Abgar V y Cristo,* en la que se atribuye la evangelización del reino de Edesa a una iniciativa del mismo Cristo, por medio de uno de los setenta y dos discípulos, Tadeo o Adeo, y la *Historia de Tomás,* en la que se describe la misión de este apóstol en tierras de India –misión con la cual estarían relacionados los cristianos del Malabar–.

Aunque falta todavía un documento oficial de la Iglesia acerca del canon de los libros sagrados –el primero no aparecerá hasta el sínodo romano del 382, con el llamado *Decreto de Dámaso–,* la opinión pública católica puede discernir ya entre libros sagrados

apócrifos y libros sagrados auténticos. Testimonio de ello es una lista elaborada probablemente por el joven Hipólito Romano hacia el año 200, conocida hoy con el nombre de *Fragmento muratoriano,* debido al nombre de su descubridor, Ludovido Antonio Muratori, quien lo halló en 1740 en un códice ambrosiano del siglo VIII.

En torno al año 200 pueden percibirse también otros dos factores que operan en el mismo sentido, es decir, hacia una definición cada vez más puntual de la fe ortodoxa. En primer lugar, la extensión del episcopado monárquico al frente de todas las Iglesias, en las que se elaboran listas con los nombres de los obispos que han ido sucediéndose en cada una de ellas, comunicándoselas incluso entre sí las sedes más importantes, como se deduce de la actitud y de los testimonios de Hegesipo y de Ireneo de Lyon, así como de la reconstrucción histórica de Eusebio de Cesarea. Y en segundo lugar, la difusión de una fórmula casi acuñada de «símbolo de la fe», en la que se recoge la fe común. Esta fórmula, partiendo de la primitiva afirmación de la fe en Cristo –existente ya alrededor del año 40–, y pasando por la profesión explícita de la fe en Dios Padre y en su Hijo Jesucristo (Cartas de san Pablo, Ireneo), por la profesión trinitaria (Mt 28,19, Justino), y por la profesión de fe en la Trinidad y en la Iglesia (la llamada *Epistola Apostolorum,* escrita entre el 140 y el 170), llega finalmente a la forma conocida como «símbolo romano», en la que se incluyen ocho o nueve artículos y de la que se encuentra un testimonio de hacia el año 200 en *La tradición apostólica,* de Hipólito Romano, como fórmula bautismal.

Este cuadro de la cristiandad en el paso del siglo II al III, en el que vemos a la Iglesia empeñada en cerrar filas en torno a la ortodoxia y en defender su identidad católica, aparece confirmado por el epitafio que hizo esculpir sobre su tumba Abercio, obispo de Hierápolis, capital de la Phrigia Salutaris. En este monumento –descubierto en su lugar de origen por sir William Ramsay en 1882 y conservado actualmente en el Museo cristiano lateranense del Vaticano–, se narra precisamente cómo Abercio, discípulo de Cristo («el pastor casto»), visitó distintas Iglesias del Imperio romano, y especialmente la misma Roma, encontrando en todas partes la misma fe y los mismos sacramentos (el bautismo y la eucaristía), servidos por una «virgen casta» (la Virgen María o la Iglesia).

Es también el período en que las distintas comunidades cristianas establecen sus primeras estructuras materiales básicas: los locales de reunión para los vivos (las *domus ecclesiae)* y los locales de reunión

para los difuntos (las *catacumbas)*.

En el estado actual de las investigaciones, las más antiguas *domus ecclesiae,* es decir, edificios destinados oficialmente al culto por la comunidad –y por tanto no ya *ecclesiae domesticae,* es decir, comunidades albergadas en casas particulares–, son las siguientes: la *domus ecclesiae* descubierta en 1931 en Dura Europos (Mesopotamia), que se remonta, en su forma actual, a los años 232-235[1]; la *domus ecclesiae* establecida desde la primera mitad del siglo III en la casa que donó a la comunidad romana el presbítero Equicio, iglesia que en los siglos IV y V fue dedicada a dos santos confesores, el papa Silvestre I y Martín de Tours; la *domus ecclesiae* que se constituyó probablemente en la *ecclesia domestica* de Clemente, es decir, en una casa de los siglos I-II, de propiedad ciertamente cristiana, que se encuentra en las cercanías de otra casa, de propiedad ciertamente pagana, en la que aproximadamente por el mismo tiempo –a finales del siglo II o principios del III– se daba culto a Mitra, y la *domus ecclesiae* que se estableció probablemente a lo largo del siglo III en la casa que más tarde, en el siglo siguiente, albergaría las tumbas de los santos mártires Juan y Pablo y la basílica que sobre estas tumbas hicieron construir los senadores Bizante y Pammaquio.

Mucho más numerosos son los testimonios que han llegado hasta nosotros de los primeros cementerios cristianos. Tenemos que limitarnos únicamente a las catacumbas romanas que, por otro lado, constituyen casi la totalidad del material de que disponemos y nos es accesible. Como es sabido, las primerísimas tumbas cristianas se encuentran en cementerios paganos –así, por ejemplo, las tumbas de los apóstoles Pedro y Pablo–, y durante mucho tiempo, al menos durante todo el siglo I, esta será la situación ordinaria. A lo largo del siglo II comienzan a formarse, en cambio, ciertas zonas en los cementerios reservadas para los cristianos, aunque todavía cerca de las zonas paganas: en las catacumbas de Domitila son los terrenos de Ampliato y de los Flavios; en las catacumbas de Pretextato, los llamados terrenos de la *coronatio* y de la *spelunca magna;* en las catacumbas de Calixto, los terrenos de Lucina; en las catacumbas de Sebastián, los terrenos llamados de la «piazzuola». Desde finales del siglo II y a lo largo del siglo III se constituyen otros núcleos cristianos: ante todo el primer cementerio oficial de la Iglesia romana, organizado por el diácono Calixto en época del papa Ceferino, con el área ya existente de Lucina y la nueva cripta de los

papas, complejo que se conoce precisamente con el nombre de cementerio de Calixto; el cementerio de Calepodio, en la vía Aurelia, donde el año 222 fue enterrado el papa Calixto; el cementerio de Ponciano, junto a la vía Portuense; los de Comodila y Tecla, junto a la Ostiense; los de Domitila (zona de los Flavios Aurelios) y la Nunziatella, junto a la vía Ardeatina; las ampliaciones de los cementerios ya citados de Calixto y Pretextato, así como la formación de un área de enterramientos junto a la llamada *memoria apostolorum* –creada probablemente para albergar las reliquias de los apóstoles Pedro y Pablo durante la persecución de Valeriano–, actual cementerio de Sebastián, todos ellos en la vía Apia; el hipogeo de los Aurelios –quizá cristiano sincretista– y el cementerio de Marcelino y Pedro, en la vía Labicana; los complejos de Ciriaca, de Hipólito y de Novaciano, junto a la Tiburtina; los de Nicomedes, Inés y el Mayor, junto a la vía Nomentana; los de Máximo, los Jordanos y Priscila –en los terrenos de los Acilios, porque los terrenos de la «Capilla griega» y del *arenarium* acaso sean del siglo anterior–, en la vía Salaria nueva; los cementerios de Pánfilo y de Basila, junto a la vía Salaria antigua, y por último el de Valentino, junto a la Flaminia.

Teniendo en cuenta estos datos relativos a la Iglesia de Roma, se puede comprender fácilmente la creciente consistencia económica y financiera de la comunidad cristiana, que empieza a ser motivo de gran preocupación para las autoridades paganas. Hacia la mitad del siglo, según informa el papa Cornelio en una carta a Fabio, el obispo de Antioquía, la Iglesia romana comprende cuarenta y seis presbíteros, siete diáconos, siete subdiáconos, cuarenta y dos acólitos, cincuenta y dos entre exorcistas, lectores y ostiarios, y más de mil quinientos entre viudas e indigentes asistidos oficialmente[2], de todo lo cual el investigador puede deducir que la comunidad cristiana existente en Roma no contaría con menos de treinta mil personas. Lo que se observa en la capital del Imperio es sólo un indicador muy significativo de lo que, en las debidas proporciones, está ocurriendo en el resto de las regiones y en las otras ciudades: con más rapidez y extensión en Oriente, en Egipto y en África septentrional; con más lentitud y de manera menos sensible en Occidente, sobre todo en las regiones del interior.

Paralelamente al progreso material y cultural, se produce también sin embargo un cierto aburguesamiento de la comunidad cristiana, con la ambigüedad de efectos que esto supone: por una

parte, una penetración cada vez mayor en la sociedad, tanto en sentido horizontal como en sentido vertical o jerárquico[3]; por otra, desórdenes y abusos, a veces de gran magnitud, como los tejemanejes financieros, quizá no del todo ejemplares, del diácono Calixto antes de su elección como papa[4], los abusos denunciados por Cipriano de Cartago en torno al 251[5], o la figura más bien desconcertante de Pablo, el obispo de Antioquía entre el 260 y el 268[6].

2. La vida cristiana entre la fidelidad a la tradición y la indagación gnóstica

En el paso del siglo II al III y durante el primer cuarto del siglo III, es decir, entre el 193 y el 225 aproximadamente, los dos centros más destacados de la vida cristiana son Roma y Alejandría. Tras ellos maduran los ambientes de Cartago y Antioquía, y más tarde el de Constantinopla.

Del ambiente romano proceden los africanos Minucio Félix y Tertuliano, y al ambiente romano pertenece también Hipólito. Clemente, oriundo de Atenas, vivirá durante bastante tiempo en el ambiente alejandrino y lo reflejará en sus obras.

De Minucio Félix no se conoce más que lo que él dice de sí mismo en la única obra suya que nos ha llegado: una apología en forma dialogada que lleva por título *Octavio*. Marco Minucio Félix, que nos dice ser de origen africano y ejercer la abogacía en Roma, se encuentra con dos amigos: el cristiano Octavio (de quien toma nombre el diálogo) y el pagano Cecilio, paseando hacia Ostia. De camino a la playa se enciende la discusión religiosa, y Minucio hace de árbitro. El pagano Cecilio expone unas convicciones un tanto pesimistas sobre la posibilidad de conocer al verdadero Dios, sobre la identidad del presunto Dios cristiano y sobre la misma conducta moral de los cristianos, para concluir afirmando que, a falta de nada mejor, conviene atenerse a la religión tradicional. El cristiano Octavio contrapone al pesimismo escéptico de su amigo el optimismo típico de la nueva religión, afirmando que se puede llegar a conocer al Dios verdadero; muestra al mismo tiempo un mayor realismo histórico, al afirmar que la grandeza de Roma depende de causas políticas y militares más que religiosas, y rechaza por último como simples calumnias las acusaciones lanzadas contra los cristianos.

La obra, que acaba con la conversión del pagano, es admirable por la singularidad del relato, por lo reposado del estilo y por la objetividad del razonamiento. Es un texto de persuasión. No se trata tanto de una catequesis –no se recurre nunca a argumentos escriturísticos, sino sólo al sentido común y a argumentaciones filosóficas de procedencia sobre todo estoica– cuanto de un documento de pre-evangelización, y está dirigido claramente a las clases cultas, que cada vez se interesan más por la nueva religión. A estas clases el cristianismo se les presenta como la religión del monoteísmo, de la fe en la resurrección y de la perfección ética.

Con este diálogo apologético, Minucio Félix se hace portavoz y expresión de un círculo de cristianos que tienden a utilizar la filosofía –sobre todo el estoicismo, tan difundido entre las clases cultas romanas– para hacer aceptable la tradición. No se falsifica la fe, ni mucho menos se niega, pero prevalece una actitud de sana indagación racional, de «gnosis».

3. El caso de Tertuliano

Muy distinto es el caso de Quinto Septimio Florente Tertuliano, también este de origen africano, y también abogado formado en Roma, ciudad en la que ejerce durante algún tiempo, pero expresión viva, donde las haya, del aforismo *summum ius, summa iniuiria.*

Había nacido en Cartago en torno al 160, de familia pagana (el padre era centurión). Recibe una formación cultural óptima tanto en derecho como en retórica y llega a ejercer la abogacía en Roma, quizá incluso con éxito, si es él el jurista homónimo citado en las *Pandectas* o *Digesto.* Tras haberse convertido, no se sabe cuándo ni cómo, al cristianismo –en cualquier caso, después de una vida que él mismo define, acaso con un poco de exageración, como disipada–, vuelve a África en el año 195. Allí recibe probablemente la ordenación sacerdotal e inicia casi de inmediato una actividad literaria intensa y hábil al servicio del cristianismo. Pero su cristianismo, con el paso de los años, se va haciendo cada vez más intolerante y rigorista. A un período sustancialmente católico (195-206), le sigue una fase semimontanista (207-211), para acabar claramente en el montanismo (desde el 213 hasta su muerte, ocurrida poco después del 220), siguiendo una evolución continua y gradual en la que se delata la deficiencia de fondo de su itinerario de fe.

Las obras de Tertuliano que han sobrevivido son treinta y una (catorce del período católico, doce del período semimontanista y cinco del período montanista) y los argumentos que trata en ellas son numerosísimos. La vastedad de sus intereses (Tertuliano va del terreno apologético al controvertido, del terreno filosófico al jurídico, y del dogmático al moral) y la precisión de su lenguaje (unida a la eficacia de su estilo) han hecho de este autor el artífice del vocabulario cristiano latino, acuñando directamente 982 vocablos nuevos. Gran mérito si se piensa que gracias en parte a este vocabulario tan apropiado y preciso las Iglesias occidentales se ahorrarán largas polémicas, como las trinitarias y cristológicas, que se arrastrarán durante siglos en Oriente. Pero, por desgracia, la propiedad en el vocabulario y la eficacia de estilo no se corresponden con un pensamiento equilibrado ni unas ideas armoniosas. En virtud de su formación jurídica, el cristianismo se le muestra a Tertuliano más como «ley» que como salvación; la Escritura, más como «instrumento» que como historia de la salvación; la tradición cristiana, más como «prescripción jurídica» contra los herejes que como palabra viva en la Iglesia, y, finalmente, el «símbolo», más como «regla» exterior que como expresión de la fe personal.

Basándose en estos criterios, Tertuliano trata los problemas del monoteísmo filosófico, del alma *naturaliter christiana* y del poder del martirio en su *Apologético* (197) y en *El testimonio del alma* (197-200 ca.); la idea estoica del derecho natural y la interioridad cristiana de la fe, en *A Scápula* (212); la prescripción teológica contra los herejes, según el modelo de la prescripción jurídica establecida en la ley romana, en *De los derechos de los herejes* (198-200 ca.) y en *Contra Marción* (207-211); la concepción del hombre como alma y cuerpo, en *La carne de Cristo, La resurrección de la carne* y *El alma* (pudiéndose datar las tres en torno al 208-211 aproximadamente); Dios y la Trinidad, en cuanto *corpus* y *trinitas,* y en cuanto *substantia* y *persona,* en el *Contra Práxeas* (213 ca.); el rigorismo moral como renuncia absoluta al mundo, en *Los espectáculos* (198-200 ca.), *Sobre el vestido de las mujeres* (200-206 ca.), *Sobre el velo de las vírgenes* (206 ca.) y *La idolatría* (211-212); la objeción de conciencia frente al servicio militar, en *La corona del soldado* (211); la prohibición de las segundas nupcias, en *A su mujer* (200-206 ca.), la *Exhortación a la castidad* (208-211) y *La monogamia* (213 ca.); el reto de la persecución, en *Sobre la huida en la persecución* (213), y la sucesión

apostólica, fundamento de la tradición eclesial, que entiende, a la manera montanista, como una investidura carismática directa y personal por obra del Espíritu Santo, en su último escrito *Sobre la modestia,* que se remonta a los años 217-220.

El itinerario intelectual de Tertuliano desemboca de este modo en la herejía montanista, en un pseudo-rigorismo moral, en una especie de pseudo-profetismo dogmático, destinado inevitablemente a separarse del tronco de la Iglesia para convertirse en una rama seca, en la rama seca del individualismo. Así Tertuliano, al parecer, se habría apartado también del montanismo y habría constituido un grupo aún más rigorista, el de los tertulianistas, destinado a extinguirse pronto. Sin embargo, lo mejor de Tertuliano quedó ligado al catolicismo.

El resto de las obras que nos han llegado de Tertuliano son las siguientes: *A los mártires* (antes del 197) y *A los paganos* (después del 19 de febrero del 197), ambas de carácter moral y apologético, en relación con el problema de las persecuciones; *Sobre la oración* y *Sobre la paciencia,* datables ambas entre el 200 y el 206, y de tema moral; *Sobre el bautismo* y *Sobre la penitencia* (las dos del 200-206), de asunto sacramental; *Contra Hermógenes* y *Contra los judíos,* también estas de los años 200-206 y de carácter polémico; *Sobre el manto* (209), de argumento moral y autobiográfico; *Contra los valentinianos* (208-211), dirigido contra los gnósticos seguidores de Valentino; *Scorpiace* (211-212), en contra también de la herejía gnóstica, y *Sobre el ayuno,* que es ya del período montanista, después del 213, y de asunto moral marcadamente rigorista.

4. La figura de tres caras de Hipólito Romano

Actividad no menos amplia que la de Tertuliano habría desarrollado por la misma época en Roma un personaje de nombre Hipólito, a quien se apellida «Romano», si no fuera porque esta figura histórica desgraciadamente resulta demasiado intrincada para ser verosímil. Según la reconstrucción histórica corriente, Hipólito sería oriundo del Oriente helénico, donde habría nacido en torno al 170-175. Habría sido discípulo de Ireneo, y hacia el año 200 se encontraría en Roma. En esta ciudad entraría en conflicto con el papa Calixto, acusándolo de sabelianismo (es decir, monarquianismo trinitario modalista) y de excesiva indulgencia penitencial, y convirtiéndose en antipapa. Tras haber sido deportado a Cerdeña junto al papa

legítimo Ponciano durante la época de la persecución de Maximino, se habría reconciliado con la Iglesia, muriendo mártir el 235 y siendo enterrado en la vía Tiburtina (en el cementerio de Hipólito), y sería el personaje representado en la estatua que se encuentra hoy en el Vaticano.

A este personaje se le atribuyen cierto número de obras, que pueden distribuirse en tres períodos. En el primero de estos, en torno al año 200, predominan las obras de carácter exegético: *El anticristo,* sobre la persona y los signos en que ha de reconocerse el «misterio de la iniquidad»; el *Comentario sobre Daniel,* el *Comentario sobre el Cantar de los cantares, Sobre las bendiciones de Isaac, Jacob y Moisés,* la *Homilía sobre los Salmos* y la *Historia de David y Goliat,* todas ellas obras que se conservan de manera más o menos fragmentaria. En el segundo período, entre el 200 y el 220 aproximadamente, predominan las obras de carácter antiherético, polémico y apologético: el *Syntagma* (llamado también *Contra todas las herejías),* que puede reconstruirse sólo indirectamente por medio de las citas de otros autores, y *La tradición apostólica,* de carácter litúrgico y disciplinar acerca del clero, los laicos y las observancias eclesiásticas, obra de inapreciable valor, semejante a la *Didaché.* En el tercer período, desde el 220 hasta la deportación a Cerdeña, predominan obras marcadas por la polémica personal y la erudición: la *Refutación de todas las herejías,* en diez libros –los cuatro primeros titulados por el mismo autor *Philosophumena–,* de tema controvertido, dedicados a demostrar que las herejías no derivan de la revelación cristiana, sino de la filosofía pagana, y a entablar una polémica personal con el papa Calixto en torno a la herejía modalista; la *Determinación de la fecha de la Pascua,* conservada en parte grabada en la silla de la estatua existente en el Vaticano, y la *Crónica universal,* que va desde la creación del mundo hasta el año 234 d.C., conservada sólo fragmentariamente.

Si Hipólito fuera realmente una sola persona, como se afirma en la reconstrucción histórica tradicional, se trataría del último y más importante autor romano de lengua griega: un hombre de pensamiento y de acción que escribe para defender al pueblo cristiano de las herejías, para disipar los frecuentes temores sobre la proximidad del fin del mundo y para divulgar la tradición más antigua y auténtica; un teólogo, por otra parte, ligeramente subordinacionista en la doctrina trinitaria, discípulo de Ireneo en su doctrina soteriológica, con tendencias carismáticas en la doctrina

eclesiológica y claramente rigorista por lo que se refiere a la moral.

Por desgracia, frente a una crítica histórica cada vez más acuciante, la figura de Hipólito de Roma se fragmenta, al menos, en tres individuos distintos: el mártir romano venerado el 13 de agosto en el cementerio homónimo de la vía Tiburtina, un escritor y obispo oriental llamado también Hipólito, y un escritor anónimo romano cismático.

En consecuencia, el ambiente literario romano en el primer cuarto del siglo III, representado en parte por los africanos Minucio Félix y Tertuliano, y además por otros dos escritores de lengua griega envueltos hasta cierto punto en la confusión y en la niebla, sigue siendo un punto de referencia fundamental para la historia de la Iglesia de esta época, aunque reclame todavía mayores comprobaciones e importantes reconsideraciones.

5. El ambiente alejandrino

Más fácil de caracterizar es, en cambio, el ambiente cristiano de Alejandría, que ya apareció, al menos en parte, a través de la *Epístola de Bernabé* y de la *Carta a Diogneto*. En Alejandría, centro internacional de la cultura helenística desde la época de su fundación, que tuvo lugar el 331 a.C., el mundo intelectual pagano tiene su centro en el «Museo», el judío en el «Beth-Midrash» («la casa del estudio»), y el cristiano empieza a formar un centro de estudios propio en la Escuela catequética. Panteno, un cristiano llegado de Sicilia en torno al 180, estableció las bases reuniendo en torno a sí a un círculo de estudiosos de los libros sagrados. Entre sus discípulos sobresale Tito Flavio Clemente, un pagano convertido, probablemente ateniense, llegado a Alejandría tras varios viajes por la Italia meridional, Siria y Palestina. Será Tito Flavio Clemente el primero que logre elaborar una síntesis de gnosis cristiana plenamente ortodoxa, abriendo camino para la fundación de la Escuela catequética propiamente dicha (que se debió a la iniciativa del obispo Demetrio, tras la persecución de Septimio Severo) y a la actividad exegética y teológica de Orígenes.

6. Clemente de Alejandría

La actividad de Clemente de Alejandría (que probablemente era sacerdote) se desenvuelve en el ámbito de lo privado. A pesar de lo

cual, cuando Septimio Severo decide perseguir de manera especial a catecúmenos y catequistas con el fin de frenar el proselitismo cristiano, también él debe emprender la fuga, recalando en Capadocia, donde muere alrededor del 215. Clemente, hombre de gran cultura tanto sagrada como profana, partícipe y observador de la vida de su tiempo, pone al servicio de la fe la técnica literaria –que posee y expresa a veces de manera excelente– y la filosofía, entendida esta a la manera de su época, es decir, como ciencia religiosa, como doctrina que «instruye en la justicia y en la piedad».

Aunque interrumpida por la persecución y el exilio, la producción literaria de Clemente presenta un plan de trabajo de carácter formativo y enciclopédico, que se articula en torno a las tres obras principales que nos han quedado: la *Exhortación a los griegos,* en la que el autor describe los aspectos negativos de la vida y de la cultura de los paganos, si bien reconociendo todo lo que hay de bueno en algunos filósofos como Platón, e invitando a acercarse a la plena revelación de la verdad comunicada por el Verbo encarnado, Cristo, presentado desde el principio como hacedor y maestro universal; el *Pedagogo,* donde vuelve a presentarse a Cristo, esta vez como pedagogo, y en el que se repasan y critican desde el punto de vista cristiano los usos y costumbres de la sociedad alejandrina contemporánea, a través de una descripción de gran viveza, aunque poco sistemática, y los *Stromata* («Tapices» o «Miscelánea»), donde se establece una comparación entre la cultura pagana y la cultura cristiana, entre la falsa y la verdadera gnosis, demostrando la superioridad cronológica e ideológica de la cultura cristiana y de la verdadera gnosis. Esta tercera y última obra, que claramente quedó incompleta, hubiera debido ser probablemente el coronamiento de la enciclopedia: el Cristo que exhorta, el Cristo pedagogo que forma y, finalmente, el Cristo maestro que enseña. En torno a estas tres obras principales se encontrarían otras obras secundarias, de carácter preparatorio o complementario; de estas nos han quedado una homilía titulada *¿Quién es el rico que se salva?* –en la que el autor, partiendo de Mc 10,17-31, demuestra que el buen uso de las riquezas puede conducir a la salvación– y fragmentos de algunas otras obras, como los llamados *Hypotyposeis* –«Esquemas» o «Bocetos»–, consistentes en comentarios a pasajes de las Escrituras o textos de otros autores.

Mientras Minucio Félix, aun teniendo en cuenta los datos de la fe, hace un desarrollo puramente racional y Tertuliano, partiendo

de la defensa de la fe por medio de la defensa de la tradición, desarrolla su indagación en un sentido meramente retórico y dialéctico, hasta terminar en un tradicionalismo herético y paradójico, Clemente de Alejandría, en cambio, puede caracterizarse con toda razón como uno de los primeros teóricos del llamado «humanismo cristiano». Para él, en efecto, la *pistis,* es decir la fe, puede y debe perfeccionarse por medio de la *gnosis,* es decir, la indagación, el conocimiento metódico, cuya justificación reside en la bondad de todo lo real (cf *Stromata,* 6,17). Mediante la verdadera *gnosis,* la cristiana, Dios se manifiesta como *Logos,* es decir, como razón y racionalizador del mundo, y en particular, como «demiurgo», porque da el vivir; como *didascalo,* porque da el vivir bien, y como Dios, porque da el vivir eternamente. A la luz de la verdadera *gnosis,* el mundo se manifiesta como *mysterion,* es decir, como misteriosa y armoniosa jerarquía de seres angélicos y terrenos. En virtud de la verdadera *gnosis,* el hombre, visto platónicamente como cuerpo, alma y espíritu, aparece sobre todo como imagen de Dios.

Sobre este entramado, Clemente de Alejandría va reelaborando a su manera, confirmándola y testimoniándola, la tradición cristiana acerca de las relaciones entre la ciencia y la fe; acerca de la identidad, unidad, unicidad y trinidad de Dios; acerca de la creación del mundo por parte de Dios –no parece que Clemente haya enseñado la eternidad de la materia y la preexistencia de las almas–; sobre el pecado original, visto como rechazo de la pedagogía divina (y que Clemente considera que se transmite por medio del mal ejemplo, con una concepción más bien reductiva del problema); sobre la encarnación del Verbo (con un planteamiento ligeramente docetista); sobre la redención; sobre la Iglesia (que describe como «madre y virgen»); sobre la jerarquía eclesiástica y angélica; sobre los sacramentos; sobre la vida eterna, etc.

7. La búsqueda de la salvación

A pesar de las diferencias que se revelan claramente en los distintos ambientes y en los diversos autores, el mundo cristiano del primer cuarto del siglo III se caracteriza por el espacio creciente que va ocupando la formulación metódica y la realización de su ideal en el mundo. Este proyecto encuentra numerosos puntos de enganche en el espíritu de la época, que busca la salvación a través del

testimonio religioso y del idealismo. En este contexto, el pagano Filóstrato, por encargo de Julia Domna, mujer de Septimio Severo, propone un modelo de benefactor de la humanidad escribiendo la biografía de Apolonio de Tiana, y los cristianos proponen a sus propios testigos, los mártires[7]. Y en este contexto también, el arte pagano, tanto el noble como el popular, va perdiendo cada vez más su forma clásica en favor de una mayor expresividad espiritual; fenómeno este del que pueden servirse los cristianos para elaborar sus primeras pinturas en las catacumbas, con un impresionismo tan ingenuo como sugerente, como puede apreciarse aún hoy en el grupo de «la Virgen con el profeta», en el cementerio de Priscila (históricamente, la primera representación mariana) y en los cubículos del área de Lucila, en San Calixto, en los que se simbolizan por medio del buen pastor, de los orantes, de los peces, de los panes y de los recipientes de vino, los temas fundamentales del mensaje cristiano de salvación.

8. Roma, Cartago, Alejandría y Antioquía. Persecuciones, controversias y escuelas teológicas

En el período histórico que se extiende en la mitad del siglo III, es decir, entre el 225 y el 284 aproximadamente, a pesar de las persecuciones de Decio y de Valeriano, y a pesar de las controversias teológicas cada vez más vivas, las comunidades cristianas del Imperio romano se van robusteciendo cada vez más, tanto desde el punto de vista material como espiritual, agrupándose en torno a ciertos núcleos, como Roma, Cartago, Alejandría o Antioquía, donde van a aparecer personajes de cultura y testigos de la fe de la talla de Novaciano, de Cipriano o de Orígenes, discutibles por lo demás en algunos aspectos, que los enfrentarán, de manera más o menos relevante, al centro del mundo cristiano y a su obispo, el papa.

Roma, en efecto, durante este período, va asumiendo cada vez más la iniciativa, ganándose reconocimiento y elogios, pero también, a veces, reproches y desconfianza. Ya el papa Calixto (217-222), al mitigar la disciplina penitencial, es acusado de laxismo por su adversario, el antipapa Hipólito[8]; pero las disposiciones tomadas por el papa se convertirán desde este momento en un punto de referencia frente a todos los extremismos, tanto laxistas como rigoristas. Ponciano (230-235), que sucede a

Urbano (222-230), interviene por medio de un sínodo en la controversia entablada por algunos problemas teológicos que se plantean en las obras de Orígenes. Cornelio (251-253), que sucede a Antero (235-236) y a Fabián (236-250), tiene que tomar postura frente al rigorismo penitencial de Novaciano, nuevo antipapa. Lucio I (253-254), Esteban I (254-257) y Sixto II (257-258) tienen que pronunciarse contra la repetición del bautismo administrado por los herejes, con lo que plantean un grave problema de teología y de disciplina sacramental y se encuentran con la oposición de varios obispos, entre ellos Cipriano de Cartago. Dionisio (259-268), por su parte, sigue la tradición de intervenciones de la sede romana en relación con el problema trinitario. Anteriormente habían sido condenados en varias ocasiones tanto el monarquianismo modalista como el dinámico. Ahora el papa, dirigiéndose al obispo Dionisio de Alejandría, condena de manera no menos rotunda no sólo el triteísmo, sino incluso los primeros asomos de arrianismo, que empiezan ya a aparecer, insistiendo en que el Hijo de Dios no debe entenderse como una criatura[9].

9. Novaciano de Roma

El mayor mérito de Novaciano, el teólogo romano de esta época, lo constituye un tratado *Sobre la Trinidad.* Probablemente originario de Italia, su personalidad se muestra, ya desde los primeros momentos, discutida, dado que se bautiza sólo ante una grave enfermedad y es consagrado sacerdote en medio de no poca perplejidad y polémica. No obstante, estando en posesión de una buena cultura, se abre camino pronto en la comunidad romana. Es el primer teólogo de esta comunidad que escribe en latín, y tiene el mérito de exponer la doctrina trinitaria no sólo de una forma bella (con una prosa rítmica), sino además con método, inspirándose en los escritores que lo precedieron, sobre todo Tertuliano. Combate de manera muy especial el error monarquiano, aunque acentúa el subordinacionismo del Hijo y del Espíritu Santo. El tratado es un poco anterior al inicio de la persecución de Decio. Habiendo muerto el papa Fabián en esta persecución, al presbítero Novaciano le corresponde ejercer una función de suma importancia: él será quien escriba dos cartas a Cipriano de Cartago en nombre de la comunidad de Roma[10]. Sin embargo, cuando el nuevo papa Cornelio inaugura su pontificado con una actitud conciliadora hacia los *lapsi,*

es decir, hacia los que directa o indirectamente habían apostatado, Novaciano pasa a la oposición: en nombre del rigorismo, se hace consagrar obispo y se proclama papa. Nada más sabemos de él. El llamado cementerio de Novaciano, que se halla en Roma en la vía Tiburtina, y la inscripción que se ha encontrado en una tumba dedicada a *Novatiano beatissimo martyri* es muy probable que no tengan relación con nuestro personaje. No obstante, se le atribuyen otras tres obras: *Sobre los alimentos de los judíos* (atribuida anteriormente a Tertuliano), en contra de las prescripciones judías acerca de los alimentos; *Sobre los espectáculos* y *Sobre las ventajas de la castidad* (atribuidas las dos antes a Cipriano), la primera contra los espectáculos paganos, y la segunda con el fin de ensalzar las distintas formas de la virtud de la castidad.

10. Cipriano de Cartago

En Roma, Novaciano, antipapa y rigorista, se enfrenta a Cornelio; en Cartago, Novato, antiobispo y laxista, se enfrenta a Cipriano, obispo propenso a una actitud severa con los *lapsi*. En la misma paradójica alianza entre un rigorista como Novaciano y un laxista como Novato se manifiesta la estrecha vinculación que existió siempre entre las ciudades de Roma y Cartago, y entre sus respectivos ambientes cristianos. En ambos casos puede afirmarse que en la base de las actitudes poco conciliadoras de Novaciano y de Cipriano se halla un mismo maestro: Tertuliano. Por lo demás, el mismo Cipriano le da a Tertuliano el título de «maestro»[11]. La enseñanza de Tertuliano puede ayudar a entender muchas de las actitudes de este obispo de Cartago que en su tiempo fue considerado un poco como «el papa de África».

Son muchos los detalles de la vida de Cipriano que se conocen gracias a la biografía escrita por su diácono Poncio; como se conocen también muchos detalles de su muerte por las *Actas* de su martirio, que se han conservado. Nació alrededor del 210 en una familia burguesa de buena posición y fue llamado Tascio Cecilio Cipriano. Recibe una buena formación literaria y ejerce durante algún tiempo la profesión de maestro de retórica, hasta que en el 246 se convierte al cristianismo y da a los pobres casi la totalidad de sus cuantiosos bienes. En el año 248 es elegido y consagrado obispo de la ciudad, no sin enfrentamiento dentro del clero. Al desencadenarse la persecución de Decio, Cipriano se ve obligado a

huir y esconderse. De vuelta a la actividad pastoral, tiene que hacer frente a la disensión suscitada por los laxistas Novato y Felicísimo en relación con el problema de los *lapsi.* Inmediatamente después, entre el 252 y el 254, tiene que atender a las necesidades provocadas por la peste, que se difunde también por África. En el 255-256 se ve obligado a entablar una polémica con Roma por el problema del bautismo administrado por los herejes –considerado válido por Roma, pero considerado inválido por Cipriano y por los obispos africanos, por influencia de la teología sacramental de Tertuliano y por un uso común también en parte a las Iglesias del Asia Menor[12]–. Por fin, el año 258, bajo la persecución de Valeriano, es capturado y decapitado el 14 de septiembre de aquel mismo año.

A pesar de una actividad episcopal tan agitada, Cipriano encuentra tiempo para componer una serie de obras que le han valido gran fama tanto entre sus contemporáneos como para la posteridad. Antes de su ordenación episcopal escribe *Que los ídolos no son dioses,* en clara polémica con los paganos; *A Quirino: Tres libros de testimonios,* que es una colección de textos de la Escritura en función de la polémica antijudía, de la cristología y de la moral de las virtudes, y *A Donato,* que es una descripción autobiográfica de su conversión, un poco al estilo de las *Confesiones* de san Agustín. Durante los primeros meses de su episcopado compone *Sobre el vestido de la vírgenes,* exhortación dirigida a las vírgenes consagradas. Con ocasión del cisma de Novato y Felicísimo, escribe *Sobre los apóstatas* y su obra maestra, *Sobre la unidad de la Iglesia católica,* en la que afirma que la salvación sólo se obtiene en la Iglesia y que la verdadera Iglesia existe sólo en torno a un obispo enteramente legítimo. En un período en que la peste se recrudece, Cipriano publica *Las buenas obras y las limosnas,* exhortación a la beneficencia; *Sobre la muerte,* como estímulo para los cristianos probados por la epidemia; *La oración del Señor,* que es un comentario al padrenuestro; *A Demetriano,* donde trata de demostrar que los cristianos no tienen ninguna culpa de los males que padece el Imperio romano. A la época de la controversia bautismal pertenecen dos pequeñas obras, *Las ventajas de la paciencia* y *De los celos y de la envidia,* cuyo objeto es condenar los excesos en las polémicas. Por último, al aproximarse la persecución de Valeriano, *Exhortación al martirio, dirigida a Fortunato,* consistente en una antología de textos de la Escritura útiles para animar a los cristianos a dar testimonio.

Presente en todos estos frentes, Cipriano deja de alguna manera su huella en todos los campos del testimonio y del pensamiento cristiano, aunque no ofrece un sistema teológico propiamente dicho. Por otra parte, él no se siente teólogo al estilo de Novaciano o de Orígenes, sino más bien pastor, y subordina a los fines pastorales todas las demás preocupaciones. Del cuerpo doctrinal del cristianismo extrae y pone de relieve lo que necesita en cada circunstancia concreta, corriendo a veces el riesgo de instrumentalizar la doctrina para obtener los resultados prácticos que desea[13]. Por esta razón, conviene estudiar las obras de Cipriano situándolas en cada caso dentro de la circunstancia histórica que las rodea, y sin perder de vista los ochenta y un escritos que se han conservado en su *Epistolario* –del que forman parte sesenta y cinco cartas del mismo Cipriano y dieciséis procedentes de otros autores–.

Cipriano ve en Dios sobre todo su paternidad, fuente de toda salvación, que transmite por medio de la maternidad de la Iglesia, canalizada a través de la apostolicidad de las distintas Iglesias particulares. Estos tres elementos fundamentales, clave de bóveda de la vida cristiana, se encuentran en la doctrina, es decir, en la Escritura y en la tradición; en la constitución de toda comunidad cristiana, que debe presentarse a un tiempo una y católica; en la obra de santificación, es decir, en la sacramentalidad, que es válida sólo dentro de la verdadera Iglesia y acompañada de una vida moral llevada hasta el martirio, y en la consumación final, es decir, la beatificación, que los mártires alcanzan de manera inmediata, y para los demás sigue siendo objeto de esperanza.

En este planteamiento, formulado en la atmósfera de asedio creada por las persecuciones, el azote de la peste y las disensiones de los cismáticos, lo que resalta en primer plano es el elemento de la Iglesia local, que se entiende como el lugar de la plenitud cristiana. En este sentido Cipriano puede considerarse como un episcopaliano, y podría tomarse por precursor de la revalorización de la Iglesia local llevada a cabo en el Vaticano II dentro del marco de la colegialidad. Cipriano no niega la *principalitas* de la Iglesia de Roma; la admite e incluso, a su modo, la subraya, siempre que este primado no vaya en detrimento de la plenitud carismática y salvífica de cada una de las Iglesias –cada cristiano en la Iglesia en la que nace, vive, sufre y muere– y de cada uno de los obispos, que son el punto de referencia visible de esta plenitud.

11. Orígenes de Alejandría

Mientras Novaciano y Cipriano, a pesar de todo, permanecen estrechamente ligados a los ambientes romano y cartaginés, y están fuertemente condicionados por ellos, Orígenes representa en este período histórico el aspecto cosmopolita del cristianismo. Cosmopolitismo geográfico, porque Orígenes, por una u otra razón, viaja con frecuencia, conoce casi todo el Oriente y llega hasta Roma. Cosmopolitismo cultural, porque Orígenes elabora una síntesis cristiana a la luz de las filosofías más refinadas y más avanzadas de la época. Puede decirse de Orígenes, en definitiva, que es el sabio y teólogo cristiano más grande de la Iglesia preconstantiniana, sólo después de san Agustín.

Nace probablemente en Alejandría el año 185. Se queda huérfano de padre –el mártir Leónidas– el 201 y, habiendo sido confiscados los bienes paternos por la persecución, tiene que pensar muy pronto en mantener a su madre y a sus seis hermanos, todos menores que él y todos cristianos como él. En posesión ya de una profunda cultura tanto en ciencias sagradas como profanas, es colocado a los dieciocho años al frente de la Escuela catequética de Alejandría, fundada poco antes por el obispo Demetrio. Orígenes, que había asistido ya a las clases de Clemente de Alejandría, enseña a los catecúmenos y asiste también a las lecciones de Ammono Saccas, fundador del neoplatonismo, siendo probablemente condiscípulo de Plotino. Alrededor del 212 va a Roma, donde se encuentra con Hipólito. De regreso en Alejandría, profundiza en los estudios bíblicos, sin olvidarse de la filosofía[14]. Poniendo en manos de su discípulo Heraclas la dirección de la escuela para principiantes, asume la gestión de la enseñanza superior y empieza a publicar sus obras con la ayuda liberal de un amigo rico llamado Ambrosio. El año 214 se encamina a Arabia, llamado por el gobernador, que quería conocerlo e interrogarlo. El año siguiente, en medio de los desórdenes provocados por una rebelión, tiene que abandonar Alejandría y llega a Cesarea de Palestina, donde, a pesar de ser laico, recibe de los obispos de la región encargo de predicar, provocando las protestas de su obispo Demetrio. El 224 se dirige a Antioquía, adonde lo llama para consultarlo Julia Mamea, la madre de Alejandro Severo. El año 230, tras un viaje por Grecia, vuelve a Cesarea, donde lo convencen para que se ordene sacerdote, sin la autorización del obispo de Alejandría. Demetrio entonces –

basándose, entre otras cosas, en que Orígenes, el año 210 aproximadamente, se había castrado en un momento de exaltación ascética, creyendo ser la manera más adecuada de aplicar el pasaje de Mt 19,12– lo aparta de la enseñanza y lo suspende de su sacerdocio –sentencia que el sínodo romano del 232, bajo el papa Ponciano, confirmará–.

Esta actitud de ostracismo no cambia con el sucesor de Demetrio, Heraclas, que había sido discípulo de Orígenes; de manera que este tiene que alejarse definitivamente de Alejandría, instalándose en Cesarea de Palestina, donde inicia una nueva escuela catequética. En torno al 235-236, a causa de la persecución de Maximino el Tracio, tiene que refugiarse en Cesarea de Capadocia. Alrededor del 244 se dirige a Bostra, en Arabia, para discutir problemas cristológicos y trinitarios con Berilo, el obispo de la ciudad, y otros prelados de la región. Finalmente, bajo la persecución de Decio, es arrestado y sometido a crueles tormentos. Como consecuencia de las secuelas de estas torturas, muere hacia el año 254 en Cesarea de Palestina, o en Tiro, donde se encuentra su tumba.

Orígenes es esencialmente un intelectual, quizá el intelectual cristiano más característico de toda la Antigüedad –san Jerónimo es culturalmente menos universal que Orígenes, y san Agustín está profundamente comprometido en la vida pastoral–. El testimonio cristiano de Orígenes, por consiguiente, no hay que buscarlo tanto en sus experiencias (sobre las que cabría expresar algunas reservas) cuanto en sus obras, en su método, expuesto de manera sintética pero precisa por su discípulo Gregorio el Taumaturgo –más tarde obispo de Neocesarea, en el Ponto– en su *Discurso de agradecimiento,* dirigido a Orígenes el año 238, al terminar sus estudios en la escuela catequética de Cesarea: «Tenía él por bien que filosofáramos recogiendo con todo empeño cuantos escritos quedan de los antiguos filósofos y poetas, sin rechazar ni reprobar nada –pues tampoco teníamos aún juicio para ello–; exceptuaba, sin embargo, las obras de los ateos, que, saliéndose a la vez de los pensamientos humanos, dicen no haber Dios o providencia... Todos los demás, en cambio, nos los permitía leer y estudiar, sin dar preferencia, pero sin condenar tampoco ningún género ni razón de filosofía, helénica o bárbara, sino escucharlas todas... Él mismo nos interpretaba y esclarecía cuanto de oscuro y enigmático se nos ofrecía, como se da frecuentemente en las sagradas letras. Si se trataba de enigmas, él los aclaraba y sacaba a la luz, por ser oyente fuerte e inteligentísimo

de Dios». El método origeniano se funda, por tanto, en tres elementos: la filosofía griega, las Escrituras y la oración.

En cuanto obtiene la ayuda financiera de Ambrosio, Orígenes inicia un trabajo científico inmenso, que constituiría la base de todas sus obras posteriores: la edición crítica de todo el Antiguo Testamento, a seis columnas –el texto hebreo en caracteres hebreos, el texto hebreo en caracteres griegos, la traducción griega de Áquila, la traducción griega de Símaco, la traducción griega de los Setenta y la traducción griega de Teodoción–, con signos críticos que remiten al texto hebreo. La obra, que recibió el nombre de *Hexapla* («Séxtuple»), fue iniciada el 212 y terminada el 245. Constaba de unas 6.500 páginas –en los Salmos se ofrecían tres traducciones más–. Había un único ejemplar, conservado en la biblioteca de Cesarea de Palestina, que fue dispersada o destruida el año 638, durante la conquista árabe.

Una vez verificado el texto bíblico veterotestamentario, no sólo por motivos de rigor científico, sino también de cara a las controversias con los judíos y los herejes, Orígenes emprende, desde el primer momento, una compleja exégesis de la Escritura a través de los *escolios,* que son notas explicativas breves –de las que sólo han quedado algunos fragmentos–, las *homilías,* con frecuencia improvisadas u ocasionales –al menos 574, pero sólo quedan 21 en griego y 240 en traducción latina–, y los *comentarios,* de carácter científico –fueron muchísimos, pero no queda ninguno entero–. Este trabajo le ocupó toda su vida.

Entre el 220 y el 230, estando todavía en Alejandría, Orígenes compone su obra maestra: la síntesis teológica titulada *Sobre los principios.* La obra, dividida en cuatro partes, habla de Dios y de los seres racionales, del mundo (la creación, Dios y el mundo, el Verbo, el Espíritu Santo, las diferencias entre las criaturas, la escatología), del hombre y del libre albedrío (la existencia de la libertad, los obstáculos) y de las Escrituras (la inspiración, las interpolaciones), concluyendo con un epílogo. Se trata del primer manual de teología dogmática propiamente dicho.

Durante la época que pasa en Cesarea de Palestina, Orígenes escribe un breve tratado *Sobre la oración* (ca. 234), en el que explica su naturaleza, su necesidad y su eficacia y comenta el padrenuestro; la *Exhortación al martirio* (ca. 235); una *Carta a Gregorio el Taumaturgo* (ca. 238), en relación con la ciencia de las Escrituras; una *Carta a Julio el Africano* (240), sobre determinados problemas

en relación con la canonicidad de las Escrituras; la *Disputa con Heráclides* (245), donde se recoge la discusión de Orígenes con Heráclides y otros obispos acerca de problemas trinitarios, y la apología *Contra Celso* (ca. 248), en la que Orígenes rebate punto por punto la obra de Celso *Discurso de la verdad,* que había sido publicada en el año 178 y de la que de este modo, gracias a las citas que hace de ella, se conserva gran parte de la misma.

Otras muchas obras de Orígenes se han perdido; san Jerónimo *(Cartas,* 33) nos da una lista incompleta de ellas.

El ambiente intelectual en el que se sitúa la investigación origeniana es el de la cultura romana helenista del siglo III. Se trata del platonismo medio de Galo, Ático, Máximo de Tiro, Celso, Numenio y sobre todo Albino, de quien Orígenes toma el esquema doctrinal; se trata del estoicismo de Cornuto y Queremón, de donde Orígenes toma sobre todo cierto vocabulario psicológico, y se trata también del neopitagorismo de Filóstrato, del que toma cierta perspectiva religiosa y mística. Se trata, en fin, del mismo aristotelismo, presente sobre todo en el método dialéctico. En conjunto, aunque no se puede hablar todavía de verdadero neoplatonismo, la atmósfera cultural de Orígenes es sin duda alguna la del platonismo ecléctico y místico, típico precisamente del período que va del 180 al 280 aproximadamente.

El platonismo medio de Albino concebía la filosofía dividida en tres partes: dialéctica, teórica y ética, dividiendo a su vez la parte teórica en teología (entendida como ciencia de los principios), física y matemática. Orígenes asume de este esquema cuanto necesita: transforma la dialéctica en la ciencia de la exégesis escriturística, la teología, en la ciencia de los principios cristianos, y la ética, en la ciencia de la moral cristiana, sin ocuparse de las otras dos partes de la teoría (esto es, la física y la matemática). La dialéctica exegética parte de la tricotomía antropológica que considera en el hombre un *soma* (cuerpo), una *psique* (alma) y un *pneuma* (espíritu), por lo que trata de esclarecer en la Escritura el sentido somático (literal o histórico), el sentido psíquico (o moral) y el sentido pneumático (alegórico y místico), que puede distinguirse a su vez en cristológico, eclesiológico, místico o escatológico. Por otro lado, dado que, como el mismo Orígenes expone en el prólogo de su obra *Sobre los principios,* las fuentes de la doctrina eclesiástica son el *kerigma* de Cristo transmitido por la Iglesia y una sana filosofía, la teología, en cuanto ciencia de los principios, se convierte en un

tratado sobre Dios, sobre el Verbo y sobre el mundo (los astros dotados de vida, los demonios, el hombre preexistente, el cuerpo), que se corresponde con la división tripartita del tratado de Albino: el Dios primero, el Dios segundo, y el cielo y la naturaleza inferior. La ética, por su parte, se ocupa de la libertad y sus grados: la de los principiantes (los somáticos), la de los que están en crecimiento (los psíquicos) y la de los perfectos (los pneumáticos o gnósticos).

Lo que importa subrayar a este respecto es que Orígenes distingue cuidadosamente entre el objeto de la fe, consistente en las verdades del *kerigma,* y el objeto de la ciencia teológica, que son las distintas explicaciones racionales del *kerigma* mismo y las hipótesis científicas enunciadas por el teólogo, susceptibles siempre de revisión. Los famosos «errores» de Orígenes no son más que enunciados teológicos hipotéticos, que Orígenes estaba siempre dispuesto a discutir y abandonar en caso de una decisión en este sentido del magisterio eclesiástico.

12. A favor y en contra de Orígenes

Muy pronto se levanta la polémica en torno a los puntos débiles de la síntesis origeniana. La doctrina de Orígenes, que es ciencia metódica y abierta, corre de este modo el riesgo cada vez mayor de convertirse en un sistema doctrinal cerrado, en torno al cual se puede combatir. En el siglo III, entre los que apoyan o defienden a Orígenes se hallan escritores como Sexto Julio Africano (que muere después del 240), autor de la primera *Crónica universal* (que llega aproximadamente hasta el 220), de una miscelánea y de varias cartas; Dionisio, obispo de Alejandría entre el 248 y el 265 aproximadamente, discípulo de Orígenes, sucesor de Heraclas tanto en la dirección de la Escuela catequética como en la sede episcopal de Alejandría y autor de varias obras que se han perdido, entre las cuales se encontraba una apología de su propia doctrina trinitaria dirigida al papa Dionisio; Gregorio el Taumaturgo (213-270 ca.), obispo desde el 240 aproximadamente en la ciudad de Neocesarea, en el Ponto, autor del ya citado discurso de agradecimiento a Orígenes, el año 238, y de otras obras, perdidas en parte y en parte conservadas fragmentariamente; Firmiliano, obispo de Cesarea de Capadocia, muerto en torno al 268 y autor, entre otras cosas, de una carta a Cipriano, ya citada, a propósito de la controversia bautismal, y Teognosto, autor de una dogmática origenista entre el

250 y el 280, que se ha perdido.

Frente al origenismo, y en general frente al espíritu alegorista y platonizante de la escuela de Alejandría, se levanta de manera particular la escuela de Antioquía, fundada aproximadamente en el 260 por Luciano, nacido en Samosata pero llamado «de Antioquía» por pertenecer al clero de esta ciudad. La escuela antioquena está caracterizada desde el primer momento por dos rasgos fundamentales: en el terreno exegético, la importancia que se le concede al sentido literal o histórico de la Escritura, y en el terreno filosófico y teológico, la preferencia otorgada al aristotelismo en lugar del platonismo.

La lucha a favor y en contra de Orígenes se recrudecerá, sin embargo, en el siglo IV y a comienzos del siglo V, para desembocar finalmente en las condenas pronunciadas en Constantinopla el 543 y el 553.

13. Símbolos y testimonios del siglo III del cristianismo

En una época como la de Novaciano, Cipriano y Orígenes, marcada por las persecuciones de Maximino, Decio y Valeriano, pero caracterizada también por un extraordinario impulso organizativo y cultural, las artes figurativas van inspirándose cada vez más en el cristianismo. La pintura y la escultura paleocristianas, al igual que la arquitectura, siguen las formas del mundo pagano, pero con contenidos nuevos, en función de las nuevas ideas. Así, al impresionismo pictórico de la época pregaliénica le sigue un breve período de retorno al clasicismo, típico del período de Galieno, al que sigue a su vez una fase de marcado expresionismo. Otro tanto ocurre en la escultura, consistente casi exclusivamente en relieves sobre sarcófagos (a excepción de las estatuas del buen pastor, de Cristo sentado enseñando y de Hipólito Romano). A los sarcófagos cristianos más antiguos, que se remontan a mediados del siglo y se caracterizan por sus imágenes idílicas (por lo que reciben el nombre de «paradisíacos»), les siguen los sarcófagos de la época galiénica, inconfundibles por su «estilo patético», es decir, por la expresión melancólica de los rostros, hasta llegar la época de la tetrarquía. Por lo que se refiere a los temas, la pintura de las catacumbas desarrolla ampliamente, en sentido soteriológico, tanto temas paganos interpretados cristianamente como temas cristianos específicos, particularmente representaciones de episodios del Antiguo y del

Nuevo Testamento; mientras que en la escultura, a los temas del buen pastor y del orante se une, hacia mediados de siglo, el del filósofo, hasta el punto de que la figura del filósofo llega a desplazar a la del buen pastor, representando a Cristo como maestro y taumaturgo. En la arquitectura, por otro lado, aunque se siguen manteniendo las mismas líneas exteriores en las casas ordinarias, en las *domus ecclesiae* de este período se van utilizando cada vez más las estructuras basilicales para las salas de reunión y las de los nínfeos para los baptisterios. Por último, nos encontramos con el primer mosaico cristiano conocido hasta la fecha, el que se encuentra en el llamado «mausoleo de los Julios», bajo la basílica de san Pedro, aproximadamente del año 280. Mientras el imperio pagano, desde Aureliano, trata de imponer por todas partes el culto al dios Sol, aquí se representa a Cristo como Sol ascendente en una cuádriga hacia el empíreo. El cristianismo, una vez más, acepta el reto pagano, adaptándolo a su propio mensaje.

La época acaba con dos episodios que son también extremadamente significativos. Hacia el 270, un joven egipcio de nombre Antonio se inicia en la vida eremítica, dando así origen a un movimiento que más tarde se llamará monaquismo. Y el 280 se convierte al cristianismo el rey de Armenia Tirídates III, lo que supone el inicio de la cristianización de un vasto reino fuera del Imperio romano. La nueva religión se muestra comprometida en el mundo, pero no se siente ligada a él; camina hacia la conversión del Imperio romano, pero no está ligada en absoluto a los confines de la romanidad.

Notas al capítulo

[1] Posteriormente, entre el 250 y el 260, fue destruida y enterrada para construir unas fortificaciones en las afueras de los muros de la antigua ciudad.

[2] Cf EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica,* 6,43.

[3] Cf TERTULIANO, *Apología,* 37.

[4] Cf HIPÓLITO ROMANO, *Refutación de todas las herejías,* 9,12.

[5] Cf CIPRIANO, *Sobre los apóstatas,* 5-6.

[6] Cf EUSEBIO DE CESAREA, *o.c.,* 7,30.

[7] Es de destacar sobre todo la *Pasión de las santas Perpetua y Felicidad* –probablemente escrita por el mismo Tertuliano–, ocurrida realmente en Cartago el 7 de marzo del 203 y extremadamente significativa por la atmósfera mística que la envuelve.

[8] Cf HIPÓLITO ROMANO, *o.c.,* 9,12.

[9] Cf ATANASIO, *Carta referente a los decretos del concilio de Nicea,* 26; o bien ES 112-115.

[10] Cf CIPRIANO, *Cartas,* 30 y 36.

[11] Cf JERÓNIMO, *Varones ilustres,* 55.

[12] Cf por ejemplo la actitud de Firmiliano, obispo de Cesarea de Capadocia, según se desprende de una carta suya a Cipriano, *Cartas,* 75.

[13] Como en el caso de la polémica con Roma sobre el bautismo conferido por los herejes.

[14] «Vivía en trato continuo con Platón –dice EUSEBIO DE CESAREA en su *Historia eclesiástica,* 6,19, citando a Porfirio– y frecuentaba las obras de Numenio, de Cronio, de Apolófanes, de Longino, de Moderato, de Nicómaco y de los autores más conspicuos de los pitagóricos. También usaba los libros del estoico Queremón y de Cornuto. Por ellos conoció él la interpretación alegórica de los misterios de los griegos y la acomodó a las Escrituras judías».

8. Transformación y derrumbe del mundo mediterráneo romano (De la tetrarquía a la dinastía teodosiana)

La transición entre las dos edades a las que convencionalmente se da el nombre de Edad antigua y Edad media constituye en sí misma un largo período histórico, que va desde Marco Aurelio hasta Carlomagno. Se trata, como ya dijimos, de la Antigüedad tardía, caracterizada precisamente por elementos de transición, que no pertenecen ya a la edad anterior, pero no son capaces todavía de configurar una edad enteramente nueva. En realidad, este período intermedio entre la Antigüedad y el Medievo tampoco constituye en absoluto un fenómeno unitario, aunque presenta ciertos elementos comunes dignos de tomarse en consideración. Estos elementos aparecen, se desarrollan y empiezan a madurar sobre todo en el período que va desde las reformas de Diocleciano hasta la caída de la dinastía teodosiana, es decir, entre el 284 y el 455 aproximadamente.

1. Las nuevas estructuras y tendencias

Desde el punto de vista sociopolítico, nace la institución del *dominatus,* anticipada ya por emperadores como Nerón, Domiciano, Cómodo y sobre todo Aureliano; institución que transforma el *principatus* de Augusto en una verdadera autocracia, llegando en Oriente hasta el cesaropapismo de tipo justinianeo. Se consolida también al mismo tiempo la institución del *patronatus,* que ya existía en la vida social de la antigua Roma, desarrollándose en formas cada vez más autónomas y consistentes, que hacen presagiar el futuro feudalismo. Como base del *dominatus* y del *patronatus,* se va extendiendo cada vez más otro fenómeno social, el de la *servitus,* no entendida ya en el sentido de la esclavitud antigua, sino como una vinculación funcional, forzosa y perpetua a una profesión determinada, ya sea de carácter agrícola *(colonatus),* de carácter artesanal o de carácter burocrático.

La esclavitud, al permitir de manera fácil y rápida una cierta división en el trabajo, había sido la raíz de la prosperidad de las civilizaciones antiguas; pero había hecho también que se

descuidaran las exigencias del progreso tecnológico, del despegue artesanal e industrial y de una transformación real de la sociedad. Había contribuido, además, a la depreciación del trabajo manual, del producto artesanal, empobreciendo progresivamente a la industria y al comercio. Por último, la esclavitud había degradado y empobrecido la estratificación social, contribuyendo de manera decisiva a eliminar progresivamente a la pequeña y mediana burguesía, tanto campesina como urbana, y haciendo cada vez más ricos a los ricos y más pobres a los pobres.

Todas las reformas intentadas en el pasado para frenar o mitigar el fenómeno del empobrecimiento social, tanto desde un punto de vista cuantitativo como cualitativo (Augusto, con su política de retorno a la tierra; Vespasiano, Nerva y Trajano, con sus instituciones alimentarias; Septimio Severo, con los *collegia tenuiorum),* no habían logrado su objetivo sino de manera efímera y provisional. Signo evidente de esta situación había sido la depreciación continua de la moneda, con la correspondiente inflación y el constante aumento venal de los bienes de producción y, sobre todo, de los bienes de consumo.

Por otra parte, a las causas internas de disgregación se iban añadiendo, cada día en mayor medida desde la época de Marco Aurelio en adelante, causas externas, consistentes en la presión de los bárbaros en las fronteras y la consiguiente necesidad de hacer grandes gastos en la financiación de los ejércitos, de las fortificaciones y de las continuas campañas de guerra. Signo evidente de esta otra situación había sido el incremento progresivo del militarismo en la vida del Imperio, con todos los gastos improductivos que conlleva.

Los tres elementos fundamentales de la institución imperial romana –el principado, apoyado en el ejército; la aristocracia, basada en la propiedad territorial (los senadores) o en el comercio (los caballeros), y el pueblo, como fuente de la soberanía y reserva de militares y trabajadores–, estos tres elementos habían ido progresivamente degenerando, convirtiéndose en fuerzas sociales cada vez más rígidas, cada vez más cerradas, cada vez más parásitas.

2. Diocleciano

Cayo Valerio Diocle, conocido como Diocleciano, al llegar al poder

el 17 de septiembre del 284, desarrolla una amplia actividad reformadora encaminada a controlar la crisis y a restablecer la eficiencia del Imperio. Entre el 286 y el 293, reforma el *principatus,* transformándolo en *dominatus,* pero con una base colegial tetrárquica (un augusto jovio, un augusto hercúleo y dos césares), dispone una nueva división en la administración provincial, e impone una reforma militar (distinguiendo entre tropas de frontera y tropas de maniobra interna) análoga a la ya iniciada por Galieno. Entre el 296 y el 301 hace una verdadera reforma social, que afecta tanto a los propietarios como a las masas de campesinos y artesanos, mediante un nuevo ordenamiento fiscal basado en la *iugatio* (unidad impositiva sobre la propiedad territorial) y en la *capitatio* (unidad impositiva sobre las actividades y rentas no agrícolas), así como mediante la imposición de la servidumbre de la gleba y de la participación en las corporaciones.

De este modo todo el Imperio queda controlado, desde el vértice hasta la base; nadie parece poder escapar de este singular tipo de dirigismo estatal, en función de una última y desesperada defensa. No obstante, el sistema se impondrá durante varios decenios, aunque al precio de crisis desgarradoras y cruentas.

La primera grieta se abre en el 301, cuando Diocleciano proclama un edicto por el que se fijan el precio máximo de los productos y los salarios con el fin de frenar la inflación, la subida de los precios, la depreciación de la moneda y la acumulación de metales preciosos, fenómenos todos que venían produciéndose desde hacía mucho tiempo. El edicto, naturalmente, contribuye a agudizar aún más la crisis, haciendo crujir todo el andamiaje.

Al mismo tiempo empieza a abrirse una segunda grieta, desde el 297 en adelante, con los edictos de persecución contra todos los cultos considerados inasimilables desde el punto de vista de la concepción religiosa que constituía la base de la tetrarquía. El 297 se proclama un edicto de persecución contra los maniqueos, procedentes del secular enemigo persa, y del 25 de febrero del 303 a septiembre del 304, cuatro edictos sucesivos contra el cristianismo[1]. Todos estos documentos provocan gran número de víctimas, pero sin conseguir su objetivo.

Por último, el 1 de mayo del 305 se abre una tercera grieta al ponerse a prueba el funcionamiento de la tetrarquía, mediante la dimisión simultánea de los dos augustos, Diocleciano y Maximiano, la promoción a augustos de los dos césares, Galerio y Constancio

Cloro, y el nombramiento de Maximino Daya y Flavio Valerio Severo como césares. Este sistema de cooptación al poder se revela enseguida como ilusorio, entrando también en liza sucesivamente Constantino, hijo de Constancio Cloro, Majencio, hijo de Maximiano, y Licinio Liciniano. La lucha, bastante intrincada, concluye en Occidente con la victoria de Constantino sobre Majencio junto al puente Milvio (el 28 de octubre del 312), y en Oriente, con la victoria de Licinio sobre Maximino Daya (el 30 de abril del 313).

Entre tanto, el 30 de abril del 311, Galerio había proclamado, poco antes de morir, un edicto de tolerancia hacia los cristianos[2], al tiempo que Majencio, en Roma, restituía a la Iglesia los bienes confiscados[3]; en febrero del 313, en Milán, Constantino y Licinio habían firmado una circular a los procónsules (el llamado «edicto de Milán») ordenando la tolerancia con todas las religiones y en particular con el cristianismo[4], y, por último, Maximino Daya, poco antes de suicidarse el 30 de abril del 313, había proclamado también un edicto de tolerancia para con los cristianos[5]. A partir del 320, Licinio, emperador de Oriente, trata de reanudar la persecución contra los cristianos por animadversión a Constantino; se recrudece la guerra; Licinio es derrotado en julio, y en septiembre del 323 Constantino lo hace asesinar. Acaba así la tetrarquía y, con ella, la gran persecución contra los cristianos.

3. Constantino

Constantino (emperador en la Galia, en el puesto de su padre Constancio Cloro, del 307 al 312; emperador en Occidente de octubre del 312 a septiembre del 323; emperador único de Occidente y de Oriente desde el 323 hasta su muerte, ocurrida en Nicomedia el 22 de mayo del 337), como buen militar y astuto político hereda las reformas de la tetrarquía, aunque las corrige, aplicando sólo las más seguras: acentúa la autocracia del poder imperial, manteniendo al mismo tiempo la división administrativa del Imperio introducida por Diocleciano; concentra en sus manos los poderes militares, pero simultáneamente perfecciona la distinción ya iniciada entre tropas de frontera y tropas de maniobra interna, incrementando y favoreciendo especialmente a estas últimas; perfecciona la burocracia palaciega, pero procura juntamente hacer más articulada y estable la burocracia subalterna;

se muestra reverente con la antigua Roma, pero al mismo tiempo funda una nueva en Bizancio, dándole su propio nombre (Constantinopla, 11 de mayo del 330); renuncia a la defensa del poder adquisitivo de las clases inferiores, pero al mismo tiempo se asegura el apoyo de las clases más pudientes, favoreciéndolas con la acuñación de moneda de oro (el *solidus);* respeta el viejo paganismo, pero sin dejar de favorecer a los cristianos, llegando a bautizarse, finalmente, en el lecho de muerte.

Es una política «revolucionaria» en la medida justa para mantener el *statu quo.* Y con este mismo criterio que se desprende de todo el comportamiento de Constantino, se debe juzgar también la actitud religiosa del emperador. Constantino, como buen militar, había sido en su juventud (hasta aproximadamente el 306) seguidor de la religión de Mitra y del *Sol invictus,* es decir, del henoteísmo solar introducido en el Imperio por Aureliano. Del 306 al 310, al casarse con Fausta, hija de Maximiano Augusto, había formado parte de la familia imperial «hercúlea», compartiendo por consiguiente la concepción religiosa en la que se basaba la tetrarquía. Entre el 310 y el 312, tras romper con su suegro Maximiano, había vuelto al henoteísmo solar. Desde el 312, al iniciar la lucha contra Majencio, empieza a interesarse cada vez más por el cristianismo, no tanto por influjo de su madre, la cristiana Elena, cuanto por una visión política y religiosa de los acontecimientos que se había hecho en él congénita.

En estas circunstancias, el año 312, antes del enfrentamiento decisivo con Majencio, ocurre la famosa «visión» de la cruz y de las palabras «Con esta vencerás»[6]; según otros, un simple sueño[7], o una simple oración de Constantino al Dios de los cristianos[8]. En cualquier caso, se trata de un inicio de conversión. De hecho, Constantino, al entrar en Roma en octubre del 312, inmediatamente después de la victoria frente a Majencio, no se dirige al Capitolio para ofrecer el sacrificio a Júpiter; se le rinde homenaje erigiéndole una estatua en la basílica de Majencio, en la que hay un *salutare signum*[9], probablemente igual al que hizo poner en los estandartes y en los escudos de los soldados (¿un monograma de Cristo?, ¿una cruz monogramática?, ¿un verdadero signo de la cruz?), y el año 315, se le honra con un arco triunfal junto al Coliseo (el actual arco de Constantino), con una inscripción en la que se atribuye la victoria constantiniana a la «inspiración de la divinidad», sin mayores precisiones (¿henoteísmo solar?, ¿monoteísmo cristiano?).

Es sólo un inicio de conversión al cristianismo, sobre todo por razones políticas, que se manifestará de manera bastante ambigua (aunque siempre teniendo en cuenta los intereses políticos) en los años sucesivos, para acabar, como ya indicamos, recibiendo el bautismo en el lecho de muerte de manos de Eusebio de Nicomedia, obispo cortesano y semiarriano.

4. Los sucesores de Constantino

Basándose en el nuevo principio dinástico atemperado por la división del Imperio, a Constantino lo suceden sus hijos Constantino II (en la Galia, la Península Ibérica y Britania), Constante (en Iliria, Italia y África) y Constancio II (en Asia y Egipto). La rivalidad entre los dos primeros lleva a Constante en el año 340 al dominio de todo el Occidente. Más tarde, la lucha de este contra el usurpador Magnencio da lugar a su muerte el año 350 y al dominio único de Constancio II sobre todo el Imperio entre el 351 y el 361. Con Constancio, la autocracia imperial da un primer salto cualitativo y se convierte en cesaropapismo. El nuevo emperador, en efecto, se preocupa únicamente de fomentar cuanto le es posible la centralización: lucha, por una parte, contra el catolicismo y otras formas de cristianismo (por ejemplo el donatismo), y favorece el arrianismo (que puede justificar más fácilmente el cesaropapismo), y combate, por otra parte, las autonomías de la antigua aristocracia, favoreciendo en cambio a la aristocracia cortesana y a los grupos de burócratas vinculados a la administración central.

Frente a esta autocracia tendente a una verdadera teocracia dictatorial y parásita, se comprende la reacción de los grupos excluidos. Los donatistas (que ya habían sido muy perseguidos durante el imperio de Constante) tratan de abrirse camino por todos los medios, recurriendo incluso a la violencia de los llamados «circunceliones» y a la agitación de las masas proletarias, empobrecidas por la política económica y financiera del Imperio. Los católicos defienden la independencia de la Iglesia y su propia ortodoxia frente a las pretensiones imperiales de imponer a todos la herejía arriana. Los paganos, especialmente las clases sacerdotales, cultas y aristocráticas, defienden palmo a palmo sus privilegios ancestrales.

Cuando muere Constancio el 3 de noviembre del 361 y le sucede su primo Juliano, que había sido ya proclamado «augusto» por las

tropas en la Galia el año 360, parece por un momento que la reacción pagana va a poder tomarse la revancha. Juliano trata, en efecto, por todos los medios de revitalizar la antigua religión y de reprimir el avance cristiano, ya sea marginando política y culturalmente el cristianismo, ya favoreciendo sus divisiones internas. El intento, enteramente anacrónico y considerado extravagante hasta por los mismos paganos, queda en nada al morir Juliano en la guerra contra los persas el 26 de junio del 363. Con él acaba también la dinastía constantiniana.

5. Unificaciones y divisiones durante la época teodosiana

Entre el 363 y el 394, año en que el Imperio se reunifica por última vez bajo Teodosio, vuelve a desarrollarse una época de pronunciamientos militares. Se van sucediendo emperadores que, a excepción de Joviano (363-364), pertenecen casi todos a la familia de Valentiniano I, un valeroso general originario de Panonia, continuamente ocupado en vigilar las fronteras occidentales, mientras su hermano Valente prefiere dedicarse a las disputas teológicas, favoreciendo por todos los medios a los arrianos. Muerto de improviso Valentiniano I el 375, le suceden en Occidente sus hijos Graciano y Valentiniano II; entre tanto, va abriéndose camino un general de origen español llamado Teodosio.

Estos cuatro personajes, entre una batalla y otra, comparten su amistad con otro personaje que constituye un punto de referencia fundamental en el Imperio occidental durante estos años: Ambrosio, el obispo de Milán. Por inspiración ambrosiana, el cristianismo va ocupando un espacio cada vez mayor en el ámbito del poder oficial. Si desde el 319, en época de Constantino I, estaba prohibida la aruspicina privada, y Constancio, en el 341, había prohibido todos los sacrificios paganos y ordenado la clausura de los templos, aunque obteniendo sólo un resultado parcial, ahora, en el 375, Graciano renuncia definitivamente al cargo de pontífice máximo, tradicionalmente vinculado al oficio imperial, y en el 382 hace que quiten el altar de la Victoria de la sede del senado romano. Entre tanto, sin embargo, había ocurrido algo más. Muerto Valente el 9 de agosto del 378 en Adrianópolis al intentar detener la invasión de los godos, y habiéndolo sucedido Teodosio en el Imperio de Oriente, este y Graciano habían promulgado en Tesalónica, el 27 de febrero del 380, el edicto *Cunctos populos,* con el que prescribían a todos los

súbditos del Imperio romano la religión «transmitida por el apóstol Pedro a los romanos» y enseñada ahora por Dámaso, el obispo de Roma, y Pedro, el obispo de Alejandría[10]. Por último, en el año 391 se prohíbe absolutamente el culto pagano en todas sus formas.

La unión, por tanto, de la causa imperial con la cristiana empieza a hacerse total. Esto, sin embargo, no consigue alejar la amenaza que acecha al Imperio; en parte porque, así como los seculares enemigos de Oriente, los persas, han reimplantado el zoroastrismo con el fin de oponerse mejor a las religiones del Imperio romano, así los bárbaros, o son paganos o son cristianos de confesión arriana, fe a la que se han convertido por la predicación del obispo godo Ulfila, entre el 341 y el 383. No obstante, la división religiosa no es la única ni la más importante. La causa imperial, al menos en Occidente, está ya sentenciada, porque las infiltraciones e invasiones bárbaras, cada vez más frecuentes, cuentan con el apoyo de los esclavos fugitivos, de los colonos, que no están dispuestos a soportar su vinculación a la tierra, de los artesanos proletarizados y de todas las demás clases sociales que han ido aprendiendo a odiar el fiscalismo romano. Todas estas fuerzas confluyen tras la batalla de Adrianópolis, cuando los godos victoriosos se entregan al pillaje en Tracia[11], y vuelven a darse cita cuando los godos de Alarico, después de remontar Iliria y descender por Italia, se encuentran ante las puertas de Roma.

A la cita no puede acudir ya Teodosio, que ha muerto el año 395, dejando el Imperio en manos de sus dos hijos: Arcadio (en Oriente) y Honorio (en Occidente). Por otra parte, Honorio no tiene ya la capital en Roma, sino en la más segura ciudad de Ravena, y quien habría debido y podido defender la antigua capital, el general Estilicón, había sido ejecutado, acusado de traición, el año 408. Roma, por tanto, está abandonada a sí misma. Entre el 24 y el 26 de agosto del 410, los godos, a los que se han unido varios millares de esclavos, ven cómo otros esclavos romanos les abren las puertas de la ciudad y se entregan al saqueo, respetando apenas las basílicas de los apóstoles[12].

6. La disgregación de la estructura unitaria imperial

La disgregación de la autocracia imperial va acelerándose a todos los niveles, hasta el punto de que algunos llegan a ver la aparición de los bárbaros como una liberación[13]. Mientras el Imperio de

Oriente, bajo los últimos descendientes de Teodosio (Arcadio entre el 395 y el 408, Teodosio II entre el 408 y el 450 y su hermana Pulqueria, con su marido Marciano, hasta el 453), logra ponerse a salvo de las invasiones bárbaras más peligrosas –desviándolas hacia Occidente o alejándolas por medio de la diplomacia y el dinero– y conservar una cierta vitalidad económica y social gracias a la abundancia de estas regiones; en la parte occidental los dos descendientes de Teodosio, Honorio (395-423) y Valentiniano III (423-455), se ven obligados a confiar el gobierno a generales de origen bárbaro, aunque tramando al mismo tiempo contra ellos, por miedo a verse derribados del trono.

Pero las invasiones bárbaras van penetrando cada vez más. El 31 de diciembre del 406, en los alrededores de Maguncia es sobrepasado el Rin, se destruye el *limes* y se inicia la invasión de la Galia a gran escala. Tres años después, mientras los visigodos están en Italia, los vándalos, los alanos y los suevos han llegado ya hasta España. El 412, los visigodos se establecen temporalmente en la Galia meridional. El 413 los burgundios se establecen en Worms. El 414, los visigodos pasan a España, mientras los vándalos conquistan la España meridional (Andalucía), para pasar más tarde, en el 429, al norte de África. Mientras tanto, entre el 434 y el 453, los hunos aparecen por el Este, y en el Norte, entre el 441 y el 442, y en años sucesivos, los anglos y los sajones pasan del continente a Britania. Es cierto que los hunos de Atila son detenidos el 451 por el general Aecio y el 452 por el papa León I, evitando así el peligro mayor; pero entre tanto los vándalos han conquistado Cartago en el año 439 y han empezado a recorrer el Mediterráneo como piratas, llegando a saquear Roma por segunda vez el año 455. Por si fuera poco, desde el 435 se encienden por distintas partes del Imperio de Occidente, aunque de manera especial en la Galia, rebeliones de las masas subproletarias (los «bagaudas»), contribuyendo a acrecentar la confusión general.

En realidad, el Imperio de Occidente ya no existe. Existen los invasores bárbaros, que van organizando sus reinos; existen las comunidades cristianas, apiñadas, especialmente en las ciudades, en torno a sus obispos, y existen los grandes terratenientes, que tratan de defender por su cuenta lo que queda de sus tierras. Entre el 455 y el 476 se suceden en el trono larvas de emperadores manejadas a placer por el general bárbaro de turno; después, con la deposición de Rómulo Augústulo, incluso esta comedia se acaba. El proyecto

autocrático de Diocleciano y de Constantino, después de muchas transformaciones, se derrumba definitivamente, destruyendo la secular unidad romana del Mediterráneo. Desde este momento estarán en contraposición dos mundos distintos desde el punto de vista económico, social, político, cultural e incluso religioso: el mundo de los reinos romano-bárbaros de Occidente y el mundo del Imperio bizantino en Oriente. En poco menos de dos siglos se asomará al Mediterráneo un tercer mundo, el islámico.

7. Las transformaciones culturales en el terreno literario

La transformación y derrumbe del mundo antiguo desde el punto de vista económico, social y político, además de religioso, está acompañada por parejos fenómenos desde el punto de vista literario y artístico.

La lucha de Diocleciano, de Juliano y de los últimos paganos por el renacimiento del antiguo Imperio pagano estaba basada en parte en la aportación cultural de los filósofos neoplatónicos, por un lado, y de los últimos autores de la segunda sofística, por otro. El discípulo predilecto de Plotino, Porfirio (232-305), además de ser el editor de las obras de su maestro, ha de ser considerado, junto a otro neoplatónico, Hierocles, procónsul de Bitinia, como el principal inspirador de Galerio en su gran persecución contra los cristianos. Y son también adversarios de los cristianos los sucesores de Porfirio: Jámblico (250-330 ca.), que transforma el neoplatonismo en una doctrina religiosa de tipo teúrgico, y enseña en Pérgamo y más tarde en Alejandría, y Proclo (411-485), neoplatónico enciclopédico y «diádoco» de la escuela de Atenas desde el 437 hasta su muerte.

Sofistas paganos, medio literatos medio filósofos, son Temistio de Panflagonia, que enseña en Constantinopla entre el 345 y el 388, y Libanio de Antioquía, que enseña en Atenas del 368 al 390. Las dos escuelas principales, la de Atenas y la de Alejandría, empiezan a tomar orientaciones divergentes: la primera paganizante, la segunda cada vez más cristiana. Entre tanto, sin embargo, Eunapio de Sardes, en sus *Vidas de los sofistas,* escritas en torno al 395 y elaboradas según el modelo de las de Filóstrato (que son aproximadamente del 200), hace de estos personajes imitaciones y alternativas a un tiempo de los confesores cristianos, tratando de este modo el paganismo agonizante de canonizar a sus santos. Por otro lado, este segundo período de la nueva sofística se siente

realmente comprometido en la defensa del Imperio. Los panegíricos dedicados a las autoridades locales o imperiales no consisten en mera retórica ocasional, sino que son verdaderos exámenes de conciencia, en los que se hacen consideraciones con frecuencia clarividentes e iluminadoras (cf los famosos «doce panegíricos», pertenecientes todos a los siglos IV y V).

La reflexión histórica de cuño literario clásico es también claramente pagana o paganizante, dado que, por el momento, los cristianos prefieren recurrir a géneros literarios como la crónica universal o la historia eclesiástica, a la manera de Eusebio de Cesarea. No obstante, esta producción historiográfica, que cuenta con biógrafos como los escritores de la *Historia Augusta* (300-400 ca.), o autores de compendios como Eutropio, con su *Breviario desde la fundación de Roma* (365-370), con memorialistas celosamente paganos como Zósimo, con su *Historia nueva* (410 ca.), de nuevo Eunapio de Sardes, con sus *Comentarios históricos* (414 ca.), u Olimpiodoro de Tebas, con sus *Discursos históricos* (425 ca.), logra elevarse aún al grado de genialidad e imparcialidad de Amiano Marcelino, cuyos *Libros históricos* son aproximadamente del 378-380. Sin embargo, la época, desde el punto de vista histórico actual, se presta sobre todo a la lamentación y la añoranza, como resulta patente en los *Saturnales* de Macrobio (ca. 386) y en el *Retorno a la patria* de Rutilio Namaciano (ca. 417).

Pero, en el terreno literario, nada caracteriza mejor esta época en equilibrio entre dos mundos verdaderamente distintos como la personalidad casi esquizofrénica de los que, en cierto sentido, se sienten todavía paganos y, en otro sentido, se sienten y comportan ya como cristianos. Como es sabido, el último emperador paganizante no es Juliano, conocido como «el Apóstata», sino Eugenio, un maestro de retórica cristiano, que al llegar al poder en Roma entre el 392 y el 394 con la ayuda del general bárbaro Arbogasto, se apresura a restaurar los cultos paganos y a volver a colocar el ara de la Victoria en el senado, poco antes de que, con Teodosio, el cristianismo asuma definitivamente el poder.

Pero más interesante todavía es el caso de Sinesio de Cirene (370-414 ca). Es discípulo de la alejandrina Hypatia, filósofa neoplatónica y cultivadora de las ciencias, a quien dio muerte la chusma cristiana de la ciudad en marzo del 415. Escribe varias obras: ciento cincuenta y seis *Cartas,* entre el 393 y el 413; un *Discurso sobre la realeza,* dirigido a Arcadio, el año 399; una decena

de *Himnos,* entre el 402 y el 410; un tratado titulado *Dion,* del 405 aproximadamente, favorable a los sofistas y hostil a los monjes, etc. Se convierte en distintas ocasiones en defensor de su ciudad. Y finalmente, a pesar de estar casado, es elegido obispo de Tolemaida el año 410. Y en todas estas actividades mezcla actitudes paganas y cristianas, bajo el común denominador de sus convicciones neoplatónicas.

Claudio Claudiano, alejandrino, de lengua griega, acogido en Roma en la corte de Honorio y Estilicón, poeta en latín, profundamente pagano en los sentimientos y en los temas, escribe hacia el 395-400, a petición del emperador, un himno a Cristo *(Canto al Salvador)* en el que paganismo y cristianismo encuentran otro común denominador sincretista en la mitología. Por último, Nonno de Panópolis escribe en la Tebaida en torno al 400 la *Dionisíaca,* el poema épico griego más largo que se ha conservado, una verdadera enciclopedia que contiene todos los mitos posibles e imaginables, agrupados en torno a las gestas de Dionisos, es decir, Baco. En cambio, en el año 431 escribe una *Paráfrasis del Evangelio de san Juan,* con las mismas características métricas y estilísticas que la obra anterior. Dado que en el poema mitológico se hallan alusiones de carácter cristiano, los investigadores no han llegado a tomar una decisión sobre si Nonno de Panópolis era pagano o cristiano, o sobre cómo y cuándo se convirtió.

8. Las transformaciones culturales en el terreno monumental

La transformación y el derrumbe de la civilización romana se muestran también con gran evidencia en el urbanismo, en la arquitectura, en la escultura, en el mosaico y en la pintura, anticipando ya la barbarización en Occidente y el bizantinismo en Oriente y en las zonas sometidas a la influencia cultural de Constantinopla.

Las principales ciudades del Imperio van rodeándose de murallas con torreones y almenas, como verdaderas fortalezas. Las nuevas fundaciones, la multiplicación de las sedes imperiales, de los centros de prefectura o de las diócesis políticas, son ocasión para retomar y perfeccionar los esquemas clásicos militares de los *castra,* con sus calles porticadas en la confluencia de las cuales se erigen los *palatia.* Nicomedia, Salónica y Gerasa son los ejemplos más relevantes. En Roma, el año 403, se procede al reforzamiento, restauración y

parcial transformación de la muralla aureliana.

En el terreno arquitectónico, las estructuras y las formas alcanzan expresiones colosales en las grandes realizaciones de la época de la tetrarquía y de la época constantiniana. Son muchas las construcciones que revelan aún, en mayor o menor grado, la persistencia de lo clásico: la basílica de Majencio en Roma (308-312); las termas de Diocleciano (298-306) o las de Constantino (315), en Roma, así como las de Tréveris (287), Milán, Lambèse (África) o Éfeso; el circo de Majencio en la vía Apia romana (310); el arco conmemorativo de Galerio, en Salónica (298), o los de Constantino (315), Jano cuadrifronte (época constantiniana), y Graciano, Valentiniano y Teodosio, junto al puente Elio (ca. 382), los tres en Roma; la villa de Piazza Armerina, en Sicilia (410-431 ca.); el templo de Rómulo, en el foro romano (ca. 310), o el de la *gens* Flavia, en Spello (337). Sin embargo, la residencia imperial de Diocleciano en Spalato (ca. 300) es ya un palacio fortaleza; más aún, una pequeña ciudad fortificada. Y el castillo de Deutz, en Colonia (310), presenta formas enteramente medievales, destinadas a extenderse cada vez más.

El espíritu autocrático del tiempo es, empero, todavía más visible y palpable en las obras escultóricas; las cuales, salvo pocas excepciones de estatuas inspiradas aún en el clasicismo durante la época constantiniana tardía, o durante la época teodosiana, tienden generalmente a la rigidez, a la inmovilidad, a la inexpresividad, al frontalismo. Así lo vamos viendo progresivamente en las imágenes en pórfido de los tetrarcas que se encuentran en Venecia (ca. 303), en los bajorrelieves contemporáneos del arco de Constantino (315) y en los de los sarcófagos en pórfido de Elena y de Constanza que se conservan en el Vaticano (340-350 ca.), en los bajorrelieves de la base del obelisco de Teodosio en Constantinopla (390), y en el llamado «coloso de Barleta», que representa quizá al emperador Marciano (450-457).

Paralelamente a la desintegración del naturalismo en la escultura, se va produciendo el mismo fenómeno también en la pintura, como puede observarse en los escasos testimonios pictóricos no cristianos que han llegado hasta nosotros (sobre todo procedentes de Egipto). A la pintura la van sustituyendo otras formas de ornamentación y de representación más en consonancia con el espíritu esquemático del tiempo: la técnica del embutido con mármoles de colores y, sobre todo, el mosaico, como resulta

particularmente patente en la villa de Piazza Armerina, ya citada. Cambian los gustos, y cambian las técnicas; pero, sobre todo, está cambiando todo un mundo.

Notas al capítulo

[1] Cf Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica,* 8,2-9; *Los mártires de Palestina,* 3; Lactancio, *La muerte de los perseguidores,* 13.

[2] Cf Eusebio de Cesarea, *o.c.,* 8,17; Lactancio, *o.c.,* 34.

[3] Cf Agustín, *Manual de la conferencia con los donatistas,* 3,34-36; Optato de Milevi, *El cisma de los donatistas.*

[4] Cf Lactancio, *o.c.,* 48; Eusebio de Cesarea, *o.c.,* 10,5.

[5] Cf Eusebio de Cesarea, *o.c.,* 9,10.

[6] Cf Id, *Vida de Constantino,* 1,27-29.

[7] Cf Lactancio, *o.c.,* 44.

[8] Cf Eusebio de Cesarea, *o.c.,* 9,9.

[9] Ib.

[10] Cf *Códice teodosiano,* 16,1,2; C. Kirch, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae,* Herder, Barcelona 1956, n. 828.

[11] Cf Amiano Marcelino, *Historias,* 31,6,5,6.

[12] Cf Agustín, *La ciudad de Dios,* 1,6-7.

[13] Cf Salviano, *El gobierno divino del mundo,* 5,5-19.

9. Los padres de la Iglesia desde la «era de los mártires» hasta la «era constantiniana»

En su acompañamiento del derrumbe del viejo mundo romano mediterráneo y el nacimiento de un mundo nuevo por medio de las transformaciones sumariamente descritas, el cristianismo tiene que pagar un alto precio en testimonio, en todos los sentidos. En primer lugar, y sobre todo, tiene que pagar con la sangre, derramada copiosamente durante las persecuciones de Diocleciano, Galerio, Maximiano y Majencio; es decir, desde febrero del 303 a abril del 313 (muerte de Maximino Daya): diez años que han pasado a la historia de la Iglesia con el nombre de «era de los mártires». Los principales y más famosos son los obispos Pedro de Alejandría, Metodio de Olimpo y Silvano de Gaza; los presbíteros Pánfilo de Cesarea y Luciano de Antioquía; los soldados de la llamada «legión tebana», y otros personajes bastante populares, que seguramente existieron y seguramente fueron mártires, pero que hoy están envueltos en un halo de leyenda, como Sebastián, Inés o Cecilia, además de otros muchos menos conocidos y hoy olvidados, de los que hablan antiguos historiadores como Lactancio y Eusebio.

Ciertamente, en el transcurso de estas persecuciones, como había ocurrido ya en la de Decio, no faltan tampoco los apóstatas, bien por debilidad bien por oportunismo, y en la condena de estos *traditores* será precisamente donde se apoye la rebelión de intransigentes como los donatistas. Sin duda, habrá también esporádicamente mártires cristianos después de la persecución de Diocleciano, y se producirán otras persecuciones fuera del Imperio romano. Sobre todo, serán numerosas las víctimas de la intolerancia religiosa en las luchas entre herejes y ortodoxos, y entre cristianos y no cristianos. Sin embargo, desde el 311 en adelante, con los edictos de tolerancia de Galerio, de Constantino, de Licinio y, por último, del mismo Maximino Daya, los cristianos tienen la impresión de que realmente comienza un mundo nuevo.

Es por eso la hora de los historiógrafos, la hora de los apologistas. Después de la muerte de Orígenes (254) y de Cipriano (258) no aparecen grandes exegetas y teólogos –Victorino de Pettau, Dionisio de Alejandría, Gregorio el Taumaturgo, Firmiliano de Cesarea, Pedro de Alejandría, Pánfilo de Cesarea, Hesiquio de

Alejandría o Luciano de Antioquía son sobre todo discípulos, pastores o iniciadores–, y los nombres más relevantes son precisamente los de Arnobio, Lactancio o Eusebio. El hecho es que la Iglesia, en el paso de Diocleciano a Constantino, primero emplea todas sus fuerzas en la defensa, y luego las dedica a hacer un primer balance del pasado; primero la apología, y después la historia.

Precisamente en la época de la persecución de Diocleciano, entre el 304 y el 310, Arnobio, nacido en Sicca (Numidia), escribe su apología *Contra los paganos,* tratando de ensalzar el cristianismo y de demostrar todas las incongruencias del paganismo. Arnobio, que era maestro de retórica en su ciudad natal, se había convertido al cristianismo ya entrado en años, por lo que en su obra se manifiestan no sólo los méritos y los defectos de la retórica, sino también ciertas incertidumbres y confusiones doctrinales.

1. Lactancio

No muy distinto es el caso del bastante más famoso Lucio Cecilio Firmiano Lactancio, nacido en África alrededor del 250 y muerto después del 317. Su familia es también pagana. Es discípulo de Arnobio y enseña elocuencia en su patria, y más tarde en Nicomedia, adonde lo llama el emperador Diocleciano el año 292; aunque sin mucha fortuna, porque entre tanto se había convertido al cristianismo. La persecución le reduce a extrema indigencia, hasta que, pasada la tormenta, Constantino le invita a ir a Tréveris como maestro de su hijo Crispo, muriendo en esta ciudad sin que sepamos cuándo. Siendo un joven precoz en las bellas letras, Lactancio dio prueba de sus cualidades en un breve poema titulado el *Banquete,* y más tarde, durante su estancia en Nicomedia, en su poema *Itinerario* (ambas obras perdidas). Pero la gran ocasión de su vida será precisamente su conversión, que le permite ejercitar las armas afiladas de la retórica, hechas no tanto para construir cuanto para combatir y polemizar, como el mismo Jerónimo reconoce *(Cartas,* 58,10).

Comienza, en torno al año 303, con un pequeño tratado de antropología teológica, *Sobre la obra de Dios,* en el que trata de mostrar la sabiduría divina en la construcción del microcosmos que es el hombre, completando las teorías de Cicerón, y demostrando especialmente que el alma es inmortal y es creada directamente por Dios, en contra de las teorías materialistas de los epicúreos. Al

principio al que en el fondo se atiene Lactancio, como buen neosofista del siglo IV, es que existe una verdadera filosofía religiosa, y esta filosofía es el cristianismo. Con este criterio, presente ya en la obra citada, Lactancio, durante el curso de la persecución, elabora su «summa», es decir, los siete libros de que constan *Las instituciones divinas* (304-313 ca.). Los tres primeros libros (titulados respectivamente *La falsa religión, El origen del error* y *La falsa sabiduría)* constituyen la parte propedéutica y negativa, consistente en el rechazo del politeísmo, de los demonios, en quienes tiene su origen, y de las filosofías que de él se derivan. Los otros cuatro libros –titulados *La verdadera sabiduría y religión, La justicia, El verdadero culto* y *La vida feliz*– constituyen la parte afirmativa, en la que trata de metafísica (las verdades que hay que creer), de ética y de escatología. En realidad, el quinto libro anticipa un tema (la injusticia de las persecuciones) que desarrollará más ampliamente en otra obra. El séptimo presenta una escatología milenarista de tintes fantásticos. A pesar de ser una obra más bien deficiente desde el punto de vista doctrinal cristiano, halla tal fortuna en aquel ambiente de transición del paganismo al cristianismo que el mismo Lactancio, hacia el 315, se encarga de publicar un *Epítome* de la misma, compuesto por 73 breves capítulos y dedicado a un tal Pentadio. Pero al término de las persecuciones, el apologista y el historiador se unen en Lactancio para lanzar un doble desafío a los paganos: un desafío de carácter teórico y otro de carácter práctico. En *La cólera de Dios* (ca. 313) trata de demostrar que Dios, contrariamente a lo que piensan los epicúreos, no es indiferente a los acontecimientos históricos y sabe intervenir en el momento oportuno para castigar el mal y premiar el bien. Y en *La muerte de los perseguidores* (ca. 314-317) trata de demostrar lo mismo históricamente, pasando revista a la suerte de los emperadores que habían sido perseguidores del cristianismo: Nerón, Domiciano, Decio, Valeriano, Aureliano, Severo, Maximiano, Galerio, Diocleciano y Maximino Daya; todos destinados al fracaso. Está finalmente el poema, de incierta atribución a Lactancio, *El ave Fénix,* en el que se cuenta la historia de esta ave que resurge de sus cenizas; pero ni siquiera se sabe si la composición ha de entenderse en sentido pagano o en sentido cristiano, como una alegoría del dogma de la resurrección.

Lactancio, como Arnobio, rechaza el paganismo; pero no ha entendido todavía bien el cristianismo, sino como providencialismo

y como moral popular. El «Cicerón cristiano», como llamarán a Lactancio los humanistas, es ciertamente mucho más ciceroniano que cristiano, y muestra claramente pertenecer a una época de transición. En cualquier caso, su manual teológico no puede considerarse el equivalente latino del *Sobre los principios* de Orígenes. Baste pensar que no se reconoce en él al Espíritu Santo como distinto del Hijo (por lo que no se puede hablar de Trinidad); que se considera que después del Padre sólo existe una segunda persona (ni siquiera eterna, como el Padre), que es el Verbo en cuanto inteligencia, y el Espíritu en cuanto inspiración, y que, según él, hay una tercera persona después del Padre, creada desde el principio, que se ha hecho envidiosa de la segunda y es ahora el Diablo. De aquí deduce Lactancio un dualismo de carácter universal: a Dios le pertenece el cielo, y al Diablo la tierra; en la tierra, a Dios le pertenece el Oriente y el Sur, mientras que al Diablo le corresponde el Occidente y el Norte; y en el mismo hombre, compuesto como está de alma y cuerpo, microcosmos semejante al universo, la primera es del cielo y de Dios, y el segundo, de la tierra y del Demonio[1]. En cuanto a las perspectivas del futuro, Lactancio está convencido de que, en correspondencia con los seis días de la creación, el universo actual debe durar seis mil años desde su comienzo, y, dado que Cristo, según los cálculos realizados ya por Hipólito de Roma, había nacido 5.500 años después de la creación, quedan poco menos de doscientos años para el fin. Entonces llegará el anticristo, un primer juicio universal, un reinado de Cristo sobre la tierra que durará mil años, al cabo de los cuales habrá una nueva lucha entre Cristo y el anticristo, y finalmente el juicio universal, con unos cielos nuevos y unas tierras nuevas[2].

2. Eusebio de Cesarea

Las incertidumbres, las confusiones e incluso las extravagancias ideológicas de Arnobio y de Lactancio no se encuentran ciertamente en el otro gran intelectual de este período histórico: Eusebio de Cesarea (ca. 263-339). Pero a las espaldas de Eusebio está la escuela exegética y catequética de Cesarea de Palestina, reconstituida y casi refundada por el presbítero Pánfilo, maestro de Eusebio y autor con él de una nueva edición (con aparato crítico) de la quinta columna de la *Hexapla* de Orígenes (la que contenía la versión

veterotestamentaria de los Setenta), y en el 307-309, de una *Apología de Orígenes,* de la que sólo se ha conservado el primer libro, en una traducción posterior al latín de Rufino de Aquileya.

Eusebio de Cesarea, en parte también por influjo de la nueva escuela exegética y catequética de Antioquía, se forma desde el principio en un riguroso trabajo crítico sobre el texto bíblico, mitigando así, con la importancia concedida al sentido histórico, los alegorismos del gran maestro alejandrino, tanto en el terreno exegético como en el terreno dogmático. Nacido en Palestina, probablemente en Cesarea, hacia el 263, Eusebio es promovido al presbiterado y desde el 296 en adelante trabaja con Pánfilo en la biblioteca de la ciudad, haciendo estudios históricos sobre las antiguas *Actas de los mártires* e iniciando sus numerosos comentarios bíblicos, obras estas que hoy se hallan casi enteramente perdidas. En vísperas de la persecución, en torno al 303, publica su *Crónica,* que consta de una «cronografía» –un resumen de la historia antigua desde los egipcios hasta los romanos– y de los «cánones» (que son tablas cronológicas paralelas de los hechos sagrados y profanos ocurridos entre el 2016 a.C. y el 303 d.C., es decir, desde el nacimiento de Abrahán en adelante). Y también alrededor del 303 (aunque con continuaciones posteriores que llegan hasta el 324), Eusebio publica su *Historia eclesiástica,* de la que ya hemos hablado.

Cuando se desencadena la persecución y Pánfilo es encarcelado, Eusebio no abandona a su maestro; es más, entre el 307 y el 309 colabora con él en la redacción de la ya citada *Apología de Orígenes.* Tras morir Pánfilo en el 309, Eusebio escribe su biografía –obra que también se ha perdido–. Mientras van terminándose las persecuciones, Eusebio recorre Siria, Palestina y Egipto, especialmente la Tebaida; cae prisionero, pero consigue evitar la muerte. Habiendo obtenido la libertad, alrededor del 311 emprende de nuevo el trabajo exegético, escribiendo sus *Églogas proféticas en torno a Cristo* (consistentes en explicaciones de las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento), y su trabajo historiográfico, escribiendo el 312 *Los mártires de Palestina,* obra dedicada a describir los horrores de ocho años de persecución en Cesarea. Redacta además la apología titulada *Contra Hierocles* (entre el 311 y el 313), refutando la posibilidad de comparar a Cristo con Apolonio de Tiana.

El año 313, Eusebio se convierte en obispo de Cesarea y empieza a frecuentar la corte de Constantino. Por esta época comienza su

«summa» apologética del cristianismo. Entre el 312 y el 322 escribe la *Preparación al evangelio,* en la que se demuestra la superioridad doctrinal y moral, así como la anterioridad cronológica, del judaísmo y el cristianismo con respecto al paganismo, y, entre el 322 y el 325, la *Demostración del evangelio* –conservada sólo en parte–, cuyo objetivo es demostrar a los judíos el carácter provisional de la ley mosaica y la realización de las profecías en el cristianismo. El 315, con motivo de la dedicación de la basílica cristiana de Tiro, pronuncia un discurso (conservado en *Historia eclesiástica,* 10,4) de cierta importancia para la historia del arte cristiano y del simbolismo basilical.

Entre tanto, desde el año 320, había estallado la controversia sobre las doctrinas de Arrio –sacerdote alejandrino, aunque discípulo de la escuela de Antioquía– acerca de la divinidad del Verbo. En el concilio de Nicea propone inútilmente la adopción del símbolo bautismal de su diócesis –a pesar de lo que dice en la *Carta* que dirige a sus propios fieles–, y suscribe el símbolo con la fórmula *homousios* sobre todo por darle gusto a Constantino. Pero se pone más bien de parte de los adversarios de los nicenos y de Atanasio, a quienes acusa de excesiva intransigencia doctrinal. Ataca el culto a las imágenes en una *Carta* (ca. 326) dirigida a Constanza, la hermana de Constantino; aunque participa también con un *discurso* en la dedicación de la iglesia del Santo Sepulcro en Jerusalén el año 335. Durante los últimos años de su vida, Eusebio resume su doctrina apologética en la obra titulada *Teofanía* (ca. 333), y continúa la polémica antinicena atacando a Marcelo de Ancira en la obrita *Contra Marcelo* (ca. 336) y proponiendo su doctrina en *La doctrina eclesiástica* (ca. 337); pero sobre todo se ocupa de ensalzar al emperador como «nuevo Moisés» y de presentar su teología política del Imperio romano cristiano en las obras *Vida de Constantino* (335-340 ca.) y *Alabanza de Constantino,* que es un discurso oficial pronunciado el 25 de julio del 335 con ocasión del trigésimo aniversario de su reinado. Muerto Constantino el 22 de mayo del 337, Eusebio lo sigue poco después a la tumba, el 30 de mayo del 339.

Los tres centros de interés fundamentales de Eusebio de Cesarea son el origenismo, las persecuciones y el Imperio romano hecho cristiano. Con esta mentalidad, muestra claramente ser un hombre característico de transición. Es insensible a los problemas que se le presentan a la Iglesia en la época que comienza. Desde el punto de

vista político, Eusebio no sospecha los peligros del cesaropapismo, y desde el punto de vista doctrinal, no se da cuenta de los peligros del arrianismo como justificación teológica del cesaropapismo, además de proponer una teología dogmática que sólo recoge los elementos arcaicos del origenismo –por ejemplo, el subordinacionismo trinitario, que empequeñece al Hijo, y más aún al Espíritu Santo; o la aversión al culto a las imágenes–, pero no las perspectivas de indagación y profundización en el dato revelado que ofrece. Tocará a otros, en particular a Atanasio de Alejandría y a Hilario de Poitiers, enfrentarse, en este mismo período histórico, con el formidable problema teológico y político del arrianismo.

3. El donatismo

Detrás de las incertidumbres y confusiones doctrinales de Arnobio y de Lactancio, así como de Eusebio de Cesarea, se hallan en efervescencia, una vez finalizadas las persecuciones, dos tendencias ideológicas bastante preocupantes: el exclusivismo doctrinalmente polémico y capcioso de los africanos, y el racionalismo, a veces con una buena dosis de pedantería, de los orientales, tanto los alejandrinos (con su alegorismo exagerado) como los antioquenos (con su excesivo literalismo). La tendencia de los africanos, presagiada ya en las posturas de Tertuliano y de Cipriano, desemboca en el cisma donatista, que con el paso del tiempo se convertirá en una verdadera herejía, y la tendencia de los orientales, prefigurada también con anterioridad por el monarquianismo (adopcionista, patripasiano o sabelianista) y por el subordinacionismo trinitario, llevará al arrianismo.

El donatismo nace el 311 a causa de una disputa interna en la Iglesia cartaginesa. Al morir el obispo, Mansurio, es elegido para sucederlo el diácono Ceciliano, que recibe la consagración episcopal del obispo de Aptungi, Félix, y de otros dos obispos de la región cartaginesa. A ella se opone Segundo, obispo de Tigisis y decano de los obispos de Numidia, quien declara inválida la consagración de Ceciliano, por haber tomado parte en ella Félix, acusado de haber sido *traditor* durante la persecución de Diocleciano (acusación carente de todo fundamento), y por ello inhabilitado para administrar los sacramentos –doctrina fundada en el sacramentalismo carismático de los africanos, que ya había sido rechazada por el papa Esteban–. Segundo consagra como obispo de

Cartago al lector Mayorino, a quien sucede, tras su muerte, Donato (apodado «de Casas Negras» o «el Grande»), quien, paradójicamente, sí había sido *traditor,* y de quien toma nombre el movimiento.

En la pugna contra los católicos, los donatistas son los primeros en recurrir a la autoridad secular (es decir, a Constantino), que pone el asunto enteramente en manos de los obispos. En dos sínodos sucesivos, celebrado el primero en Roma (2-4 de octubre del 313), bajo el papa Milcíades, y el segundo en Arles (1 de agosto del 314), con posterior confirmación del papa Silvestre, se les quita la razón a los donatistas, tanto en la cuestión de hecho (es decir, que Ceciliano ha de considerarse inocente) como en la cuestión de derecho (por lo que un obispo *traditor* ha de considerarse consagrante válido). El cisma, sin embargo, no se cierra con estas dos sentencias, porque los donatistas se resisten a ceder y siguen propagándose. Constantino, preocupado únicamente por conseguir la paz religiosa, trata primero, en el año 316, la vía de la mediación, y luego, entre el 317 y el 321, la vía de la coerción, dando ocasión a los donatistas de considerarse «mártires» de los católicos, y de aliarse, desde este momento, con el movimiento de protesta social de los llamados «circunceliones».

Al no obtener nada, y encontrándose en vísperas de la lucha decisiva con Licinio, Constantino promulga un edicto de tolerancia el 5 de mayo del 321, dejando vía libre a la propagación del donatismo. Habiendo crecido hasta el punto de contar con doscientos setenta obispos en el año 336, el donatismo trata de conseguir del emperador un reconocimiento oficial, en perjuicio de los católicos. El emperador Constante, que sucede en Occidente a su padre Constantino, hace realizar una investigación, violentamente rechazada por el obispo cismático Donato, que concluye con el edicto de unión del 15 de agosto del 347, en el que se renuevan las disposiciones coercitivas que habían sido promulgadas a finales del 316. Donato, junto a otros obispos cismáticos pertinaces, es enviado al exilio, donde muere el año 355. La paz dura así, aunque más en apariencia que en la realidad, hasta el final del reinado de Constancio, que sucede a su hermano Constante.

4. Arrio y el arrianismo

Con el fin de imponerse sobre los católicos, el obispo Donato no

duda, en torno al 343-344, en aliarse con la herejía arriana contemporánea (o por lo menos con la corriente arriana mitigada de Eusebio de Nicomedia). Algo parecido trataban de hacer los «melecianos», seguidores de Melecio, obispo de Licópolis, una especie de donatistas egipcios. Durante este tiempo, en efecto, había surgido el arrianismo por obra del sacerdote alejandrino Arrio, con una evolución similar en parte a la del donatismo. Uniendo el subordinacionismo origeniano (típico de la escuela teológica alejandrina en la cuestión trinitaria, e inspirado en el concepto platónico de la participación) con el adopcionismo (típico de la escuela teológica antioquena en el terreno cristológico, e inspirado en el racionalismo aristotélico), Arrio, que había estudiado en Alejandría y en Antioquía, enseña, entre el 318 y el 320, que el único Dios verdadero *(ho Theós)* es el Padre, y que el Verbo es divino *(theós)* sólo por participación y adopción, y ha sido creado en el tiempo para servir como instrumento en la creación del universo; en definitiva, un Verbo semidiós y demiurgo, que se manifiesta después en Jesucristo.

Esta concepción simplificada del cristianismo es propagada por Arrio de mil maneras (cartas, homilías, canciones y un tratado titulado *El banquete),* con gran éxito tanto entre el clero como entre los fieles. Después de ser amonestado inútilmente por Alejandro, el obispo de Alejandría, Arrio es condenado por un sínodo de obispos egipcios reunido probablemente el año 321, siendo expulsado, junto a otros, de la Iglesia alejandrina. En el exilio, sin embargo, Arrio consigue ganarse la confianza de Eusebio, obispo a la sazón de Cesarea, y sobre todo obtiene el apoyo de Eusebio, el obispo de Nicomedia, influyente consejero de Constanza, mujer de Licinio y hermana de Constantino, reanudando así la propaganda de sus ideas. Cuando Constantino vence a Licinio y se convierte en el único emperador (324), toda la Iglesia oriental se encuentra revuelta por las polémicas acerca de la Trinidad. Mientras un segundo sínodo, reunido a finales del 324 en Antioquía, vuelve a condenar a Arrio, Constantino, que había tratado entre tanto de poner paz entre Arrio y Alejandro por mediación de Osio, el obispo de Córdoba, decide convocar un concilio que reúna en Nicea a las dos partes del Imperio.

5. El concilio de Nicea

El primer concilio ecuménico de la historia de la Iglesia (entre mayo y agosto del 325) es convocado, organizado e incluso presidido por el emperador, si bien actúa de hecho por medio de Osio de Córdoba, su representante con plenos poderes; a quien siguen inmediatamente después los dos presbíteros representantes del papa Silvestre, que no pudo intervenir a causa de su avanzada edad.

Los alrededor de trescientos obispos presentes (el número exacto no es posible determinarlo), llegados casi en su totalidad de las provincias orientales del Imperio, se enfrentan con el problema del arrianismo, examinando sobre todo los escritos de Arrio, y condenan sus doctrinas. Redactan un nuevo símbolo de fe (considerando insuficiente incluso el propuesto por Eusebio de Cesarea, de uso común en su Iglesia), en el que aparece claramente enunciada la unidad de naturaleza entre el Padre y el Hijo por medio de la fórmula *homousios* («consustancial»), y proclaman anatemas en contra de las principales tesis arrianas. Proceden luego a elaborar veinte cánones disciplinares referentes a la vida y organización del clero, a la concordancia entre la división civil del Imperio y la división administrativa eclesiástica[3], a la solución de determinados problemas penitenciales y a la fijación de la fecha de la Pascua, siguiendo la práctica alejandrina y romana, es decir, el primer domingo después del plenilunio de primavera. Los obispos renuentes, que se reducen a dos debido a la labor de convicción llevada a cabo por el emperador, son apartados de sus diócesis y enviados al exilio en Iliria.

Sin embargo, la adopción del *homousios* por el Concilio no cuenta realmente con el respaldo de muchos de los obispos orientales, convencidos de encontrarse ante una fórmula sabelianista como la condenada el 268 en relación con Pablo de Samosata, obispo de Antioquía.

La disensión que se inicia tras el Concilio es sobre todo un problema de terminología, aunque detrás de las palabras se van manifestando cada vez más actitudes e intereses de carácter personal, político, cultural y social. En Occidente, el vocabulario trinitario se había ido precisando ya por medio de términos como *essentia* (la naturaleza entendida en sentido estático, la esencia abstracta o segunda), *natura* (la naturaleza entendida en sentido dinámico), *substantia* (la esencia concreta, o esencia primera) y *persona* (el sujeto de atribución). En Oriente, en cambio, se tendía a confundir los términos correspondientes: *ousia (essentia), physis*

(natura) e *hypostasis (substantia),* como ya había hecho Pablo de Samosata, y el término *prosôpon (persona)* tenía un significado más vago que su correspondiente latino.

A esto se añade además la diferencia entre *homos* (igual) y *homoios* (semejante), que pueden combinarse con los términos griegos precedentes, dando lugar a cuatro fórmulas fundamentales: a) la unión de *homos* y de *ousios* da lugar a *homousios,* que significa «de igual esencia», y que es la fórmula de los nicenos, de los ortodoxos; b) *homoios* más *ousios* da lugar a *homoiousios,* que significa «de esencia semejante», y que es la fórmula de los llamados «homoiusianos»; c) la adopción pura y simple de *homoios* (con el añadido a veces de *kata panta,* es decir, «en todo»), que es la fórmula de los llamados «homoianos», y d) la negación del *homoios* y la adopción del término *anomoios* (desemejante, distinto), que es la fórmula de los llamados «anomeos», esto es, los arrianos puros.

Pocos meses después de la clausura del Concilio, dando un giro repentino y desconcertante, Constantino no sólo permite la formación de una facción favorable a Arrio, liderada por Eusebio de Nicomedia, sino que además aprueba y manda ejecutar más tarde las decisiones filoarrianas de un sínodo celebrado en Antioquía el 330, condenando al exilio al obispo de la ciudad, el niceno y ortodoxo Eustaquio, que muere poco después.

Una vez eliminado Eustaquio, el blanco de los eusebianos, como ahora son llamados los seguidores de Arrio, será Atanasio, que era ya diácono con el obispo Alejandro y se convertirá en el nuevo obispo de Alejandría desde el 328. La ocasión para mandarlo al exilio y rehabilitar a Arrio llega el año 335, cuando Constantino celebra el trigésimo aniversario de su reinado y se dispone a dedicar solemnemente la iglesia del Santo Sepulcro en Jerusalén, haciendo preceder esta solemnidad con un sínodo celebrado en Tiro, por medio del cual se pretendía restituir la paz religiosa. En Tiro se imponen los enemigos de Atanasio y lo declaran depuesto, llegando a acusarle luego ante el emperador de boicotear el suministro de grano a Constantinopla.

El emperador, no sólo envía a Atanasio al exilio a Tréveris, sino que además le ordena a Alejandro, el obispo de Constantinopla, que reciba a Arrio en su propio clero. Pero cuando Arrio se disponía a entrar en la capital, le llega la muerte. Entre tanto, un nuevo sínodo arriano celebrado en Constantinopla el mismo año 336 manda al exilio a otro representante niceno, Marcelo, el obispo de Ancira, y

con él algunos más. Cuando Constantino muere en Nicomedia el 22 de mayo del 337, después de haber recibido el bautismo de manos de Eusebio, el obispo de la ciudad, la paz religiosa tan anhelada parece aún muy lejana.

6. Las luchas a favor y en contra de Nicea

Dividido el Imperio entre Constante (en Occidente, después de haber vencido a su hermano Constantino II) y Constancio (en Oriente), los obispos exiliados pueden volver a sus sedes; pero por poco tiempo. El 338 Eusebio de Nicomedia consigue ser nombrado obispo de Constantinopla y reanuda la ofensiva contra Atanasio, que ha de sufrir un nuevo exilio en Roma, donde es defendido en un sínodo celebrado el 340 por el papa Julio I. La intervención del papa no surte mucho efecto. Los eusebianos se reúnen en Antioquía para la dedicación de una basílica el año 341 *(synodus in encaeniis)* y reafirman sus ideas, evitando cuidadosamente la fórmula *homousios*.

Pero, mientras tanto, habiendo muerto el jefe, Eusebio, el frente antiniceno empieza a disgregarse. Constante, que es favorable a los católicos, se aprovecha de esto para ponerse de acuerdo con su hermano Constancio, convocando un concilio en Sárdica, la actual Sofía. Se inauguró en el otoño del 343. Los noventa obispos ortodoxos, casi todos occidentales, y los ochenta obispos orientales, eusebianos todos, se excomulgan mutuamente, creando la primera ruptura seria entre las Iglesias de Oriente y las de Occidente. A pesar de esto, el acuerdo entre Constante y Constancio no se rompe, por lo que Atanasio puede volver a Alejandría el 346. La lucha religiosa, sin embargo, vuelve a encenderse cuando unos años más tarde Constancio queda como único emperador.

Para imponer su propio cesaropapismo, Constancio no duda en someter a los episcopados de Oriente y de Occidente a una serie casi ininterrumpida de sínodos que van acumulando fórmulas sobre fórmulas, confundiendo todavía más las ideas. Primero en Sirmio, el año 351, se proclama una fórmula subordinacionista, aunque en sustancia ortodoxa (es la primera fórmula de Sirmio). Siguen a este otros dos sínodos, en Arles (353) y en Milán (355), en los que se decide, entre otras cosas, un tercer exilio para Atanasio. El 357, de nuevo en Sirmio, se propone una fórmula (la segunda fórmula de Sirmio) claramente «anomea», y por tanto herética. Por las protestas

de los arrianos moderados, el 358, en Sirmio también, se proclama una fórmula «homoiusiana», que, por consiguiente, puede interpretarse en sentido ortodoxo (la fórmula es suscrita por el mismo papa Liberio, interpretada precisamente en este sentido ortodoxo): es la tercera fórmula de Sirmio. Por último, de cara a los concilios de Rímini y Seleucia, se elabora también en Sirmio, el año 359, una fórmula «homoiana» (la cuarta fórmula de Sirmio). Será esta la fórmula de fe que el emperador impondrá a ambos episcopados, a los occidentales en Rímini (en julio del 359), y a los orientales en Seleucia (en el otoño del 359) y en Constantinopla (en enero del 360). En noviembre del 361 muere Constancio, y la subida al trono de Juliano vuelve a poner en cuestión todo lo hecho.

En el transcurso de estas luchas, surgen dos grandes representantes de la fe ortodoxa: Atanasio, obispo de Alejandría, e Hilario, obispo de Poitiers.

7. Atanasio de Alejandría

Atanasio nace en Alejandría el año 295. Participa el año 325 en el concilio de Nicea en calidad de diácono y secretario de su obispo Alejandro. Cuando le sucede el 328, cuenta ya con una obra apologética, compuesta en torno al 318 y dividida en dos partes: el *Discurso contra los paganos,* en el que demuestra la verdad del monoteísmo frente al politeísmo, y *La encarnación del Verbo,* donde expone las pruebas de esta realidad contra judíos y paganos. Al ser depuesto por el sínodo de Tiro el 335, inicia la serie de sus cinco exilios: del 335 a noviembre del 337 en Tréveris, bajo Constantino; de marzo del 340 a octubre del 346 en Roma, bajo Constancio; de febrero del 356 a febrero del 362 en el desierto egipcio, también bajo Constancio; de octubre del 362 a septiembre del 363, bajo Juliano, en la Tebaida, y de octubre del 365 a febrero del 366, en los alrededores de Alejandría, bajo el emperador Valente. Desde entonces permanece sin ser molestado en Alejandría hasta su muerte, ocurrida el 2 de mayo del 373.

Ya en el 329 inicia la serie de las llamadas *Cartas festivas,* entre las cuales destaca por su importancia la trigésimo novena, escrita el año 367 y que contiene una lista de los libros canónicos del Antiguo y del Nuevo Testamento. El 335 inicia la polémica teológica por medio de sus *Discursos contra los arrianos,* a los que sigue el 340 una

Carta encíclica a los obispos, para protestar contra la deposición y el exilio. El 350-351 escribe una *Carta referente a los decretos del concilio de Nicea,* con el fin de justificar el uso de los términos *ousia* y *homousios.* Durante su primer exilio en el desierto egipcio compone la *Vida de Antonio* (una biografía del fundador del monaquismo), que alcanza pronto gran éxito, convirtiéndose pronto en un eficacísimo manifiesto de propaganda del movimiento monástico. Por este mismo tiempo escribe también una *Apología al emperador Constancio* (357), que literariamente es una de las obras más logradas de Atanasio; una *Apología contra los arrianos* (357), en la que se manifiesta un uso bastante hábil de los documentos, y las *Cuatro cartas a Serapión* (358-362), de gran importancia porque en ellas se recoge la doctrina de Atanasio sobre la divinidad del Espíritu Santo. Hay además cierto número de escritos atribuidos a Atanasio que resultan dudosos o enteramente apócrifos. En particular, hay que rechazar como suyo el llamado *Símbolo atanasiano,* que habría sido compuesto entre el 450 y el 500 en el ambiente cultural de la Galia meridional.

La doctrina trinitaria de Atanasio es la que se ha hecho clásica luego en la teología oriental. La divinización del cristiano exige que Cristo sea Dios, como el Padre y como el Espíritu Santo, de manera que la salvación del hombre se basa en la encarnación, y la encarnación en el dogma trinitario. Este dogma, por otra parte, ha de considerarse en una perspectiva dinámica lineal: el Espíritu Santo procede del Padre por medio del Hijo. La doctrina cristológica se resiente, en cambio, de un cierto realismo exagerado, siguiendo el esquema *Logos-sarx,* por lo que no resulta evidente la presencia de un alma humana propiamente dicha. Por otro lado, sin embargo, para Atanasio Cristo es una persona auténtica y María es realmente madre de Dios.

8. Hilario de Poitiers

Hilario nace en Poitiers en torno al 315, y se convierte al cristianismo –como él mismo dice– meditando en el prólogo de san Juan, en el que se afirma que el Verbo se hizo carne para hacer a los hombres hijos de Dios. Es elegido obispo de su ciudad natal hacia el 350, a pesar de estar casado y tener una hija. El que será llamado «el Atanasio de Occidente» manifiesta desde el principio una actitud muy firme frente al emperador Constancio, por lo que

este lo exilia a Frigia entre el 356 y el 359. Allí Hilario (que anteriormente había compuesto ya un *Comentario de Mateo,* sirviéndose abundantemente del sentido alegórico) redacta su obra maestra: los doce libros de *La Trinidad,* en los que hace también un uso esmerado del sentido histórico y literal de la Escritura. Por entonces inicia también una colección apologética de documentos, la *Obra histórica contra Valente y Ursacio* (356-367), que en su segunda parte incluye cuatro cartas del papa Liberio. Enviado de nuevo a su patria debido a las quejas de los obispos arrianos orientales, Hilario deja Oriente dirigiendo dos libros a Constancio (el *Libro al augusto Constancio* y el *Libro contra el emperador Constancio),* ambos del 359, tratando, primero por las buenas y luego por las malas, de hacer mella en su cesaropapismo, y dirigiendo a los obispos, tanto occidentales como orientales una doble carta encíclica titulada *Los sínodos, o la fe de los orientales,* escrita hacia el 358-359, en la que trata de tender un puente entre los nicenos y los homoiusianos. En la Galia, Hilario se empeña con todas sus fuerzas en reconquistar las Iglesias para el catolicismo, polemizando con los arrianos, especialmente con Auxencio, el obispo de Milán *(Contra los arrianos y Auxencio de Milán,* ca. 365), y sobre todo por medio de la acción positiva de reforma de la vida cristiana, para lo cual compone entre otras obras el *Libro de los misterios* (ca. 360), los *Tratados sobre los salmos* (ca. 365) e *Himnos* para uso del pueblo. Cuando muere el año 367, la causa del arrianismo en Occidente está perdida, y san Ambrosio se encargará de llevar a término lo iniciado por Hilario.

Habiendo partido de una exégesis alegórica y espiritual, Hilario muestra una actitud teológica más especulativa que Atanasio. Mientras este parte de la exigencia de la divinización para demostrar la divinidad del Verbo y, en consecuencia, de Cristo, salvador y divinizador, Hilario parte del Padre en cuanto eterno engendrador para deducir de ahí la divinidad del Verbo encarnado; este, no obstante, estaría dotado de un *corpus coeleste* formado en el seno de la virgen María y casi inaccesible al dolor y a la muerte. Esta concepción del *Verbum-corpus coeleste,* caracterizada por un espiritualismo exagerado –como la concepción atanasiana del *Logos-sarx* estaba caracterizada por un realismo exagerado– depende quizá de influencias de la filosofía estoica. En cualquier caso, es coherente con el principio de Hilario de que en Cristo ha comenzado ya la escatología, y todos los cristianos (esto es, la

Iglesia) viven ya en este cuerpo celeste del Cristo encarnado.

9. La patrística siria. Los apócrifos

Un testimonio muy claro acerca de la fe en la divinidad del Verbo es también el que procede, durante este período, de los autores que escriben en lengua siria. El primero de ellos es el misterioso Afraates, conocido también como «el Sabio persa», monje y quizá también obispo, del que se han conservado veintitrés *Tratados,* compuestos entre el 337 y el 345. En ellos se puede hallar una cumplida teología dogmática y ascética, cuadro fiel de las convicciones religiosas de las comunidades sirias de la época, situadas entre el mundo grecorromano y el más propiamente persa, ligadas aún en distintos aspectos (por ejemplo en la escatología) a residuos judeocristianos.

Más importante todavía es el testimonio de Efrén, fundador y director, entre el 363 y el 373, de la llamada «Escuela de Edesa» o «Escuela de los persas». Nace quizá el 306 en Nisíbide. Según una leyenda, participa junto a su obispo en el concilio de Nicea. Es ordenado diácono el 338, orden en el que permanece durante toda su vida. Se establece en Edesa el año 363 como consecuencia de la conquista de Nisíbide por parte de los persas. Muere el 373. Es considerado el padre más grande de la Iglesia siria, y se le da el sobrenombre de «Lira del Espíritu Santo». Su obra, en efecto, además de exegética (quedan de él algunos *Comentarios* al Antiguo y al Nuevo Testamento), es sobre todo poética, bien en forma de *Homilías (Mimre),* bien en forma de *Himnos (Madrasce)*. En esta producción literaria (en la que destacan los setenta y siete *Poemas nisibenos,* que pueden fecharse entre el 338 y el 363), se refleja una teología firmemente anclada en la tradición, extremadamente sugerente por sus imágenes y su inspiración lírica, pero indudablemente arcaica en su elaboración técnica.

A nivel de autocomprensión teológica popular, continúa entre tanto la producción de apócrifos más o menos impregnados de ideas gnósticas, como el *Evangelio de Andrés* o el *Evangelio de Felipe* (ambos escritos en torno al 350), o en polémica con apócrifos paganos, como los *Hechos de Pilato,* que aparecen por esta misma época como respuesta a los *Hechos de Pilato* anticristianos que había puesto en circulación Maximino Daya el 311-312. Sigue usándose el nombre de san Pablo, como ocurre en la *Carta de Pablo a los*

laodicenses (ca. 330), y hasta la *Didaché* sufre la misma suerte con la obra titulada *Constitución apostólica,* compuesta en Egipto en torno al año 300.

10. La cristianización del Imperio y el movimiento monástico

El síntoma más característico del período histórico que va del 284 al 361, desde Diocleciano hasta la llegada de Juliano, es el fenómeno de dos caras por el que, por un lado, la Iglesia se reviste de un carácter oficial en el Imperio constantiniano y, por otro lado, sale del mundo y se retira a la soledad por obra del movimiento monástico. Es muy significativo que en las disputas teológicas, tanto en los grandes personajes como en el pueblo, salgan al paso continuamente los problemas de las relaciones entre la Iglesia y el Estado y los del nivel espiritual en la vida cotidiana.

En cuanto al primer fenómeno[4], hay que señalar que la obra teológica y pastoral de los Padres, desde el primer momento, va modificando las costumbres paganas, dejando caer progresivamente en desuso muchas de las normas contrarias a la nueva fe, introduciendo nuevas costumbres y creando así una nueva conciencia social cristiana, un «derecho popular» que acabará influyendo también en la legislación oficial. Por otra parte, el recurso al juicio episcopal –la llamada *episcopalis audientia–,* que se practicaba ya en la Iglesia antes de Constantino, es reconocido por el estado a efectos civiles, introduciendo en el 318 y en el 333 la facultad de elegir el juez eclesiástico en lugar del civil. Esta sustitución de personas va dando lugar a una modificación cada vez mayor del derecho, ya que los obispos aplican el derecho romano adaptado al espíritu cristiano. El estado, en definitiva, tanto de manera formal como informal, reconoce en gran medida a la Iglesia, y la Iglesia se sirve de esto para transformar la sociedad.

Al mismo tiempo, sin embargo, el movimiento monástico garantiza la selección y la formación de una elite espiritual y carismática. El año 285 aproximadamente, Antonio el Egipcio se retira a un castillo abandonado cerca de Pispir, y permanece en él veinte años. Cuando sale, el año 305, se convierte en el maestro espiritual de un número cada vez mayor de ermitaños, que desean imitar su vida. El 311 va a Alejandría con el fin de ayudar a los confesores de la fe en el transcurso de la persecución, y buscando él, aunque inútilmente, el martirio. El 338 vuelve a Alejandría, pero

esta vez para ayudar a Atanasio en la lucha contra los herejes arrianos. Cuando muere Antonio el 17 de enero del 356, su figura (en parte gracias a la biografía que de él escribe Atanasio) se convierte para el pueblo cristiano en el modelo de una vida dedicada enteramente a Dios y a los hermanos, en el modelo del carismático que deja el mundo no para abandonarlo a sí mismo, sino para servirlo mejor.

Entre tanto, otro egipcio, Pacomio, había fundado el año 320 en Tabennisi la primera comunidad monástica cenobítica propiamente dicha, dándole incluso una «regla» bien definida, basada en la disciplina (Pacomio había sido militar en el ejército romano), en el trabajo y en la oración, bajo dirección de un abad. Entre el 320 y el 346, año de su muerte, Pacomio organiza una confederación de monasterios, tanto masculinos como femeninos, y para estos últimos, cuenta en particular con la ayuda de su hermana María.

El movimiento monástico, que nace por tanto en el Medio Egipto, con Antonio, en su forma eremítica o semieremítica, y se desarrolla luego en el Alto Egipto, con Pacomio, en su forma cenobítica, se propaga también por el Bajo Egipto, hacia Libia, por obra de Macario el Grande, a partir aproximadamente del 330[5], dando lugar a una fecunda literatura espiritual, recogida más tarde por autores de Oriente y de Occidente. En este mismo período de tiempo, es decir, en la primera mitad del siglo IV, la vida monástica eremítica, semieremítica y cenobítica se manifiesta también en Palestina, con Hilarión de Gaza (muerto el 371), en Siria (más concretamente en el desierto de Calcis), en el Asia Menor y, progresivamente, a medida que se va extendiendo la fama de Antonio y de Atanasio, también en Occidente, especialmente en Italia y en la Galia.

11. Los obispos romanos

Acabadas las persecuciones, por tanto, el cristianismo va adquiriendo una variedad de expresiones cada vez mayor, y va sobrepasando las fronteras del Imperio romano. Alrededor del 335, por ejemplo, dos jóvenes cristianos de Tiro, Frumencio y Edesio, difunden el cristianismo también por Etiopía, en el reino de Aksum. Y el 341, el obispo Ulfila, ya citado, inicia la difusión del cristianismo arriano entre las tribus de los godos. Por otro lado, en cambio, desde el 339, los cristianos tienen que soportar una serie de persecuciones en el Imperio persa sasánida, mientras los judíos, en

estas mismas regiones, reciben buen trato.

Por estos años, la personalidad y la actividad de los pontífices romanos se muestra irrelevante. Llega incluso a cuestionarse la suerte e identidad de dos papas, de nombre bastante semejante, durante la persecución de Diocleciano: Marcelino y Marcelo I. Marcelino habría desempeñado el oficio pontifical entre el 30 de junio del 296 y el 25 de octubre del 304, y no se sabe si fue mártir o cedió en un momento de debilidad (aunque lo primero parece más probable). Marcelo I habría ocupado la sede entre el 27 de mayo (o el 26 de junio) del 308 y el 16 de enero del 309. Sin embargo, hay otras fuentes que desconocen la existencia de este papa, y hablan simplemente de sede vacante del 25 de octubre del 304 al 18 de abril del 309 (ó 310), cuando es elegido papa Eusebio. El papa Milcíades (o Melquíades), que ocupa la sede pontificia del 2 de julio del 311 al 11 de enero del 314, tiene que hacer frente al problema donatista en el sínodo del 313, sin poder obtener grandes resultados. El papa Silvestre I (31 de enero del 314-31 de diciembre del 335), empeñado en la lucha contra los arrianos, se encuentra un poco a remolque de Constantino y de su consejero eclesiástico Osio, obispo de Córdoba; aunque más tarde la leyenda se adueñará de él con la famosa historia de la «donación de Constantino».

El papa Marcos pasa rápidamente (18 de enero-7 de octubre del 336). Su sucesor, Julio I (6 de febrero del 337-12 de abril del 352), es uno de los primeros en reivindicar enérgicamente el primado romano, defendiendo al mismo tiempo la persona y la obra de Atanasio. La figura del papa Liberio (17 de mayo del 352-24 de septiembre del 366), frente a la cual desgraciadamente se encuentra un antipapa, Félix II (del 355 al 365), resulta más bien controvertida. Aunque san Ambrosio lo tuvo en gran estima (el papa le había concedido el velo monástico a su hermana Marcelina), se le ha reprochado en más de una ocasión haber «traicionado» a Atanasio, suscribiendo (si bien en sentido ortodoxo) la tercera fórmula de Sirmio.

12. Los cementerios cristianos, el arte y las basílicas

El período de transición de las persecuciones a la libertad suele señalarse contraponiendo las catacumbas a las basílicas, la Iglesia de las catacumbas a la Iglesia de las basílicas. La imagen tiene una parte de verdad, teniendo en cuenta que es precisamente en la

época constantiniana cuando la comunidad cristiana reconoce su morada en la estructura arquitectónica basilical. Pero la construcción y el mantenimiento de los cementerios, incluso subterráneos[6], continúa también después de comienzos del siglo IV.

En Roma, en concreto, aparecen el de Pancracio y el de Proceso y Martiniano en la vía Aurelia; el de Generosa, en la Portuense; el de Timoteo, en la Ostiense; el de Basileo, el de Balbina y el de la Santa Cruz, en la vía Apia, y el de Trasone, en la vía Salaria nueva. Se amplían además el de Sebastián (en la vía Apia) y el de Priscila (en la Salaria nueva). Se conservan con especial esmero los sepulcros de los mártires, y los cristianos se disputan la sepultura junto a las tumbas de los confesores de la fe. Se desarrolla así un rico arte epigráfico, multiplicándose los temas pictóricos inspirados en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, en las imágenes de los santos mártires e incluso en estampas de la vida diaria. Durante los dos decenios que van del 340 al 360 se desarrolla en la escultura de los sarcófagos el llamado «estilo bello», con las expresiones más refinadas, tanto desde el punto de vista formal (plasticidad de las figuras) como desde el punto de vista de los contenidos (narración cronológica e histórica, y no sólo paradigmática), concediendo un espacio cada vez mayor al tema de Cristo taumaturgo y señor, ya no con aspecto juvenil y barbilampiño, sino maduro y con barba.

Entre las inscripciones, baste citar el importante epitafio de Pectorio, encontrado en Autun, que puede fecharse en torno al 350; así como los inicios de la actividad caligráfica de Furio Dionisio Filocalo, bajo la guía del que había de ser el papa Dámaso I *(Cronógrafo romano del 354,* con las *Deposiciones de los obispos romanos,* la *Deposición de los mártires* y el *Catálogo de los obispos romanos)*. En cuanto a la pintura, la Virgen con el niño que se encuentra en el Cementerio Mayor, y el episodio de la mártir Petronila introduciendo en el paraíso a la difunta Veneranda, en el cementerio de Domitila. En cuanto a la escultura, el llamado sarcófago «dogmático» o «teológico» lateranense 104, actualmente en el Vaticano (ca. 320-330), y sobre todo el sarcófago de Junio Baso, también en el Vaticano (359-360). En conjunto, el arte de los cementerios cristianos sigue dando una impresión de vida y de clasicismo, enteramente inexistente, o casi, en el arte contemporáneo pagano.

No cabe duda, sin embargo, de que son las grandes basílicas las que dan una idea más clara de la nueva situación. Combinando

elementos de la *domus* (por ejemplo el atrio) con elementos de la basílica privada o pública, el cristianismo logra configurar un modelo de edificio totalmente funcional para las asambleas del pueblo de Dios. Evidentemente, el templo pagano, aun sin tener en cuenta los sentimientos de repugnancia que los cristianos experimentaban ante este tipo de edificios, al estar toda la construcción en función de la imagen de la divinidad, no podía ser cristianizado.

De este modo, las construcciones basilicales se multiplican rápidamente por todo el Imperio romano. En la misma Roma encontramos la basílica del Salvador (más tarde, San Juan de Letrán) y las construidas sobre las tumbas de los apóstoles Pedro y Pablo, y los mártires Lorenzo e Inés, así como las de la Santa Cruz, Santa María en Trastévere y Santa María la Mayor (todas posteriores al 312). En Jerusalén, se construye la basílica del Santo Sepulcro (327-335); en Éfeso, la basílica sobre la tumba de san Juan (313), y en Antioquía, la iglesia de la victoria de Constantino (331). Añádanse a esto los baptisterios (quizá inspirados a veces en los nínfeos paganos), como el lateranense, y los mausoleos, existentes ya en el arte clásico, como el de Constanza, del 324-326. En todos estos edificios empiezan a resplandecer, aumentando progresivamente en riqueza y en extensión, los mosaicos. Los del mausoleo de Constanza se pueden fechar entre el 326 y el 337, y siguen viviendo plenamente del espíritu clásico, si bien transfigurado por la nueva fe.

Notas al capítulo

[1] Cf LACTANCIO, *Las instituciones divinas,* 2,9-12.

[2] Cf Ib, 7,14-26.

[3] Se reconocen los derechos suprametropolitanos de los obispos de Roma, Alejandría y Antioquía, así como los derechos honoríficos del obispo de Elia, es decir, de Jerusalén.

[4] Se produce un reconocimiento jurídico muy significativo cuando el año 321 Constantino dispone que el primer día de la semana, es decir, el domingo, se suspendan las sesiones del tribunal y los trabajos públicos.

[5] También por otras regiones cercanas, con Ammonas y con otro Macario, conocido como el Alejandrino.

[6] El nombre de «catacumbas», como más tarde se les llamará, proviene de la generalización del nombre del cementerio de San Sebastián (Roma), que se hallaba *kata kymbas,* es decir, junto a la hondonada.

10. El último paganismo, el cristianismo imperial y los cristianismos nacionales

El período histórico que va de Basilio de Cesarea al papa León I y que comprende los concilios ecuménicos de Constantinopla, Éfeso y Calcedonia (un siglo aproximadamente, del 360 al 455), se abre con el fugaz meteorito pagano del emperador Juliano, el último de la dinastía de Constantino; tres años apenas, del 360 al 363, en los que resurge, a escala muy reducida, la «era de los mártires» de Diocleciano, pero que espiritualmente sirven para purificar el ambiente, preparándolo para las grandes afirmaciones cristianas posteriores.

La aparente libertad religiosa y la política sustancialmente anticristiana de Juliano no pasan sin dejar huella. Por una parte, muchos cristianos, especialmente en el ejército, vuelven al paganismo (es famoso el caso de Pegasio, obispo de Tróade, quien no sólo apostata, sino que se pone a ejercer también el sacerdocio pagano), y otros muchos entran en crisis. Por otra, la mayor parte de los cristianos permanecen fieles a su fe, aun a costa de su carrera y de su interés personal, y se ven inducidos a cerrar filas, a superar los rencores, a resolver las disensiones, a recuperar la verdadera fraternidad cristiana; como en el caso de las disputas teológicas sobre el arrianismo, encaminadas hacia una solución en el sínodo de París del 361 y en el sínodo de Alejandría del 362, dirigidos respectivamente por Hilario de Poitiers y Atanasio de Alejandría.

1. Las controversias teológicas en la segunda mitad del siglo IV

La reacción pagana de Juliano provoca, sin embargo, a su vez, una contrarreacción cristiana, ya con su sucesor, Joviano, y más tarde con Valentiniano I, Valente, Graciano y Valentiniano II, hasta llegar a Teodosio I, que proclama el cristianismo católico religión del estado. En esta obra, especialmente en Occidente, se encuentra en primera fila el papa Dámaso I (1 de octubre del 366-11 de diciembre del 384), ayudado y, a veces, superado y ensombrecido por Ambrosio, el obispo de Milán (7 de diciembre del 374-4 de abril del 397), activísimo en todos los campos de la acción eclesial.

El papa Dámaso ha de mantener la lucha en muchos frentes,

siendo contestado desde el principio por el antipapa Ursino, apoyado por intransigentes de distintos campos, incluidos los donatistas, quienes desde el 320 tenían su propia Iglesia en Roma. Conciliador en la forma pero riguroso en la sustancia, Dámaso preside en el 368-369 un sínodo en el que se declara con toda nitidez la consustancialidad del Hijo y del Espíritu Santo con el Padre. El 374 condena la doctrina cristológica heterodoxa del apolinarismo, siguiendo la condena ya pronunciada al respecto por el sínodo de Alejandría del 362. Apoyado por un decreto del emperador Graciano en su favor el año 378, por la adhesión de los obispos orientales al sínodo de Antioquía del otoño del 379, y por los edictos de Teodosio del 28 de febrero del 380 (en el que se declara el catolicismo religión del estado) y del 10 de enero del 381 (en contra de los herejes), puede el papa Dámaso, en el concilio romano del 382, exponer en el *Tomo de Dámaso* los puntos fundamentales de la fe acerca de la Trinidad y la encarnación (en forma de veinticuatro anatemas), y establecer una vez más el canon de la Sagrada Escritura. Si se piensa que durante su pontificado se lleva a cabo también, en torno al 370, la fijación del canon litúrgico latino de la misa, una primera organización del año litúrgico[1], una primera sistematización del culto martirial en las catacumbas (el mismo papa es autor de inscripciones en honor de los mártires) y de los archivos de la Iglesia romana[2], y una primera revisión de la Biblia por obra de su amigo y secretario Jerónimo, si se tiene en cuenta todo este conjunto de iniciativas, se llega a la conclusión de que con el papa Dámaso I la sede romana retoma la iniciativa en todos los campos de la actividad eclesiástica.

Su sucesor, Siricio (15 de diciembre del 384-26 de noviembre del 399), no hace otra cosa que impulsar estas iniciativas. Entre otras cosas, determina el alcance del primado romano, así como la obligación del celibato eclesiástico (en la carta del 10 de febrero del 385 dirigida a Himerio, obispo de Tarragona), y toma postura en contra de la herejía semimaniquea del priscilianismo, aunque reprobando la condena a muerte de su fundador, Prisciliano, ejecutado en Tréveris el 385 por el emperador usurpador Máximo.

En esta segunda mitad del siglo IV se va apagando la controversia trinitaria planteada por la herejía arriana, y el mérito es sobre todo de Cirilo, el obispo de Jerusalén, de los tres padres capadocios –Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa– y de Ambrosio de Milán.

2. Cirilo de Jerusalén

Cirilo, obispo de Jerusalén desde el 348, al ser defensor del concilio de Nicea, ha de sufrir dos exilios: el primero del 357 al 360 y el segundo del 367 al 378. Participa finalmente en el concilio de Constantinopla, el año 381, y muere en su sede seis años más tarde. Su fama se debe sobre todo a sus veinticuatro *Catequesis mistagógicas,* pronunciadas quizá el 350 en el ambiente sugestivo de la basílica constantiniana del Santo Sepulcro. Constan de una catequesis introductoria, dieciocho dirigidas a los catecúmenos, y cinco a los recién bautizados. Más concretamente, las tres primeras consisten en una introducción al conocimiento del pecado, de la penitencia y del bautismo; las catequesis 4-18 ofrecen un comentario al símbolo, y las catequesis 19-23 (que pueden ser llamadas con más propiedad «mistagógicas», es decir, explicaciones de los misterios) desvelan el significado del bautismo, de la confirmación, de la eucaristía y del sacrificio eucarístico.

Cirilo, a pesar de evitar el término *homousios,* afirma explícitamente la divinidad del Hijo y la procesión divina del Espíritu Santo del Padre por medio del Hijo. Naturalmente, la descripción de los misterios litúrgicos constituye el centro de interés de Cirilo, y sus descripciones introducen de manera eficaz en el conocimiento de la vida sacramental de la comunidad jerosolimitana, empeñada también por entonces en la defensa y en la profundización de su fe contra las maniobras de los obispos y de los emperadores arrianos.

3. Basilio de Cesarea

De bastante mayor amplitud y hondura es sin embargo, por este tiempo, la actuación de Basilio, obispo de Cesarea de Capadocia. Su abuela paterna, Macrina la Mayor, fue discípula de Gregorio el Taumaturgo y, a través de él, de Orígenes. Su padre, llamado también Basilio, era un maestro de retórica de gran celebridad. Su madre, Emelia, era hija de un mártir. Su hermana, Macrina la Menor, sus hermanos Gregorio (el de Nisa) y Pedro (de Sebaste), su madre, y él mismo, serán todos venerados como santos. Viniendo de familia tan excepcional, Basilio recibe también una educación excepcional en las escuelas de Cesarea, de Constantinopla y de Atenas (en esta última encontrará a su amigo Gregorio, conocido

más tarde como Nacianceno). Durante un breve tiempo enseña retórica, y viaja después para conocer los monasterios más famosos, llevando él mismo vida monástica durante algunos años. El 364 es ordenado sacerdote, y seis años más tarde se convierte en obispo de Cesarea y, al mismo tiempo, en metropolitano de Capadocia y en exarca del Ponto, encontrándose así en primera línea en la lucha contra el arrianismo del emperador Valente.

Hacia el 358, con su amigo Gregorio, había compuesto la *Filocalia,* una antología de los escritos de Orígenes. Entre el 358 y el 362 había condensado sus propias experiencias como monje en dos *Reglas monásticas* (una larga y otra breve), que siguen siendo el fundamento de la vida religiosa oriental. Una vez ordenado sacerdote, Basilio se dedica a la Escritura, escribiendo entre el 364 y el 370 nueve *Homilías sobre el Hexámeron,* es decir, sobre el relato de los seis días de la creación, empleando a fondo los mejores recursos tanto de su cultura sagrada como de su cultura profana. El 364 escribe también, sin embargo, un tratado *Contra Eunomio,* atacando y refutando al jefe de filas de los arrianos extremistas, los llamados «anomeos».

Hecho obispo, realiza una amplísima actividad pastoral en todos los campos, incluido el más propiamente social: instituciones benéficas, fundaciones monásticas, reforma de la vida clerical y reformas litúrgicas (a él se remonta al menos el núcleo fundamental de la llamada *liturgia de san Basilio,* todavía en uso ciertos días del año en la Iglesia oriental). Toda esta acción viene acompañada por una rica producción epistolar, más de trescientas *cartas,* entre las cuales son muy importantes la 188, la 199 y la 217, conocidas como «cartas canónicas», que tratan sobre la disciplina penitencial. Poniendo una vez más su cultura profana al servicio de la fe, Basilio escribe entre el 375 y el 379 (año de su muerte) una *Exhortación a los jóvenes sobre la manera de aprovechar mejor los escritos de los autores paganos,* en la que enseña a valorar todo lo que se puede encontrar de bueno en los autores no cristianos. Finalmente, el año 375, Basilio afronta directamente el tema más peliagudo del momento en su tratado *Sobre el Espíritu Santo,* demostrando su divinidad, es decir, la *homousia* de la tercera persona de la Trinidad, junto al Hijo y el Padre.

La perspectiva teológica de Basilio es francamente griega: para él, la historia de la salvación no se representaría en una línea, sino más bien en un punto, que sería la salvación en la historia. Sin

embargo, mientras para la mentalidad griega pagana el tiempo es degradación, para la mentalidad griega cristiana de Basilio el tiempo sólo se presenta como degradación cuando está unido al pecado. De ahí la necesidad de remontarse del tiempo a la eternidad, del pecado a la virtud, a la busca del absoluto que es Dios, a través de la verdadera dimensión del hombre, que es el alma, y a través de la actividad más auténtica del hombre, que es la ascesis. Llegar a comprender que Dios no tiene origen, que es «inengendrable», no significa agotar el conocimiento de Dios –como quería hacer creer Eunomio–. En Dios, afirma Basilio, existe una única esencia, pero hay al mismo tiempo tres hipóstasis *(mia ousia, treis hypostaseis),* caracterizadas respectivamente por la inengendrabilidad *(agennêsia),* por la condición de engendrado *(gennêsia)* y por la santificación *(hagiasmos),* las tres características que constituyen precisamente lo propio del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. A estas tres características Basilio las llama *idiotêtes,* es decir, «peculiaridades», de manera que en Dios la *ousia* más las tres *idiotêtes* dan lugar a la Trinidad, en la cual todo es común e igual a excepción precisamente de las tres «peculiaridades». Basilio ofrece así una primera sistematización conceptual de la doctrina griega de la Trinidad, y afirma enérgicamente la igualdad de las tres personas divinas, siempre en perspectiva dinámica («el Espíritu Santo del Padre por medio del Hijo»), según la visión ya presentada por Atanasio.

4. Gregorio Nacianceno

Gregorio, el amigo de Basilio, da un paso más en la profundización teológica de la Trinidad. Había nacido en Arianzo, cerca de Nacianzo, en Capadocia, hacia el 330. Era hijo del obispo de Nacianzo, llamado también Gregorio. Vive los años de su juventud de manera semejante a Basilio y a otros muchos jóvenes de buena posición de su tiempo: una cultura profana esmerada en la capital de la región, Cesarea, y luego a Atenas, entre el 350 y el 358, en compañía de Basilio. Vuelve a su patria, se bautiza y hace la primera experiencia monástica. Es su primera huida del mundo, acompañado por Basilio, inmersos ambos en el estudio de Orígenes y en la composición de su antología del gran maestro alejandrino. El año 362 es ordenado sacerdote por su padre contra su voluntad. Se produce su segunda huida, de la que se disculpa el 363 en una

Apología por su fuga, que es toda una exaltación del sacerdocio, demasiado grande y exigente para él. No obstante, accede a ayudar a su padre en las tareas pastorales de su diócesis. Entre tanto, inicia la composición de la serie de cuarenta y cinco *Discursos* (entre el 362 y el 383) que le granjearán fama de «Demóstenes cristiano», o que harán que mucho más tarde se le llame «Bossuet del siglo IV». Algunos de ellos sin embargo son redactados, pero no pronunciados, como es el caso probablemente de las famosas *Invectivas contra Juliano,* que pueden fecharse también en el 363. En el 372, su amigo Basilio, que era obispo de Cesarea desde hacía dos años, lo consagra obispo de Sásima. Aquí tiene lugar la tercera huida, de manera que Gregorio nunca llegará a tomar posesión de su diócesis. Muerto el padre el año 374, tiene que administrar provisionalmente la sede de Nacianzo, pero en cuanto puede prepara una cuarta huida (375), que esta vez será a un convento.

El 379 acepta ser nombrado arzobispo de Constantinopla con el fin de guiar a la comunidad ortodoxa y nicena de la ciudad. El 380 es introducido en ella por el mismo emperador Teodosio, y aquí, el mismo año, pronuncia los cinco famosos *Discursos teológicos,* que le han valido en la Iglesia griega el título de «el Teólogo» por antonomasia. En ellos expone con detenimiento la doctrina trinitaria ortodoxa y prepara el terreno para la celebración del concilio al año siguiente. De nuevo, ante ciertos reparos, de carácter sobre todo jurídico, no duda en llevar a cabo su quinta huida, volviendo a administrar la diócesis de Nacianzo, que se encontraba aún sin obispo. Dos años más tarde, el 383, huye por sexta y última vez, retirándose definitivamente a su pueblecito natal, Arianzo, donde se dedica a escribir *poesías* (entre las cuales hay una, la más larga, de carácter autobiográfico) y *cartas.* Muere el año 390.

Entre tantas fugas y tantas aceptaciones laboriosas, Gregorio se las apaña para defraudar a muchas personas (a su padre, a su amigo Basilio, a Teodosio...), pero también para permanecer fiel a su verdadera vocación, la de la retórica, la de la poesía, la de la meditación; en una palabra, la del literato. En cuanto tal, contribuye en primer lugar a clarificar definitivamente la terminología teológica en el terreno trinitario, completando la obra de Basilio. Habla también de una *ousia* común y de tres *idiotêtes* distintas, pero precisa que estas son la *agennêsia* para el Padre, la *gennêsis* para el Hijo, y la *ekporeusis* o *ekpempsis* (es decir, la «procesión») para el Espíritu Santo, y habla aún con mayor decisión

que Basilio acerca de la divinidad de la tercera persona. Gregorio de Nacianzo tiene además el mérito de anticipar algunos de los puntos fundamentales de las futuras controversias cristológicas. Para él, Cristo es una sola persona con dos naturalezas, y la naturaleza humana (en contra de lo que piensa Apolinar de Laodicea) es verdaderamente completa. La Virgen ha de ser llamada con todo derecho Madre de Dios.

5. Gregorio de Nisa

Después de Basilio, el Pastor, y de Gregorio Nacianceno, el Teólogo, el tercero de los padres capadocios, Gregorio de Nisa, es llamado el Filósofo por antonomasia. No cabe duda de que Gregorio Niseno tiene un genio típicamente especulativo, con sus raíces en el origenismo, en el plotinismo y en el platonismo. Nace en torno al 335 y es educado en su patria, aunque en múltiples direcciones (teología, filosofía, ciencias naturales, etc.), superando en erudición a muchos de los hombres cultivados de su época. Se orienta hacia la carrera de maestro de retórica, casándose con una mujer llamada Teosebia, a la que no abandona ni siquiera cuando su hermano Basilio, el 371, lo consagra obispo de Nisa. Gregorio, por lo demás, había escrito el año anterior un pequeño tratado *Sobre la virginidad,* la virtud que hace al alma esposa de Cristo. Acusado de irregularidades administrativas por sus enemigos arrianos, es destituido de su cargo el año 376, pero restablecido en él poco después, cuando muere el emperador Valente, siendo nombrado además inspector de las diócesis del Ponto y de Armenia. Durante este tiempo se encarga de completar las consideraciones exegéticas de su hermano Basilio sobre los seis días de la creación, escribiendo el 379 *La creación del hombre,* y un año después la *Exposición apologética sobre el Hexámeron.* El mismo año 380 escribe también la *Vida de santa Macrina,* una biografía de su hermana, que había muerto con fama de santa.

Logró con esfuerzo dar de lado al nombramiento de obispo metropolitano de Sebaste, cargo que fue confiado a su hermano Pedro. Participa el 381 en el concilio de Constantinopla, ganándose una alta estima entre los participantes, que lo proclaman «columna de la ortodoxia». Desde el 381, Gregorio de Nisa se entrega a fondo a la elaboración de un conjunto de obras teológicas: entre ellas los doce libros del *Contra Eunomio* (entre el 381 y el 384), que no sólo

son una defensa de la obra de su hermano Basilio, sino que son además una refutación profunda y decisiva de las doctrinas de los anomeos; el *Diálogo sobre el alma y sobre la resurrección,* imitación del *Fedón* platónico, y el *Contra Apolinar,* el 382, y el *Contra Apolinar y su herejía,* el 383, ambos dirigidos contra los errores cristológicos de Apolinar de Laodicea, quien negaba que la humanidad de Cristo fuera completa, creyendo salvaguardar así mejor la unión de las dos naturalezas. Después de algunos viajes por Palestina y Arabia, nos lo encontramos predicando en Constantinopla, entre el 385 y el 386, con ocasión de la muerte de la emperatriz Flacila y de la princesa Pulqueria. Más tarde, entre el 386 y el 387, redacta el *Gran discurso catequético,* una verdadera suma teológica, situada cronológicamente entre *Sobre los principios,* de Orígenes, y *La fuente del conocimiento,* de Juan Damasceno, como exponente de este tipo de producción dogmática en la Iglesia oriental. Siguiendo el orden del símbolo, Gregorio trata en él de Dios uno y trino, del pecado, de la encarnación, de la redención, del bautismo, de la eucaristía y de los frutos de la fe, con un método a un mismo tiempo especulativo y apologético en relación con los herejes y los no cristianos.

Hacia el final de su vida (muere probablemente después de haber participado en el sínodo constantinopolitano del 394), vuelve a dedicarse con renovado entusiasmo a la exégesis espiritual de tipo origeniano. En el 388 escribe la obra *Sobre los títulos de los salmos;* entre el 390 y el 392, la *Vida de Moisés* (cuya interpretación alegórica de los acontecimientos sirve para elaborar un verdadero tratado de ascética y mística); el 390, las *Homilías sobre el Cantar de los cantares,* y hacia el 394, *La formación cristiana,* instrucción sobre la vida monástica.

Gregorio de Nisa, con una mentalidad altamente especulativa y embebida de platonismo y origenismo, considera toda realidad *sub specie aeternitatis,* partiendo del presupuesto (enteramente platónico) de que sólo lo universal es real, y de que los individuos son sólo realidades parciales y contingentes. El universal concreto se encuentra en todas partes. Dios es universal concreto, y las tres personas divinas se distinguen solamente por sus relaciones intratrinitarias (el Padre se distingue del Hijo en cuanto Padre, el Hijo en cuanto Hijo, y el Espíritu Santo en cuanto procedente del Padre por medio del Hijo). Cristo es universal concreto, y sus dos naturalezas (la divina y la humana) se encuentran en él completas.

El hombre, originariamente, según la idea total que Dios tenía de él, fue creado también como universal concreto, no sexuado. El pecado agravó la caída en lo particular. El camino de la gracia está orientado hacia la restauración del universal humano originario. Según Gregorio, toda la historia de la salvación va por tanto de lo universal a lo universal concreto. Al final –como pensaba Orígenes–, se producirá la restauración originaria de todas las cosas (la apocatástasis universal), y hasta el demonio volverá a ser el ángel del principio. No sorprende por eso, dentro de esta perspectiva mental, que Gregorio esté convencido de que en la tierra no sólo es posible el conocimiento natural de Dios a través de la abstracción de lo sensible, sino incluso la visión directa de Dios, como anticipación de la visión paradisíaca.

6. En torno a los padres capadocios

En torno a los padres capadocios se forma un grupo bastante amplio de escritores orientales, comprometidos todos en la lucha contra el arrianismo.

Anfiloquio, primo de Gregorio de Nacianzo, abogado en Constantinopla entre el 364 y el 370, anacoreta entre el 370 y el 373 y obispo de Iconio desde el 374, celebra el año 376 un sínodo en su ciudad, publicando una *Carta sinodal* sobre la divinidad del Espíritu Santo, y participa en los concilios de Constantinopla del 381 y del 394, muriendo pocos años después. Anfiloquio de Iconio es autor, entre otras cosas, de *Homilías* y *Yambos* (en los que se incluye una lista de los libros canónicos). Presenta una teología trinitaria bastante similar a la de Basilio.

En Siria y en las regiones vecinas hay algunos autores que destacan en la lucha contra las herejías. Así Eustacio, obispo de Antioquía desde el 324, adversario del arrianismo en el concilio de Nicea, depuesto el año 330 y muerto en el exilio seis años más tarde. Aparte de una obra crítica sobre el alegorismo, de sus libros no quedan más que fragmentos. Antiheréticos, y sobre todo adversarios del maniqueísmo, que por entonces se difundía, son también el sirio Hegemonio, autor hacia el 350 de una obra (que se conserva) en la que se recoge una disputa entre el católico Arquelao y el maniqueo Turbón, y Tito de Bostra, autor hacia el 363 de una obra filosófico-teológica (también esta conservada), que lleva por título *Contra los maniqueos.*

Pero entre los autores de estas regiones destaca sobre todo Epifanio, nacido en Judea el año 315, monje durante varios años y obispo de Salamina, en Chipre, desde el 367. Sus dos obras principales están dedicadas a combatir las herejías, especialmente las trinitarias. El *Anclado* (del 374) es un compendio de teología dogmática para uso del cristiano «anclado» firmemente en la fe, en medio del oleaje de los errores (en un apéndice incluye dos profesiones de fe, la primera de las cuales será adoptada en el concilio de Constantinopla del 381). Y el *Panarion,* o lo que es lo mismo, el *Botiquín* (escrito entre el 374 y el 377), es una importante obra histórica acerca de unas ochenta herejías, que concluye con una breve exposición de la fe. Epifanio, demostrando a veces en la lucha antiherética escaso discernimiento, inicia entre el 390 y el 392 una lucha encarnizada contra el origenismo, considerándolo la matriz de los principales errores, alimentando las hostilidades (por ejemplo, entre Jerónimo y Rufino) e implicando en la polémica incluso a personas enteramente inocentes, como Juan Crisóstomo. Muere el año 403, después de haber dado a luz también, entre otras cosas, algunas obras de exégesis y tres escritos contra el culto a las imágenes.

En Egipto, continúa la obra teológica del denostado Orígenes Dídimo, ciego desde los cuatro o cinco años (apodado por ello «el Ciego»), laico, célibe y director durante casi medio siglo de la escuela catequética alejandrina. Alegorista en el terreno exegético, su fama es debida sobre todo a su obra *Sobre la Trinidad,* escrita entre el 381 y el 392. En ella demuestra la consustancialidad divina tanto del Hijo como del Espíritu Santo, basándose en el principio de la *mia ousia, treis hypostaseis* (una esencia y tres personas) y en el principio de que las personas en la Trinidad se distinguen en virtud de sus relaciones de origen. Se conserva otra obra suya *Sobre el Espíritu Santo* en traducción latina. Siendo teólogo correcto también en el campo cristológico (Cristo es una persona en dos naturalezas, con dos voluntades) y en el sacramental, Dídimo repite las teorías más bien desatinadas de Orígenes en lo referente a la antropología (la preexistencia de las almas) y a la escatología (la apocatástasis universal). Después de su muerte, ocurrida hacia el 398, la escuela de Alejandría va poco a poco agotándose.

7. Secuelas de la herejía arriana

El ardor de la lucha antiarriana, al no ir acompañado del suficiente tacto teológico, provoca otros dos errores: el neosabelianismo y el apolinarismo. El responsable del primero es Marcelo, obispo de Ancira, aliado y defensor de Atanasio, tras haber participado en el concilio de Nicea. Para defender la divinidad del Hijo, llega a identificarlo con el intelecto mismo del Padre, negándole toda personalidad distinta hasta el momento de la encarnación. Muere hacia el año 376, después de haber sido depuesto y restituido, y después de haber sido condenado varias veces, y otras tantas rehabilitado. De sus obras se conserva muy poco.

El segundo error, el apolinarismo, se debe a Apolinar, obispo de Laodicea desde el año 361 aproximadamente. Era hombre de gran cultura y amigo también de Atanasio. Para asegurar la divinidad del Verbo encarnado (y entendiendo mal la expresión joánica *Verbum caro factum est,* donde *caro* no sólo significa «carne» sino «todo el hombre»), llega a negar la plenitud de la naturaleza humana de Cristo, pensando que el Verbo mismo ocupa el lugar del alma humana superior, el *nous* platónico. Su error es condenado por el papa Dámaso en el sínodo romano del 377, y más tarde por el concilio de Constantinopla del 381. Después de haber escrito varias obras (descubiertas hoy bajo otro nombre), y sobre todo una *Demostración de la encarnación divina,* Apolinar muere el 390 en abierta ruptura con la Iglesia, dejando numerosos discípulos, que anticipan la herejía monofisita.

8. El fermento teológico en Occidente

También en Occidente la lucha por el reconocimiento de la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo en toda su plenitud compromete a un nutrido grupo de obispos y teólogos. Pero también aquí, junto a los polemistas equilibrados, están los extremistas. Así, junto a los nombres de Osio, obispo de Córdoba y consejero eclesiástico de Constantino (muerto hacia el 358), de Eusebio, obispo de Vercelli y autor quizá de un tratado *Sobre la Trinidad* (muerto en el 371), de Zenón, obispo de Verona y autor de unos excelentes *Sermones* (muerto hacia el 380), de Filastrio, obispo de Brescia y autor de un *Libro de las herejías,* que le ha valido el título de «Epifanio latino» (muerto en torno al 397), y de otros, que defienden el concilio de Nicea y preparan el de Constantinopla, sin perder de vista la diferencia entre el error y el que yerra, junto a

todos estos están los que, en la fogosidad de la polémica contra los arrianos y los macedonianos, llegan a separarse de los ortodoxos. Es el caso de Lucífero, obispo de Cagliari (muerto hacia el 351), de los presbíteros Faustino y Marcelino (ambos actuando en torno al 380), y de Gregorio, obispo de Elvira, de quien se han descubierto algunos tratados y sermones (muerto el año 392).

Lugar especial merece en cambio el maestro de retórica africano Mario Victorino, quien hacia el año 355 se convierte al cristianismo a través de la filosofía neoplatónica y defiende la Trinidad contra los arrianos, no basándose tanto en argumentos teológicos cuanto más bien en filosóficos. La Trinidad, de este modo, no es una sustancia en tres personas, sino una sustancia que emana tres personas, justamente a la manera neoplatónica. Será san Agustín, su paisano y admirador, quien volverá a acometer más tarde el intento de explicación filosófica de la Trinidad.

9. Ambrosio de Milán

El representante más destacado de la lucha antiarriana en Occidente, una vez desaparecido Hilario de Poitiers en el 367, será Ambrosio de Milán, una personalidad tan compleja y relevante que ha dado nombre («época ambrosiana») al período histórico que va de Juliano a Teodosio I.

Hijo de Ambrosio, prefecto del pretorio de las Galias, y nacido probablemente en Tréveris el año 333, Ambrosio es llevado a Roma por su madre, después de la muerte de su padre, y educado en esta ciudad junto a su hermana Marcelina (que el 353 recibe el velo de las vírgenes de manos del papa Liberio) y junto a su hermano Sátiro (que muere el 378). Formado en el estudio de las letras y del derecho, Ambrosio se convierte el año 370 en gobernador de la Liguria y de la Emilia, con residencia en Milán. Habiendo muerto el 374 Auxencio, el obispo (arriano) de la ciudad, Ambrosio, inopinadamente, es elegido y consagrado para la cátedra de esta metrópoli –siendo como era todavía catecúmeno, en ocho días recibe el bautismo, la confirmación y las órdenes sagradas–.

Ambrosio distribuye sus bienes entre los pobres y emprende una instrucción teológica acelerada bajo la guía del presbítero Simpliciano y basada sobre todo en los Padres griegos. Inmediatamente afronta los problemas teológicos más importantes en dos obras dedicadas al emperador Graciano: *Sobre la fe, a*

Graciano (del 378-380), acerca de la divinidad del Hijo, y *Sobre el Espíritu Santo* (del 381), acerca de la divinidad de la tercera persona. La actuación de Ambrosio no sólo sirve para preparar el Concilio de Constantinopla de mayo del 381 (reconocido más tarde como ecuménico), sino también y sobre todo para derrotar al arrianismo en Occidente por medio del concilio de Aquileya, celebrado en septiembre del 381 y presidido por él mismo, y del concilio de Roma, reunido al año siguiente. El 382 hace que desaparezcan los últimos residuos oficiales de paganismo de la curia senatorial romana, induciendo a Graciano a quitar la estatua de la diosa Victoria –y animando al sucesor de Graciano, Valentiniano II, para que se resista, tres años más tarde, frente a los reiterados intentos de Símaco y otros senadores paganos a restituir la imagen–.

En marzo-abril del 386, frente a la orden de la emperatriz madre y regente Justina, filoarriana, de entregar algunas basílicas milanesas a Auxencio Mercurino, jefe arriano, Ambrosio ocupa con el pueblo los edificios designados, componiendo *Himnos* para la ocasión, y pronunciando el discurso *Contra Auxencio,* en el que se encuentra la famosa frase *Imperator intra ecclesiam, non supra ecclesiam est,* que puede considerarse la quintaesencia de la política religiosa de este obispo.

Intransigente con los paganos y con los herejes, Ambrosio no lo es menos con los judíos. El 388, en efecto, convence a Teodosio para que retire el decreto por el que el emperador quería obligar al obispo de Calínico a reconstruir la sinagoga destruida por los cristianos. Por otra parte, sin embargo, no es menos intransigente con la violencia que considera ilegítima, por lo que protesta enérgicamente cuando el 385 el emperador usurpador Máximo condena a muerte al hereje Prisciliano.

Entre tanto, Ambrosio actúa también en el terreno más específicamente eclesiástico. Por un lado, lleva a cabo una actividad pastoral esmerada, que despierta gran admiración en el mismo Agustín. Por otro, reforma también la liturgia milanesa (modificada ya por su predecesor Auxencio), que desde entonces pasará a llamarse «ambrosiana», y escribe algunas obras notables desde el punto de vista moral y ascético, exegético y sacramental: hacia el 386, *Los deberes de los eclesiásticos,* dirigido no sólo a los clérigos sino también a los demás cristianos, en la que cristianiza de raíz el *De officiis* de Cicerón; entre el 387 y el 390, *La penitencia,* en la que combate el rigorismo de los novacianos; el 388 aproximadamente,

los seis libros del *Hexámeron,* comentario alegórico-moral a los seis días de la creación, imitación del de Basilio de Cesarea, y el 390-391, el tratado litúrgico y catequético *Los misterios* (con una ampliación titulada *Los sacramentos),* a la manera de las catequesis mistagógicas de Cirilo de Jerusalén.

El año 390, Ambrosio se ve obligado a realizar el gesto por el que ha pasado a la historia y a la leyenda en la fantasía popular, forzando al emperador Teodosio a hacer penitencia pública tras la matanza llevada a cabo en Tesalónica. A esta época se remontan algunas de las *homilías* ambrosianas más famosas, como aquellas en que reclama una mayor justicia social: una sobre el libro de Tobías, en contra de la usura; otra sobre la viña de Nabot, en contra de la avaricia, etc. Son también notables los discursos funerarios que Ambrosio ha de pronunciar el año 392, con ocasión de la muerte de Valentiniano II, y el 395, al morir Teodosio I. Dos años después, el 4 de abril, desaparece también Ambrosio. Su muerte acontece poco antes del derrumbe del Imperio de Occidente.

Ambrosio está comprometido en la lucha contra los errores referentes a la Trinidad y, al mismo tiempo, contra las tendencias cesaropapistas de determinados ambientes políticos; pero su visión teológica está muy condicionada por las circunstancias y carece ciertamente del carácter sistemático propio de un teólogo de profesión. No obstante, se presenta igualmente orgánica, concentrada en lo que puede llamarse los aspectos sociales de la fe cristiana. Así, por lo que respecta a la Trinidad, insiste sobre todo en la acción *ad extra* de las tres personas divinas, hasta el punto de que para Ambrosio el cristianismo constituye el principio y el fin, dejando en la sombra la historicidad progresiva de la salvación. Subraya además la importancia y la realidad de la humanidad de Cristo, la misión de los ángeles, colectiva e individual, el carácter social de los sacramentos, exigido por el carácter social del pecado original, la función eclesial de la Virgen, la función primacial del obispo de Roma en cuanto sucesor de Pedro, la independencia de la Iglesia respecto del estado y, al mismo tiempo, el derecho de esta a ser salvaguardada por el mismo estado, al ser maestra y guardiana del orden moral, al que el Estado queda también sometido.

Por otra parte, hay puntos sobre los que la doctrina teológica ambrosiana es claramente incierta o imprecisa; por ejemplo, acerca de las relaciones intratrinitarias, acerca de la naturaleza del pecado original, acerca de la exención del pecado original y de la *virginitas*

in partu de la Virgen, en lo referente a los problemas escatológicos, en relación con el método exegético, en lo concerniente al estoicismo en el terreno moral y ascético, y en lo que respecta al carácter laico del estado. Pero, sin duda alguna, Ambrosio lo único que pretende es ser un hombre de Iglesia, un promotor, un iniciador.

10. El primer concilio de Constantinopla

La obra de todos estos obispos, hombres de Iglesia y teólogos llega a conclusiones de notable relevancia en el concilio conocido como «de los 150 padres», iniciado en Constantinopla en mayo del 381, y patrocinado por Teodosio I. La reunión, una de tantas celebradas por entonces tanto en Oriente como en Occidente, adquiere valor universal y es reconocida como segundo concilio ecuménico ya al año siguiente, en una carta del sínodo local constantinopolitano dirigida al papa Dámaso; pero de manera más universal sólo desde el concilio de Calcedonia del año 451. Dura desde mayo hasta finales de julio, y la presidencia efectiva es ocupada primero por Melecio, obispo de Antioquía, y posteriormente por Gregorio de Nacianzo (entonces obispo de Constantinopla) y, más tarde, por Nectario, que sucede a Gregorio de Nacianzo cuando este abandona la cátedra de Constantinopla.

Entre discusiones bastante vivaces acerca de la fórmula *mia ousia, treis hypostaseis* y acerca de la divinidad del Espíritu Santo, discusiones que se hacen a veces aún más confusas por el ir y venir de los obispos de las distintas regiones orientales, y por cuestiones personales (como en el caso del mismo Gregorio de Nacianzo), el Concilio, después de salir de él treinta y seis obispos «macedonianos»[3] o «pneumatómacos»[4], adopta la primera profesión de fe recogida en el apéndice del *Anclado* de Epifanio de Salamina –profesión de fe procedente de Jerusalén–, con añadidos referentes precisamente a la divinidad de la tercera persona. Se promulgan además cuatro cánones condenando a los que no aceptan la fe de Nicea, y se regulan las jurisdicciones metropolitanas, confirmando los privilegios de Constantinopla, es decir, el primado de honor después del obispo de Roma, por ser Constantinopla *iunior Roma,* la segunda Roma. Una exposición doctrinal general redactada, al parecer, por el Concilio, se ha perdido.

11. Priscilianismo y origenismo

Al tiempo que se va extinguiendo la controversia trinitaria y se va preparando la cristológica, en los últimos decenios del siglo IV y a comienzos del V, el problema filosófico y religioso del mal provoca otros dos errores con sus respectivas secuelas polémicas: el priscilianismo, que tropieza con el problema del mal sobre todo en el inicio de la historia de la salvación, y acepta, al menos parcialmente, el dualismo gnóstico y maniqueo, haciendo vana la realidad de la encarnación redentora y, en consecuencia, la misma concepción trinitaria de Dios, y el origenismo, que se encuentra con el problema del mal sobre todo al final de la historia de la salvación, suponiendo un rescate final del pecado y del dolor mediante el retorno a Dios de todas las criaturas (es decir, negando la eternidad del infierno).

El priscilianismo surge en España hacia el 370-375, por obra de un laico de nombre Prisciliano. A pesar de haber sido condenado en Zaragoza el año 380, es consagrado obispo de Ávila aquel mismo año, para ser depuesto más tarde, el 384, por un sínodo celebrado en Burdeos. Su final es trágico: el 385 es ejecutado por el emperador usurpador Máximo, por instigación de Itacio, obispo de Ossonoba. La ejecución de Prisciliano despierta la indignación de las personalidades más importantes de la época, especialmente del papa Dámaso y de Ambrosio, que sin embargo habían rechazado las ideas del hereje cuando este se había dirigido a Roma y a Milán para propagarlas.

La polémica sobre las teorías más aventuradas de Orígenes, que venía incubándose desde hacía mucho tiempo, estalla en torno al 393-394 en Jerusalén cuando Epifanio, primero por medio de otra persona y luego personalmente, ataca a Orígenes, a quien considera el padre de todas las herejías, y a los origenianos, como Juan, el obispo de Jerusalén, o los dos escritores occidentales Rufino y Jerónimo. La controversia se arrastrará hasta los años 543-553, cuando se pronuncia una condena definitiva de un origenismo que estaba ya muy lejos de las ideas de Orígenes. Pero de momento provoca, por una parte, el distanciamiento de Jerónimo del origenismo y el enfrentamiento de este con su viejo amigo Rufino, y, por otra, la lucha de Epifanio y de Teófilo de Alejandría contra Juan Crisóstomo, que no tenía nada que ver con el origenismo.

12. Jerónimo de Estridón

Jerónimo de Estridón y Juan de Antioquía (apodado «Crisóstomo», es decir, «Boca de oro», por sus excelentes cualidades oratorias) representan de manera especial el alto nivel cultural a que ha llegado en este momento el cristianismo, y en su vida se refleja de manera particularmente intensa los acontecimientos de su tiempo. Ambos disponen de una cultura clásica muy refinada y de una sutilísima técnica literaria (latina en el caso de Jerónimo, griega en el caso de Juan). Ambos se consagran al estudio y a la interpretación de las Escrituras siguiendo el método histórico. Ambos son, en fin, «cronistas» de su época, Jerónimo a través de sus cartas, Juan por medio de sus discursos.

Jerónimo, nacido en Estridón, en la Dalmacia, hacia el 347, se forma cultural y espiritualmente en Roma, entre el 359 y el 367. Alrededor del 365 recibe el bautismo de manos del papa Liberio. Después de algunos viajes por Galia y por Siria –donde aprende el hebreo, profundiza en el griego, vive durante tres años como anacoreta y recibe en Antioquía el 379 la ordenación sacerdotal–, se dirige a Constantinopla, donde entra en contacto con Gregorio de Nacianzo, con Gregorio de Nisa y con el origenismo. Invitado a Roma por el papa Dámaso[5], que entre tanto ha sucedido al papa Liberio, se pone al servicio de la curia como secretario personal del pontífice, que le encarga la revisión de la traducción latina de la Sagrada Escritura entonces en uso, la conocida como «Ítala». Al mismo tiempo, Jerónimo se dedica a la propaganda y a la práctica del ideal monástico vivido en Oriente –ya el 376 había escrito la biografía de un precursor de Antonio el Egipcio, la *Vida de san Pablo de Tebas–,* convirtiéndose en el director espiritual de un grupo de matronas romanas que se reunían en una casa del Aventino. Esta segunda estancia en Roma dura del 382 al 385, y durante este tiempo Jerónimo inicia la redacción de sus *Cartas,* dejando un epistolario que abarca el resto de su vida y en el que se recogen los elementos más personales y sugestivos de la figura de este autor.

Muerto el papa Dámaso, Jerónimo, que había sido ya objeto de críticas malintencionadas por parte incluso de representantes del clero, decide abandonar Roma para establecerse definitivamente en Palestina y dedicarse por entero a los estudios bíblicos. Deja tras de sí la *Revisión del Nuevo Testamento y del Salterio* (llevada a cabo entre el 382 y el 384), la *Disputa entre un luciferiano y un ortodoxo*

(del 382 aproximadamente), acerca de la Iglesia, la jerarquía y los sacramentos, y una obra breve titulada *Contra Helvidio* (383), en la que defiende la virginidad cristiana contra las reservas e insinuaciones de un laico, discípulo del obispo arriano Auxencio.

Habiéndose instalado en Belén, a poca distancia de un convento de señoras romanas que le siguen hasta Palestina, Jerónimo acomete una segunda empresa bíblica, la *Revisión del Antiguo Testamento* sobre la base de la traducción griega de los Setenta. Se han conservado la traducción del libro de Job y la de los Salmos, que entraron a formar parte después de la *Vulgata.* Entre tanto, inicia la serie de comentarios a libros concretos de la Biblia. Son especialmente notables el *Comentario a cuatro cartas de san Pablo* (Gálatas, Efesios, Tito y Filipenses), escrito el 386-387, y las *Cuestiones hebreas sobre el Génesis,* hacia el 389. Es sin embargo hacia el 391 cuando Jerónimo madura su tercera y más importante empresa bíblica: la *Traducción del Antiguo Testamento a partir de los textos originales* (trabajo que lleva a cabo en dos tiempos, entre el 391 y el 395, y del 398 al 405), al tiempo que se dedica infatigablemente a otras actividades literarias: la de historiador de la vida monástica (con la *Vida de Malco de Calcis,* del 390, y la *Vida de Hilarión de Gaza,* del 391) y de los escritores eclesiásticos (con *Varones ilustres,* el año 393, primer manual de patrología propiamente dicho); la de comentador de las Escrituras (sobre todo con sus *Comentarios a los profetas,* a partir del 391); la de predicador (por ejemplo, con sus *Homilías pronunciadas en Belén,* entre el 392 y el 401); o la de polemista (con sus cartas y, de manera especial, con el librito *Contra Joviano,* del 393, siempre en defensa de la virginidad, de la vida monástica y del ascetismo cristiano).

Entre el 399 y el 410 transcurre la polémica más apasionada, la que se entabla entre Jerónimo y Rufino en torno al origenismo, que abre un foso insalvable entre dos personas antes tan amigas, y escandaliza a muchos contemporáneos, entre ellos al propio san Agustín (cf su carta 73). Fruto de esta controversia son sobre todo dos apologías opuestas: la que escribió Rufino entre el 399 y el 401, y la escrita por Jerónimo *(Apología contra los libros de Rufino)* el 402-403. El 406, Jerónimo ataca también a Vigilancio, un sacerdote de Barcelona, defendiendo una vez más la vida monástica y en este caso también el culto a los santos *(Contra Vigilancio)*. Tras superar el trauma de la caída de Roma en manos de los visigodos el año 410, Jerónimo dedica los últimos años de su vida no sólo a

completar sus iniciativas escriturísticas y literarias sino también a combatir la nueva e insidiosa herejía del pelagianismo, escribiendo el 415 un *Diálogo contra los pelagianos*. Muere en Belén el 30 de septiembre del 419.

Jerónimo, provocador nato, ha de soportar también frecuentemente las provocaciones de otros; por lo que muestra un carácter singularmente desabrido y colérico, susceptible y celoso de su reputación teológica y literaria. Gran innovador en el campo de la filología bíblica y escritor de gran atractivo, Jerónimo es sin embargo, poco o nada original en el terreno más propiamente teológico; de modo que, en medio incluso de las polémicas más encarnizadas, el autor dálmata se limita a recoger, acaso de manera brillante, los datos puros y simples de la tradición. No obstante, a veces el temperamento impulsivo de Jerónimo se deja condicionar demasiado por las circunstancias. Es el caso de su tardía condena del origenismo, demasiado precipitada y sumaria para ser justa. Es el caso de su condición de sacerdote, que le lleva a interpretar de manera un tanto unilateral la historia de los orígenes cristianos, negando el origen apostólico y por tanto divino del episcopado. Y es el caso de su pasión, tardía también, por el hebraísmo (la *hebraica veritas),* que lo lleva a negar el carácter canónico de los conocidos como libros «deuterocanónicos». Superado –aunque no del todo– el fanatismo juvenil por los autores clásicos, Jerónimo se crea un nuevo «clasicismo», el de la Biblia hebrea, tratando de extraer de la Escritura la teoría y la práctica de la vida cristiana, lo esencial para la existencia.

13. Agustín de Hipona

Quien lleva en Occidente la perfección filológica y literaria de Jerónimo a hondura filosófica y a genialidad teológica es Agustín de Hipona, hombre que en cierto modo funde lo mejor de la patrística precedente en una síntesis verdaderamente colosal, pone los fundamentos de toda la Edad media, encierra fermentos que se desarrollarán en la Edad moderna y, todavía hoy, en muchos aspectos, sigue siendo enteramente actual.

Cuando Agustín nace en Tagaste (la actual Suq-Ahras, cerca de Bona, en Argelia) el 13 de noviembre del 354, hijo de un funcionario municipal pagano llamado Patricio, y de Mónica, cristiana fervorosa, África septentrional se encuentra dividida

todavía entre el cristianismo católico y el donatista. Pero al joven Agustín, que permanece mucho tiempo como catecúmeno siguiendo el uso de la época, frecuente sobre todo entre las familias de la burguesía y de la nobleza, no le preocupa para nada esta cuestión, siendo bastante ajeno al cristianismo profesado por la madre. Fue educado primero en su pequeña ciudad natal y más tarde en la vecina Madaura (365-369). Agustín es por entonces simplemente pagano, y el paganismo se transforma también en libertinaje cuando cumple los dieciséis años (370), período que transcurre en Tagaste en medio del ocio. Es enviado a Cartago a estudiar retórica (370-375) y allí se une a una mujer, que el 372 le da un hijo, Adeodato. El 373, sin embargo, la lectura del diálogo ciceroniano *Hortensio* transforma la pasión sensual de Agustín en pasión por la verdad y, no encontrando al parecer nada mejor, abraza el maniqueísmo, que ofrecía una solución extremadamente simple de todos los problemas, sobre todo del problema del bien y del mal.

Se hace maestro de retórica y ejerce su profesión primero en Tagaste (375) y después en Cartago (375-383), Roma (383) y Milán (384-386). Durante este tiempo, habiéndose convencido de la inconsistencia doctrinal y práctica del maniqueísmo, se acerca al cristianismo considerándose nuevamente catecúmeno (384), pero profesando al mismo tiempo un cauteloso probabilismo escéptico. El 385, sin embargo, el encuentro con el neoplatonismo y con las Escrituras en el ambiente formado en torno a san Ambrosio, el ejemplo de conversiones antiguas y recientes y la contemplación de los ascetas y los monjes, le llevan a la conversión (septiembre del 386). Agustín, que ya el 380 había escrito una obra –perdida– titulada *Lo bello y lo útil,* se retira con sus amigos a un pueblo cercano, Casiciaco, entre octubre del 386 y marzo del 387, y allí se entrega al trabajo intelectual y espiritual, componiendo una serie de obras *(Contra los académicos, La vida feliz, El orden, Soliloquios* y *La inmortalidad del alma)* que le sirven de preparación al bautismo, sacramento que recibirá de manos de Ambrosio la noche pascual del 24-25 de abril del año 387. En octubre de aquel mismo año, en Ostia, de regreso a África, Agustín y su madre, Mónica, experimentan juntos una visión mística de tipo cristiano neoplatónico, en la que se contiene el germen de toda la concepción teológica agustiniana posterior[6].

Mónica muere y es enterrada en Ostia (aproximadamente el 13 de noviembre del 387), y Agustín vuelve a Tagaste, donde lleva

vida cenobítica con su hijo Adeodato y algunos amigos (388-391). A esta época se remontan la obra *El maestro* (389) –dedicada precisamente a su hijo, que morirá poco después–, el inicio de la redacción de una *Regla monástica* (389-395), y la obra apologética *La verdadera religión* (389-391). Pero al mismo tiempo, y hasta el 405, Agustín inicia una polémica antimaniquea, especialmente desde que el 391 es ordenado sacerdote, y el 395 obispo, sucediendo al año siguiente al obispo Valerio de Hipona. Entre los escritos antimaniqueos más notables están *Las costumbres de la Iglesia católica* (387-389), *El libre albedrío* (388-395) y *La naturaleza del bien* (399).

Desde el 394, sin embargo, Agustín se ocupa cada vez con más intensidad del donatismo, tratando de superar las dificultades doctrinales y prácticas que obstaculizan la reunión con los católicos. El donatismo se había reforzado notablemente gracias a Parmeniano, obispo donatista de Cartago (355-391), y al mismo emperador Juliano, que el 362 había abrogado el edicto de Constancio en contra del cisma africano. El 363 se había iniciado una verdadera polémica entre donatistas y católicos, al publicar Parmeniano una obra titulada *Contra la Iglesia de los «traditores»,* conservada en parte en la refutación que de ella hizo dos años más tarde Optato, obispo de Milevi, en la obra *El cisma de los donatistas* (o titulada también *Contra el donatista Parmeniano)*. Por otro lado, el donatismo empezaba a experimentar también notables dificultades, especialmente desde que el año 373 Valentiniano I y Graciano promulgan varias disposiciones hostiles. Pero las dificultades venían también de dentro, sobre todo debido a la obra del teólogo laico Ticonio. En sus obras[7], este autor iba reconociendo cada vez más la verdadera naturaleza de la Iglesia, *corpus mixtum* compuesto por elementos buenos y por elementos malos, eliminando por tanto de raíz las causas mismas del cisma; de manera que el 380 fue expulsado de la Iglesia donatista.

Sin embargo, el giro más importante en las relaciones entre católicos y donatistas se produce en el 391-392, al morir casi al mismo tiempo en Cartago Parmeniano, el obispo donatista, y Genetlio, el obispo católico, sucediendo al primero Primiano, y al segundo, Aurelio. Mientras antes la personalidad dominante era la de Parmeniano, ahora la situación se invierte, y los acontecimientos empiezan a ser conducidos por la mano firme y la clarividencia del primado católico Aurelio, ayudado en el plano doctrinal por

Agustín. El donatismo –que se desliza cada vez más hacia el sectarismo y la revuelta social (sobre todo por obra de los «circunceliones»), apoyando toda rebelión contra el poder central[8]– es censurado duramente por Agustín en el terreno teológico e histórico[9], y reprimido por la autoridad imperial[10]. Pero el giro decisivo en la cuestión donatista se produce cuando los días 1, 3 y 8 de junio del 411 se celebra en Cartago una conferencia plenaria de los dos episcopados, el católico y el donatista, en presencia del representante imperial Marcelino. En la reunión, largamente preparada, Aurelio y Agustín logran refutar a los donatistas en todos los aspectos (desde el punto de vista teológico, histórico y disciplinar), obteniendo así sentencia favorable de Marcelino y el decreto de supresión del donatismo (el 26 de junio del 411, confirmado por Honorio el 30 de enero del 412).

Aun dedicando la mayor parte de sus fuerzas a la lucha antidonatista, en el período que va del 394 al 411 Agustín sigue profundizando en su sistema filosófico y teológico. En primer lugar, a través de una reflexión autobiográfica que da lugar a esa obra maestra de la literatura universal que son las *Confesiones* (del 397 al 401). Después, a través de algunas obras de carácter metodológico, como *La doctrina cristiana* (397-426), de tipo teológico-exegético, en la que se utiliza incluso el pensamiento de Ticonio, y *La catequesis de los principiantes* (400), de tipo teológico-catequético. El año 399 comienza además otra de sus obras maestras, *La Trinidad,* en la que trabaja hasta el 419, dando a luz quizá al tratado más perfecto con que cuenta la patrología sobre este tema.

El año 410, sin embargo, la atención de Agustín es atraída también por el acontecimiento del saqueo de Roma llevado a cabo por los visigodos de Alarico, y por la polémica entre paganos y cristianos que había seguido al mismo. Los paganos veían en el saqueo un castigo de los dioses por el abandono de la vieja religión, mientras los cristianos veían en él el signo de un giro histórico providencial. Agustín toma ocasión de este acontecimiento para iniciar su tercera gran obra maestra, *La ciudad de Dios* (413-426), obra colosal de veintidós libros, de carácter apologético y polémico en los libros 1-10 y de carácter histórico y dogmático en los libros 11-22. A lo largo de la misma se pasa revista a todos los problemas fundamentales de la historia humana, como en las *Confesiones* se indagaba, bajo forma autobiográfica, en los problemas fundamentales de la historia individual.

Entre tanto, mientras la cuestión donatista parece encaminarse hacia una solución, surge en el horizonte el problema pelagiano. Pelagio, monje de origen bretón, residente en Roma desde el 384, comentando las cartas de san Pablo había llegado a conclusiones enteramente opuestas a las que en su día sacará Lutero. Afirmaba, revistiendo con ropaje cristiano el estoicismo pagano, que la libertad humana se salva por sí misma, que el pecado original es sólo una cuestión personal de Adán y Eva, que la redención no consiste propiamente en una regeneración sino sólo en el paso a una vida más perfecta, que el bautismo sólo es necesario para ser admitidos en la comunión con Cristo y con la Iglesia, que la predestinación divina es sólo la previsión de Dios de lo que el hombre hará o no y, finalmente, que la gracia divina es sólo iluminación y estímulo. Para Pelagio no es necesaria una gracia interna transformadora.

Con la ayuda de otro monje laico, Celestio, Pelagio difunde sus ideas también en África, cuando llega allí el año 410 huyendo de Roma. Después va a Palestina. En África el error pelagiano es condenado en un sínodo celebrado en Cartago el 411; pero en Palestina, por faltar una distinción clara entre la gracia interna y la gracia externa, se rehabilita el error en el sínodo de Dióspolis, el año 415, por lo que es necesario proceder a ulteriores condenas: el 416, en Cartago y en Mileve; el 418, de nuevo en Cartago; con intervenciones del papa Inocencio, el 417, y del papa Zósimo, el año siguiente.

En esta primera fase de la lucha antipelagiana, Agustín contribuye, entre otras cosas, con la obra *La naturaleza y la gracia* (413-415), y con *La gracia de Cristo y el pecado original* (418). Pero se abre entonces una segunda fase en lucha, en la que Agustín se ve obligado a polemizar con Julián, obispo de Eclana, quien lo acusa, no sin fundamento, de identificar excesivamente el pecado original con la concupiscencia, arrojando así una sombra siniestra sobre la institución y el sacramento del matrimonio. La respuesta de Agustín a Julián se encuentra sobre todo en las obras *El matrimonio y la concupiscencia* (419-420) y *Contra Julián* (ca. 421). A partir del 426, se ve obligado finalmente a disputar acerca del problema de la predestinación, en contra de las objeciones, tampoco en este caso carentes de fundamento, que le llegan desde ciertos ambientes monásticos, como el de Adrumeto, en África, o el de Marsella, en Galia. Contra estos –especialmente contra los «marselleses»

(massilienses), que consideran la predestinación como mera previsión, y le atribuyen al hombre al menos el deseo y el inicio de la salvación–, Agustín escribe los tratados *La gracia y el libre albedrío* (426), *La corrección y la gracia* (427), *La predestinación de los santos* (428) y *El don de la perseverancia* (429). En esta tercera y última fase de las polémicas sobre la gracia, el agustinismo teológico se define, en el sentido más estricto de la expresión, como determinismo de la gracia, fundado filosóficamente en el dinamismo neoplatónico del *exitus* de Dios y del *reditus* a Dios. Este agustinismo rígido, nunca aceptado por la Iglesia, se transforma en agustinismo atenuado por obra de la curia romana (Próspero de Aquitania) y de Cesáreo de Arles, y sobre todo gracias a los decretos del segundo sínodo de Orange, celebrado en julio del 529 (necesidad de la gracia a todos los niveles, y predestinación universal a la salvación).

Mientras tanto, la obra de Agustín va completándose: continúa la redacción de las *Cartas* (en total doscientas setenta, entre las que destaca por su importancia la 211, considerada como la regla monástica agustiniana), de la *Exposición sobre los Salmos* (terminada hacia el 416), y de los *Sermones* (363, a los que hay que añadir otros admitidos como auténticos en estos últimos años, hasta formar un total de unos 450), y escribe obras maestras como el *Tratado sobre el Evangelio de Juan* (414-416), el *Manual para Lorenzo* (o *La fe, la esperanza y la caridad,* verdadero manual de agustinismo, escrito el 421) y las *Retractaciones* (una revisión de sus obras anteriores, elaborada entre el 426 y el 428). Cercano ya el final de su vida, cuando se aproximan a África los vándalos arrianos, Agustín contribuye también en la lucha contra el arrianismo, polemizando con el obispo Maximino *(Contra el hereje Maximino,* 428). Agustín muere el 29 de agosto del 430, estando Hipona asediada por los invasores.

Del mismo modo que Orígenes había realizado su propia síntesis cristiana interpretando el dato revelado a través de la filosofía del platonismo medio, así también Agustín realiza su propia síntesis a través del neoplatonismo. Siente sin embargo la necesidad de una certeza previa, la certeza de que es posible la especulación, de que el método intelectivo es legítimo. Esta certeza la alcanza al superar, ya desde la época de su conversión, el probabilismo escéptico de la Nueva Academia, y se expresa más tarde en el famoso argumento intuitivo semejante al *cogito* cartesiano: «Todo el que se da cuenta

de que duda, ve algo cierto y de lo que está seguro; por tanto, la verdad le resulta cierta» *(La verdadera religión* 39,73); «Si dudo, si sueño, es que estoy vivo. Si me engaño, es que existo *(si fallor, sum);* ¿cómo podría entonces engañarme al decir que existo, cuando precisamente estoy seguro de existir al engañarme?» *(La Trinidad* 15,12). Apoyándose en esta certeza fundamental, Agustín puede exhortar también a la *gnosis,* es decir, a la comprensión de la fe: *Intellige ut credas, crede ut intelligas (Sermón* 43,7).

En este punto interviene el sistema neoplatónico para proporcionar una estructura del mundo inteligible, una *Weltanschauung:* el mundo inteligible es Dios mismo, porque nada podría ser verdadero si no existiese la Verdad (principios de normatividad y de participación). Reflexionando sobre la esencia de Dios por medio del método analógico y psicológico, Agustín cree poder reconocer en el Padre el ser, en el Hijo, el conocer, y en el Espíritu Santo, el querer, que corresponderían en el hombre a las facultades de la memoria, la inteligencia y la voluntad; en las ciencias, a la física, la lógica y la ética, y en el universo, a las dimensiones del ser, la forma y la belleza.

Al análisis de la Fuente suprema (el Uno neoplatónico cristianizado), le sigue la descripción del descenso de los seres desde la Fuente (lo que corresponde a la emanación neoplatónica). El descenso acontece precisamente por medio de la ejemplaridad, la creación, la conservación y la providencia. En esta perspectiva, incluso el mal tiene su explicación, presentándose como deficiencia del ser *(Confesiones* 7,12). De aquí se sigue el principio de que cuanto más depende una criatura de Dios, más perfecta es. Acudiendo siempre al neoplatonismo, Agustín sostiene que la creación, el universo entero, consiste en una gradación de las *rationes seminales* que Dios ha esparcido en él por medio de su inteligencia; los ángeles, el hombre y el mundo infrahumano son realizaciones sucesivas de las *rationes.* Los ángeles y el hombre pertenecen al mundo espiritual, y en ellos se despliega la dialéctica de los dos «amores» *(La ciudad de Dios* 14,28), que dan lugar a la caída y a la redención, es decir, a la historia de la salvación.

Esta, para Agustín, se desarrolla en siete o en cuatro épocas, según se considere la pedagogía divina en el proceso histórico o en el dinamismo interior. Desde el primer punto de vista, las épocas son la de Adán (primera infancia), la de Noé (segunda infancia), la de Abrahán (adolescencia), la de David (juventud), la de Babilonia

(madurez), la de Cristo (vejez y renovación) y la de la consumación final. Desde el segundo punto de vista, las épocas son la de la ley natural (la naturaleza propiamente dicha), la de la ley mosaica (la ley propiamente dicha), la de la ley de Cristo (la gracia) y, finalmente, la de la ley paradisíaca (la paz).

La predestinación, el pecado original, la concupiscencia, el pecado actual, la pena y la gracia son otros tantos elementos de la cadena caída-redención, acerca de los cuales Agustín se afana meditando durante decenios; con frecuencia sin llegar a soluciones satisfactorias, pero, en cualquier caso, dilucidándolos e indagando en ellos de manera genial, mostrándole así a la Iglesia el camino, no para una solución (imposible, dado que estamos ante el misterio más insondable), pero sí al menos para un planteamiento suficientemente coherente. El protagonista de la redención es Cristo, a quien Agustín define claramente –sirviéndose de la terminología introducida ya por Tertuliano– como una *persona* en dos *substantiae,* la divina y la humana. Su mariología, sin embargo, no es tan clara, especialmente en lo que respecta a la concepción inmaculada.

Con Cristo y con la Iglesia, los seres emanados de Dios vuelven a su fuente; después del *exitus* viene el *reditus.* La Iglesia no se identifica con la *civitas caelestis,* como tampoco el estado se identifica con la *civitas terrena.* Las dos ciudades consisten más en dos actitudes que en dos instituciones, y la misma Iglesia, *corpus mixtum* y no sociedad de santos como sostenían los donatistas, es una mezcla de ambas *civitates.* En ocasiones, sin embargo, se hace la identificación, y entonces la consideración agustiniana acerca del estado, *civitas terrena,* se presenta ambivalente. Unas veces es considerado instrumento de la providencia, y otras, fruto del pecado original y *magnum latrocinium.* En cualquier caso, Agustín reconoce la naturaleza intrínsecamente social del hombre *(La ciudad de Dios* 19,5); naturaleza fundada también, por otra parte, en el precepto del amor[11]. Las virtudes morales, las virtudes teologales y los sacramentos han de conducir al hombre (individuo y sociedad) de vuelta a Dios. El dinamismo se funda en la distinción entre *uti* y *frui,* es decir, en el sabio uso de todas las cosas para llegar a disfrutar de una sola, de Dios.

14. Juan Crisóstomo de Antioquía y la escuela exegética antioquena

Mientras la patrística occidental llega a su cumbre filológica y literaria con Jerónimo, y a su cumbre filosófica y teológica con Agustín, en Oriente la escuela exegética y teológica antioquena produce sus mejores frutos, sobre todo con Juan de Antioquía (el «Crisóstomo») y Teodoro de Mopsuestia. Uno y otro son discípulos de Diodoro. Nacido este en Antioquía, fue monje y abad en su ciudad natal, obispo de Tarso desde el 378 y aclamado como «campeón de la ortodoxia» en el concilio de Constantinopla del 381, muriendo diez años más tarde. El 499 otro sínodo constantinopolitano lo condenará como «padre del nestorianismo».

Diodoro, autor fecundísimo pero de quien ha quedado bien poco a causa de las posteriores condenas, es sobre todo el teórico de la metodología exegética antioquena, a la que él llama precisamente *theôria,* en contraposición con la *allêgoria* alejandrina. La *theôria* sería la determinación e indagación en el sentido típico a través del sentido histórico; mientras la *allêgoria* sería la imaginación de un sentido puramente hipotético, tomando pie simplemente del sentido histórico y literal. Partiendo de estos principios, Diodoro escribe un breve tratado sobre el método, que desgraciadamente sólo puede reconstruirse a través de citas posteriores. La rivalidad ideológica entre Antioquía y Alejandría, entre sus respectivas escuelas exegéticas y teológicas, unida a rivalidades políticas y personales, será lo que determine el drama de Juan Crisóstomo, el equívoco del nestorianismo y la tragedia de toda la escuela antioquena.

Juan había nacido en Antioquía entre el 344 y el 354, en el seno de una familia muy distinguida y profundamente cristiana. Había sido educado por excelentes maestros y había vivido algunos años en el ascetismo más riguroso. El 381 es ordenado diácono y el 386 sacerdote, encargándosele de manera particular la tarea de la predicación. El mismo año 386 escribe su diálogo *Sobre el sacerdocio,* en el que ensalza precisamente la dignidad presbiteral, y sobre todo la episcopal. Entre el 386 y el 397 redacta numerosas *Homilías exegéticas* (unas setecientas), tanto sobre el Antiguo como sobre el Nuevo Testamento, especialmente sobre san Pablo (doscientas cincuenta homilías), en las que Juan pone lo mejor de su genio y del método exegético antioqueno. Al mismo tiempo, inicia la composición de sus no menos numerosos *Sermones.* Suelen dividirse en seis grupos: exegéticos, litúrgicos, panegíricos, morales, polémicos y de circunstancias. Entre ellos se cuentan los veintiún discursos «sobre las estatuas», pronunciados el año 387, que le

valen un fugaz momento de celebridad. En esta ocasión, Juan, durante toda una cuaresma, se convierte en guía espiritual del pueblo antioqueno, que se había rebelado por motivos fiscales contra el emperador Teodosio, derribando sus estatuas, y aguardaba ahora aterrado su castigo. Pero, al final, el mismo Juan les comunica que el patriarca Flaviano, que había ido a Constantinopla, había obtenido para ellos el perdón.

Siendo conocido por su predicación fogosa, apasionada y por encima de todo compromiso, Juan Crisóstomo se vio obligado a aceptar, en contra de su voluntad, su elección como obispo de Constantinopla el año 397. Lo consagró, por orden del emperador Arcadio, Teófilo, el obispo de Alejandría, quien hubiera preferido poner a Isidoro, un amigo suyo, en su puesto. Juan se encuentra así no sólo al frente de una sede episcopal difícil, como lo es la de la capital, por sí misma naturalmente enfrentada con la de Alejandría, sino que además, sin saberlo, será objeto de rivalidades personales por parte de Teófilo. A estas dificultades se añade pronto la antipatía de la emperatriz Eudoxia, que considera, con razón o sin ella, que es el blanco predilecto de las predicaciones de Juan, y además la acusación lanzada contra él por Epifanio de Salamina (quien, ya demasiado tarde, se retractará) de ser filoorigenista.

Estos tres elementos (la rivalidad de Teófilo, la antipatía de Eudoxia y la acusación de Epifanio) se alían en agosto del 403 con ocasión del conocido como «sínodo de la Encina». En él Juan es depuesto y enviado al exilio. Tras regresar a Constantinopla a petición del pueblo enfurecido, vuelve a ser enviado definitivamente al exilio en junio del 404, como consecuencia de nuevas maniobras de la emperatriz y de los graves incidentes ocurridos entre enemigos y partidarios suyos con ocasión de la noche de Pascua. Es enviado primero a Armenia y luego al Cáucaso, muriendo en Comana, en el Ponto, el 14 de septiembre del 407. En la época de este segundo exilio escribe las doscientas treinta y seis *Cartas* que se conservan. La *Liturgia* llamada de san Juan Crisóstomo hay que considerarla apócrifa.

El planteamiento teológico de Juan Crisóstomo es típicamente griego: a la trascendencia absoluta de Dios se contrapone la miseria del hombre. Si el hombre considera propia la realidad terrena, la vida se convierte en una «mascarada». La realidad terrena pertenece también a Dios, y Dios se la entrega a cada hombre para que la comparta con los demás. Sin embargo, la «vanidad» de la vida y de

la historia es rescatada y transfigurada en historia de la salvación por medio de la *synkatabasis* (condescendencia) divina. Cristo, la cruz y la eucaristía constituyen la verdadera estructura profunda de toda la realidad. En primer lugar, Cristo, que es verdadero Dios y verdadero hombre, aunque, como Crisóstomo reconoce, es difícil explicar cómo se produce la unión de las dos naturalezas. Juan, como buen antioqueno, tiende sin embargo a poner de relieve la humanización de Dios, y a subrayar también ciertos aspectos humanos en la figura de la Virgen. Si Cristo es el *kairós* de Dios, la cruz es el *kairós* de Cristo, y la eucaristía, el *plêrôma* (la plenitud) de este *kairós.* Juan Crisóstomo concentra con frecuencia su atención en el misterio eucarístico como continuación sacramental del misterio de Cristo y de la cruz. Con razón ha sido llamado *doctor Eucharistiae.*

15. Teodoro de Mopsuestia

Teodoro, llamado más tarde de Mopsuestia, es coetáneo de Crisóstomo; nace en Antioquía hacia el 350 en el seno de una familia distinguida, hace los mismos estudios que Juan y vive con él durante algún tiempo en la soledad de la vida monástica. Ordenado sacerdote el 383, también Teodoro ejerce principalmente, hasta el año 392, el ministerio de la predicación. Entre el 389 y el 392 pueden fecharse los dieciséis *Discursos catequéticos* sobre el credo, el padrenuestro, la liturgia bautismal y la eucaristía. Desarrolla, sin embargo, contemporáneamente una vasta labor exegética (comentarios a los Salmos, a los profetas menores y al Evangelio de san Juan), cuyos frutos se han conservado sólo en parte. Desgraciadamente, la obra teológica más importante de Teodoro, *Sobre la encarnación,* en la que se expone la cristología de las dos naturalezas proclamada luego en Calcedonia, fue destruida durante la I Guerra mundial.

El 392, Teodoro es elegido y consagrado obispo de Mopsuestia, en Cilicia. Realiza allí una amplia y fecunda actividad pastoral. Su muerte, el año 428, cierra dignamente la serie de los grandes Padres griegos, como san Agustín, que muere el 430, cierra la serie de los grandes Padres latinos. La literatura cristiana antigua, que se prolonga todavía otros dos siglos en Occidente (hasta Isidoro de Sevilla, muerto el 636), y tres siglos más en Oriente (hasta Juan Damasceno, que muere hacia el 749), desde este momento, más que

crear e innovar, lo que hará será conservar y repetir. Es significativo a este respecto que sea precisamente a mediados del siglo V cuando empieza a establecerse la prueba teológica patrística; es decir, el argumento «de los santos padres», en el sentido más amplio de la palabra: primero con el *Commonitorium* de Vicente de Lérins (434), y después con el llamado *Decreto gelasiano* (ca. 500).

16. Nestorio y el nestorianismo

Los grandes Padres, sin embargo, habían dejado abiertos varios problemas, como el de la gracia en Occidente[12] y el cristológico en Oriente. Sobre este segundo problema llama la atención de la opinión pública cristiana un miembro de la escuela antioquena, el monje Nestorio, discípulo quizá de Teodoro de Mopsuestia, que el 428, el mismo año precisamente en que muere el gran exegeta, llega a ser patriarca de Constantinopla. Ascendido a la cátedra de la sede imperial, Nestorio, hombre por lo demás laborioso y lleno de celo, sigue condicionado por los esquemas de su escuela, y desde el principio, con escaso sentido pastoral y una buena dosis de pedantería y formalismo teológico, se pone a censurar el título de *Theotokos* (Madre de Dios), atribuido a la Virgen, título tradicional y muy difundido entre el pueblo.

Inmediatamente estalla una polémica exaltada, avivada por la rivalidad más o menos patente entre las escuelas teológicas de Antioquía y Alejandría, y entre las sedes patriarcales de Alejandría y Constantinopla. En defensa de Nestorio se alza otro antioqueno, Teodoreto, obispo de Ciro entre el 423 y el 466 aproximadamente, que se señalará más tarde por algunas obras excelentes, no sólo exegéticas (como sus *Comentarios* o *Sermones* sobre la Sagrada Escritura), sino también teológicas y apologéticas, como los doce libros que componen *La curación de las enfermedades griegas* (ca. 440), apología en contra del paganismo, y *El mendigo* (447), un diálogo en contra de la herejía monofisita.

En la lucha contra Nestorio, en cambio, se encuentra en primera línea Cirilo, nacido en Alejandría hacia el 370, sobrino del patriarca Teófilo (el enemigo de Crisóstomo), a quien sucede en la cátedra alejandrina el año 412 (hasta el 444, año de su muerte). Ya el año 429, en dos documentos dirigidos a los obispos y a los monjes egipcios, Cirilo censura la actitud de Nestorio y de los antioquenos. Y dos años más tarde, respaldado por el papa Celestino I, que había

condenado el nestorianismo en un sínodo celebrado en agosto del 430, le envía al patriarca de Constantinopla doce *anatemas* con las tesis teológicas que debía suscribir bajo pena de deposición. Antes había informado ya a la corte imperial sobre los términos de la cuestión a través de otra obra más sistemática, titulada *Sobre la verdadera fe* (430-431).

17. El concilio de Éfeso

Estas son las premisas esenciales del tercer concilio ecuménico, el de Éfeso, convocado por el emperador Teodosio II, a petición del mismo Nestorio, para Pentecostés (el 7 de junio) del 431. Llegan a Éfeso, en efecto, el patriarca de Constantinopla, Nestorio, acompañado de dieciséis obispos, y el patriarca de Alejandría, Cirilo, con cincuenta obispos egipcios. Faltan sin embargo a la cita el patriarca de Antioquía, Juan, con los obispos de Siria (demorándose para poner en dificultades a Cirilo), y los legados del papa Celestino I (los obispos Arcadio y Proyecto, y el sacerdote Felipe), que venían con retraso por dificultades del viaje.

Cirilo, saltándose todas las formalidades, inaugura a pesar de todo el concilio el 22 de junio del 431, proclamando la legitimidad del título *Theotokos* y destituyendo a Nestorio, que estaba ausente. Esta primera sesión del concilio se cierra con una gran manifestación popular. En los días siguientes, sin embargo, llegan Juan de Antioquía y los legados papales. Mientras el primero reprueba la actuación de Cirilo, proclamándolo destituido, a él y a Memnón, el obispo local, los legados papales participan en el concilio convocado por Cirilo desde la segunda sesión y dan su aprobación a cuanto se había establecido. Además de esto, se destituye a Juan de Antioquía y se procede a condenar el pelagianismo (en las sesiones quinta y séptima respectivamente). El emperador, convencido por Cirilo, aprueba también los decretos del concilio, que se clausura el 31 de julio, pero sin poder superar las secuelas de antagonismo y resentimiento provocadas por la desafortunada marcha de los acontecimientos.

Sólo dos años más tarde, el 433, gracias a la intervención del papa y del emperador, se logra alcanzar una paz de compromiso, al aceptar Cirilo el «símbolo» elaborado en Éfeso por los antioquenos, partiendo quizá de un texto de Teodoreto de Ciro. Los antioquenos aceptan el término *Theotokos,* y los alejandrinos renuncian a

algunas fórmulas teológicas *(mia physis, henôsis physikê)* sospechosas de apolinarismo. A pesar de todo, el nestorianismo no muere, y con el paso del tiempo irá deslizándose cada vez más hacia la herejía, conquistando sobre todo las Iglesias cristianas existentes en Persia, a causa, en parte, de la lucha de este país contra el Imperio bizantino. En los siglos siguientes, entre el VI y el XII aproximadamente, el nestorianismo llevará a cabo también una amplia actividad misionera, que llega incluso hasta China.

18. Del nestorianismo al monofisismo

La lucha contra el nestorianismo provoca pronto un deslizamiento hacia el error opuesto. Mientras los nestorianos tienden a distinguir con demasiada precisión las dos naturalezas de Cristo, hasta poner casi en peligro su unidad personal, sus adversarios tienden a confundir demasiado ambas naturalezas, hasta anular casi su legítima distinción y la realidad de la humanidad de Cristo. El error nestoriano propiamente dicho podría llamarse, por tanto, «difisismo» (insistencia en las dos naturalezas); el error opuesto es llamado generalmente «monofisismo» (insistencia en una única naturaleza).

En realidad, al principio es sólo «eutiquianismo», porque no se trata más que de la actitud antinestoriana extremada adoptada por Eutiques, abad, desde el año 408, de un monasterio de Constantinopla. Contando desde el 441 con la protección de su ahijado Crisafio, ministro todopoderoso en la corte de Teodosio II, Eutiques se pone a perseguir a los obispos sospechosos, según él, de ser filonestorianos, y de manera especial a Eusebio, obispo de Dorilea. Este, sin embargo, contraataca y consigue que un sínodo constantinopolitano celebrado el 448 y presidido por el patriarca Flaviano condene al septuagenario abad.

La decisión de Constantinopla, mal vista en la corte, donde domina Crisafio, el amigo de Eutiques, es contestada también por Dióscoro, sucesor de Cirilo desde el 444 en la cátedra patriarcal de Alejandría, renovando así contra Flaviano la rivalidad ya manifestada por sus predecesores, Teófilo (en contra de Juan Crisóstomo) y Cirilo (en contra de Nestorio), frente a la sede constantinopolitana. Detrás de Eutiques y de Dióscoro, además, se encuentra una gran parte del movimiento monástico y de la piedad popular, que tienden irresistiblemente a preferir la cristología

monofisita, ya que parece garantizar mejor la divinización de Cristo y del hombre.

Eutiques protesta contra la sentencia del 448, apelando a varios obispos; entre ellos, en Occidente, al de Ravena, Pedro Crisólogo, y al papa. Pedro Crisólogo traslada la apelación, por razón de competencia, a la sede romana, y el papa León I se encuentra en una situación arbitral, a propósito para hacer sentir el primado pontificio.

19. Los obispos de Roma

Después de la desventurada prueba del papa Liberio (17 de mayo del 352-24 de septiembre del 366) ante el emperador Constancio, por la debilidad mostrada frente al arrianismo –a pesar de no haber incurrido absolutamente en error alguno–, los obispos de Roma habían tenido numerosas ocasiones para intervenir en controversias doctrinales y jurisdiccionales, sobre todo en relación con Occidente. Estas intervenciones habían ido entremezclándose cada vez más con disposiciones de distinta naturaleza con el fin de salvaguardar a diferentes Iglesias, amenazadas no sólo por la herejía sino también por los bárbaros.

El papa Dámaso I (1 de octubre del 366-11 de diciembre del 384), gran protector de san Jerónimo, él mismo poeta y compositor de varios epigramas en honor de los mártires, y fundador en cierto modo de la arqueología cristiana por el apasionado esmero que pone en la conservación de los cementerios cristianos antiguos, debe superar al principio el cisma provocado por el antipapa Ursino (366-367), llevando a cabo una labor de reconciliación entre católicos y arrianos, tanto en Occidente (donde encuentra un gran aliado en Ambrosio) como en Oriente (donde apoya la obra de Basilio); en todo caso, sin embargo, tiene que actuar por vías indirectas.

Su sucesor, Siricio (15 de diciembre del 384-26 de noviembre del 399), respondiendo a unas consultas que el obispo de Tarragona, Himerio, le había hecho al papa Dámaso, publica la que podría considerarse la primera decretal pontificia propiamente dicha, ejerciendo de manera oficial el magisterio anejo a la sede de Pedro. Interviene además para reprobar la condena a muerte del hereje Prisciliano, y para condenar las doctrinas «luteranas» de Joviniano, combatido también por Jerónimo.

Por su parte, Anastasio I, su sucesor (27 de noviembre del 399-19 de diciembre del 401), tiene que interesarse también en graves cuestiones doctrinales; primero, tratando de poner fin a la diatriba origeniana entre Jerónimo y Rufino y, más tarde, apoyando la actuación de los obispos católicos africanos frente a los donatistas.

El papa Inocencio I (22 de diciembre del 401-12 de marzo del 417) viene a encontrarse de lleno en el ojo del huracán. Debe defender a Juan Crisóstomo, destituido indignamente de la cátedra constantinopolitana y enviado al exilio, respondiendo a su petición de ayuda. Debe condenar el pelagianismo naciente, respondiendo también en este caso a interpelaciones de los obispos africanos. Debe mantener una intensa correspondencia con todos los demás obispos (se han conservado treinta y ocho cartas suyas, entre las cuales destacan por su importancia la sexta y la séptima, acerca del canon de los libros sagrados y sobre los apócrifos), manifestando una clara conciencia del primado romano. Y todo esto en medio de las invasiones bárbaras y haciendo frente al saqueo de Roma, perpetrado por Alarico el año 410, a pesar de todos los intentos realizados por él para obtener del emperador ayuda y protección para la ciudad eterna.

Menos enérgico que su predecesor en la cuestión pelagiana, también el papa Zósimo (18 de marzo del 417-26 de diciembre del 418) interviene sin embargo al final de manera decisiva con la famosa *Epístola tractoria,* en la que confirma los decretos del sínodo cartaginés del 418.

La sede romana, después de haber conocido a un nuevo antipapa en la persona de Eulalio (418-419), al ser elegido papa Bonifacio I (28 de diciembre del 418-4 de noviembre del 422), ha de sufrir también una de las primeras intervenciones de la autoridad imperial en el nombramiento de los pontífices, ya que sólo tras una disposición de Honorio puede el papa legítimo asumir la plenitud de sus poderes. A pesar de todo, el papa no duda en reivindicar todos sus derechos al iniciarse la controversia acerca de la pertenencia de la Iliria al patriarcado de Roma.

Celestino I (10 de noviembre del 422-27 de julio del 432), en cambio, puede ejercer eficazmente su influencia en la controversia nestoriana, apoyando la actuación de Cirilo de Alejandría. Orienta además el agustinismo hacia una forma atenuada, aceptable por el magisterio eclesiástico, y, según parece, estimula los inicios de la acción misionera en las islas inglesas.

También Sixto III (31 de julio del 432-19 de agosto del 440), adhiriéndose a las iniciativas de Cirilo, logra hacer que prevalezcan las razones de la comunión eclesiástica y de la moderación doctrinal, subrayando en sus cartas la centralidad de la sede de Pedro.

Por eso, cuando León I llega al papado (29 de septiembre del 440-10 de noviembre del 461), están puestas todas las premisas para que el primado romano pueda reunir en torno a sí las mejores fuerzas de la Iglesia en un servicio de comunión realmente ecuménica. El nuevo obispo de Roma, que había sido ya consejero del anterior pontífice Sixto III, muestra desde el principio un espíritu noble y fuerte, no sólo a través de sus *Cartas*[13], sino sobre todo en sus noventa y seis *Sermones,* de gran densidad doctrinal y espléndidos en su forma literaria –se ha dicho que su ritmo se asemeja al ritmo acompasado de las legiones romanas–, dignos verdaderamente de un papa.

León I acepta la iniciativa del emperador Teodosio II de reunir un nuevo concilio ecuménico en Éfeso, enviando como representantes al obispo Julio, al presbítero Renato y al diácono Hílaro. Sin embargo, en Éfeso, en agosto del 449, el patriarca alejandrino Dióscoro logra imponer su voluntad a los ciento treinta y cinco obispos presentes, recurriendo a la violencia por medio de monjes fanáticos y con la ayuda de tropas imperiales. Ante la consternación de los legados pontificios, rehabilita a Eutiques y depone a los principales obispos adversarios, como Teodoreto de Ciro, Domno de Antioquía, Eusebio de Dorilea o Ibas de Edesa; mientras tanto, el patriarca Flaviano es agredido gravemente, hasta el punto de que tres días más tarde muere a consecuencia de los golpes. Los legados de León I huyen de Éfeso, transmitiendo al papa las apelaciones de Flaviano, Eusebio y Teodoreto. A pesar de todo, las disposiciones adoptadas en el que ha pasado a la historia como *latrocinium ephesinum* siguen en vigor hasta que Teodosio II, ciegamente sometido a la voluntad de Crisafio, protector de Eutiques, desaparece de la escena, al morir el 28 de julio del 450. Pulqueria, hermana de Teodosio II, a quien sucede asociando al trono al general Marciano, adopta una actitud enteramente opuesta. Manda ejecutar a Crisafio y convoca un concilio ecuménico, primero en Nicea y luego en Calcedonia.

20. El concilio de Calcedonia

Para la celebración del cuarto concilio ecuménico de la historia de la Iglesia se juntan en Calcedonia más de quinientos obispos, haciendo de esta reunión la más concurrida y decisiva de toda la antigüedad cristiana. Los legados papales (los obispos Pascasino y Lucencio, y los presbíteros Basilio y Bonifacio) aparecen además siempre en primer lugar entre las firmas de las actas, precediendo a todos los demás patriarcas y obispos. El legado Pascasino, en particular, asume la presidencia del concilio, aunque en la práctica ayudado por dieciocho comisarios imperiales. El concilio, que tiene dieciséis sesiones, comienza el 8 de octubre y termina el 1 de noviembre del 451.

En la sesión inaugural se leen públicamente las actas del *latrocinio efesio*. En la segunda (10 de octubre), se leen el símbolo nicenoconstantinopolitano y las cartas de Cirilo de Alejandría a Nestorio y al patriarca Juan de Antioquía, y es acogido con gran aclamación el *Tomo a Flaviano,* enviado por León I el 13 de junio del 449, aceptando plenamente la cristología contenida en él. En la tercera (13 de octubre) y en la cuarta sesión (17 de octubre) se afrontan los problemas disciplinares relacionados con los responsables del «latrocinio», deponiendo a Dióscoro y a sus principales colaboradores. En la quinta (22 de octubre) y en la sexta (25 de octubre) se procede, tras acalorada discusión, a la elaboración de un documento dogmático, proclamado en presencia de la misma pareja imperial y firmado por la mayoría (355) de los obispos presentes. En las sesiones siguientes se regulan cuestiones personales relativas a los obispos de la escuela antioquena y asuntos disciplinares pendientes, como la situación de los monjes, que son sometidos a la autoridad de los obispos locales. En la decimoquinta sesión (31 de octubre), entre los cánones aprobados sin la presencia de los legados papales, hay uno, el 28, que confirma los privilegios de la «nueva Roma» (tal como se había propuesto ya en el canon 3 del concilio de Constantinopla del 381), concediendo también a Jerusalén los derechos patriarcales. El canon es rechazado por los legados de León I en la última sesión (1 de noviembre) y, a continuación, también por los patriarcas de Alejandría y de Antioquía. Roma no lo aceptará hasta el siglo XIII.

León I, entre tanto, además de seguir los acontecimientos teológicos de Oriente, ha de hacer frente con sus propios medios al peligro de los bárbaros en Occidente. El 452 logra tener un encuentro con Atila y hacer que se retire a Panonia. El 455, aunque

no consigue evitar que Genserico saquee Roma, sí logra que la ciudad no sea entregada a las llamas y que se respete la basílica de San Pedro. La actuación del pontífice en los años sucesivos está por entero encaminada a reclamar la iniciativa imperial, y a sustituirla en muchos casos, cuando esta falta.

21. El «paso a los bárbaros»

Esta es la misión principal que han de afrontar los intelectuales cristianos y los responsables de las distintas comunidades eclesiales en casi todo el Imperio romano de Occidente, en proceso ya de desintegración. El «paso a los bárbaros» (sin olvidarse de los romanos) se va produciendo gradualmente pero sin interrupción desde el momento en que san Agustín, en *La ciudad de Dios,* distingue de una vez por todas la causa de Roma de la causa de la Iglesia, superando la teología política imperial y filorromana de Eusebio de Cesarea o del mismo Ambrosio. En la línea de Agustín están el sacerdote ibérico Pablo Orosio, quien en sus *Historias contra los paganos* (417-418) exalta el cristianismo como nueva y verdadera ciudadanía ecuménica[14]; Vicente de Lérins, que en su *Commonitorium* (434) define la naturaleza de la catolicidad independientemente de condicionamientos políticos, considerando solamente los contenidos teológicos; Salviano de Marsella, que en *El divino gobierno del mundo* (ca. 440) llega incluso a proponer a los bárbaros como modelo para paganos y cristianos, y Próspero de Aquitania, quien en *La vocación de todos los pueblos* explica el alcance universal de la voluntad salvífica de Dios, corrigiendo al mismo Agustín y contribuyendo a la definición del agustinismo atenuado.

Todos estos elementos históricos y teológicos contribuyen a crear el ambiente en el que se lleva a cabo la obra pastoral de grandes obispos, que son al mismo tiempo grandes misioneros: san Martín, obispo de Tours entre el 372 y el 394, ensalzado por Sulpicio Severo en la *Vida de san Martín* (397); Paulino, poeta y obispo de Nola del 399 al 431; Honorato e Hilario, obispos ambos de Arles, del 426 al 428, y del 428 al 449 respectivamente, y Máximo, gran orador y obispo de Turín entre el 400 y el 423 aproximadamente. En cambio, entre los que permanecen ligados al viejo mundo que desaparece están Sedulio, autor del *Carmen pascual* (ca. 431); Ausonio (310-395 ca.), poeta también, pero más profano que

religioso, y el mismo Prudencio, el mayor poeta del Occidente latino (nacido el 348, y muerto poco después del 405).

22. Las regiones cristianas fuera del Imperio romano y el desarrollo del monaquismo

Sin embargo, también fuera del Imperio romano se van constituyendo importantes regiones cristianas. Armenia, convertida al cristianismo ya hacia finales del siglo III, celebra su primer sínodo nacional en Aschtichat el año 365, bajo la dirección del metropolitano Nersés el Grande, y, bajo el patriarca Sahak III (390-440 ca.), perfecciona su autonomía, tanto de los romanos como de los persas, elaborando su propio alfabeto nacional, y traduciendo al armenio la Biblia y gran cantidad de autores griegos y siríacos (aproximadamente entre el 390 y el 439).

En la misma Persia, no obstante las persecuciones contra los cristianos que venían sucediéndose por este tiempo, Marutas, obispo de Martirópolis, logra hacia el 410 establecer en la Iglesia un código legislativo propio.

En el extremo Occidente, por su parte, se va organizando la Iglesia de Irlanda (isla a la que no llegó nunca la colonización romana), sobre todo gracias a Patricio, el sucesor de Paladio, desde el 432 aproximadamente, llegando incluso a celebrar un primer sínodo hacia el 450-456.

En el extremo sur, más allá de Egipto, aunque en estrecha relación con la Iglesia egipcia o copta, va configurándose la fisonomía de otra Iglesia, no menos tenaz que la irlandesa: la Iglesia etíope del reino de Aksum.

Sin embargo, estas Iglesias, al encontrarse en una situación periférica, tenderán cada vez más hacia actitudes teológicas y disciplinares en los límites de la ortodoxia. Armenia y Etiopía se inclinarán hacia el monofisismo; Persia, hacia el nestorianismo; e Irlanda, hacia un tipo de organización monástico-episcopal muy particular. Y lo mismo ocurrirá en las regiones que, de manera más o menos temporal, caigan bajo su influjo misionero.

Junto a la difusión del movimiento misionero dentro y fuera del Imperio romano, se observa un éxito cada vez mayor del movimiento monástico, que, iniciado en Egipto y en Siria, va extendiéndose de Oriente a Occidente, con particular desarrollo en la Galia y en las islas anglosajonas. A este éxito contribuyen no sólo

los rasgos característicos del momento histórico, el retorno a la economía cerrada y el repliegue de los individuos en sí mismos, sino también publicaciones propagandísticas acerca del nuevo estilo de vida cristiana, como por ejemplo, en Oriente, la *Historia Lausiaca* (419-420) del gálata Paladio, monje y más tarde obispo, y, en Occidente, *Las instituciones cenobíticas* (419-426) y las *Conferencias de los Padres* (420-429) del escita Juan Casiano, sacerdote y monje en Marsella. Con Simeón, llamado «Estilita» porque vivió sobre una columna durante treinta años cerca de Antioquía, el monaquismo se convierte en testimonio heroico, rozando casi el exhibicionismo, y en objeto de admiración por parte del pueblo. En cualquier caso, el éxito del monaquismo en esta época influye también en la vida del clero secular. Con el sínodo de Elvira del 306 se inicia la legislación contraria al matrimonio de los eclesiásticos, y con Valentiniano III (425-455) se inicia la que les prohíbe el comercio.

23. La literatura popular y jurídica

La piedad popular, por otra parte, sigue inspirándose con frecuencia en lo novelesco y en lo fantástico, y ahí están los apócrifos para dar testimonio de ello. Hay una *Historia de José el carpintero,* escrita entre el 380 y el 400, en la que se desarrolla el relato del *Protoevangelio de Santiago,* y que constituye el documento más antiguo de la incipiente devoción a san José, contando su vida hasta la muerte. El *Apocalipsis de Pablo* (380-388) y el *Apocalipsis de Tomás* (ca. 400) vienen a añadirse a las otras composiciones literarias análogas en el intento de describir el fin del mundo. Y hasta un simple ejercicio retórico escolar como la *Correspondencia entre Pablo y Séneca* (ca. 380) puede llegar a formar parte de los escritos supuestamente inspirados.

Sin embargo, por entonces van multiplicándose las decisiones del magisterio acerca del canon de los libros sagrados, estableciendo una barrera cada vez más insuperable entre estos y los libros apócrifos. Además del conocido como *Decreto del papa Dámaso,* que puede remontarse al concilio romano del 382, van interviniendo sucesivamente en esta cuestión el concilio cartaginés del 397, el papa Inocencio I el 20 de febrero del 405 en una carta dirigida al obispo de Tolosa, Exuperio, y el concilio cartaginés del 419; mientras en Oriente se manifiesta aún cierta incertidumbre, como en el caso de las Iglesias palestinas y sirias.

Son igualmente apócrifas, pero de gran autoridad teológica, litúrgica y jurídica, otras composiciones que aparecen entre finales del siglo IV y mediados del V con el fin de codificar: el *Símbolo atanasiano,* síntesis teológica de base trinitaria; las *Constituciones apostólicas* (380-400), que son una síntesis jurídica y litúrgica en la que se reelaboran y desarrollan obras anteriores de carácter análogo (como la *Didaché,* la *Tradición apostólica* de Hipólito de Roma, o la *Didascalia),* famosas entre otras cosas porque el libro VIII (6-15) contiene el texto y la descripción más antiguos que existen de una misa completa. El *Testamento de Nuestro Señor Jesucristo* (ca. 450), en fin, es un breviario de reglas para la vida cristiana, desde el catecumenado hasta la sepultura.

24. El arte cristiano entre la antigüedad tardía y el bizantinismo

La unidad del mundo cristiano, de Oriente a Occidente, se muestra visiblemente en las construcciones eclesiásticas, que aumentan enormemente: desde el Milán de san Ambrosio, donde se levanta la iglesia de los Apóstoles (382), hoy S. Nazzaro Maggiore; pasando por la Roma del papa Siricio, donde se consagra (390) la nueva y grandiosa basílica dedicada a san Pablo; por Jerusalén, con su nueva iglesia de la Ascensión (ca. 380); por Kausia, en Siria, con la iglesia cruciforme sobre el sepulcro del mártir Babilas (ca. 380); hasta llegar a Alejandría, con la basílica de San Menas, fundada por Arcadio hacia el año 400. Mientras la arquitectura basilical clásica produce una obra maestra como la iglesia de Santa Sabina en Roma, construida entre el 422 y el 432, en Ravena empiezan a construirse algunos de los primeros monumentos de estilo bizantino: el mausoleo de Gala Placidia (440-450), o el baptisterio de San Juan *in fonte* o «de los ortodoxos» (449-458). Junto a las construcciones eclesiales, particularmente en torno a las más importantes, se construyen edificios dedicados a la educación y a la asistencia cristiana (por ejemplo, los de Basilio en Cesarea hacia el 370-379).

En mayor medida incluso que en el pasado, los peregrinos van de un lado a otro con el fin de visitar tantos lugares santos y tantos edificios levantados para gloria de la fe cristiana. Testimonio de ello son «itinerarios», como el *Itinerario de Burdeos a Jerusalén* (volviendo por Roma y Milán), escrito el 333, que a decir verdad peca un poco de excesivamente esquemático. Más sugestivos son los

relatos de viajes, como la *Peregrinación a los lugares santos,* escrito por una monja ibérica, Eteria, o Egeria, y referido a los años 393-394. El documento es importante sobre todo por la descripción que contiene de las ceremonias que se realizaban por entonces en Jerusalén durante la Semana Santa.

Sin embargo, a pesar de ser las construcciones cada vez más numerosas, cada vez más grandiosas y espléndidas, el estilo artístico revela también la progresiva involución política y espiritual del mundo romano cristiano, especialmente en la pintura, en el mosaico y en la escultura de los sarcófagos. Si en el decenio que va del 370 al 380 se nota una acentuación del simbolismo que presagia ya el giro que se avecina, entre el 380 y el 400, es decir, en la época del «estilo teodosiano», puede percibirse un paréntesis de clasicismo en el triunfalismo: el ceremonial áulico y las escenas apocalípticas acaparan el espacio, pero dejan trasparecer las formas terrenas típicas del arte clásico, como resulta evidente en el Cristo del mosaico absidal de la iglesia de Santa Prudenciana en Roma (ca. 384-389).

Tras la época teodosiana, es decir, a partir del 400-410, se va imponiendo progresivamente el estilo hierático, lineal y abstracto. Baste comparar los mosaicos de la nave central de Santa María la Mayor, en Roma, con los del arco triunfal: los primeros todavía claramente helenizantes, por estar inspirados en modelos anteriores; los segundos, tendentes ya al bizantinismo.

Es extremadamente significativo que precisamente durante este período, entre el 422 y el 432, aparezca en la puerta de madera de Santa Sabina, en Roma, la que acaso pueda considerarse la primera representación de Cristo crucificado entre los dos ladrones. Lo mismo ocurre en una tablilla de marfil, que puede fecharse hacia el 425, conservada hoy en Londres. Mientras en los mosaicos basilicales la gloria de Cristo va adquiriendo cada vez más el aspecto del *pantokrátor,* como resulta evidente en la capilla de San Aquilino de la iglesia de San Lorenzo, en Milán (ca. 450), la piedad popular aprende a meditar en los sufrimientos del Cristo terreno, y empieza a representarlos en formas bárbaras, síntoma del paso que se está produciendo en la cristiandad de una época a otra.

Notas al capítulo

[1] En torno al 380 va difundiéndose también fuera de Roma la fiesta de Navidad, añadiéndose a las de la Epifanía, Pascua y Pentecostés.

[2] Situados probablemente donde ahora se encuentra la parroquia de San Lorenzo en Dámaso.

[3] Llamados así por ser partidarios de Macedonio, el obispo homoiusiano de Constantinopla depuesto el año 360.

[4] Por ser hostiles a la definición de la *homousia* del Espíritu Santo.

[5] 1 de octubre del 366-11 de diciembre del 384.

[6] Cf *Confesiones* 10,23-26.

[7] *La guerra interna* (ca. 370), *Exposición de las distintas causas* (ca. 375), *Libro de las reglas* (ca. 380) y *Tres libros sobre el Apocalipsis* (ca. 380).

[8] Por ejemplo, la de Gildo el año 398.

[9] Cf por ejemplo el *Salmo contra el partido de Donato* (ca. 394), *Contra la carta de Parmeniano* (400) y *Sobre el bautismo, contra los donatistas* (ca. 400).

[10] El año 405 Honorio proclama un *edictum de unitate* contra los cismáticos.

[11] *«Dilige et quod vis fac», Tratado sobre Juan* 7,8.

[12] Como ya dijimos, el problema fue afrontado y resuelto el año 529, en el segundo sínodo de Orange, por medio del llamado «agustinismo atenuado».

[13] Entre ellas destaca por su importancia la 28, enviada el 499 al patriarca Flaviano, en la que se enuncian los principios cristológicos acerca de la unión y distinción de las dos naturalezas en el Verbo encarnado, conocida como *Tomo a Flaviano*.

[14] Cf *infra* la conclusión.

Conclusión

En el libro *Historias contra los paganos,* escrito por el cristiano español Pablo Orosio el 416-417, se informa de un singular proyecto madurado en la mente del rey visigodo Ataúlfo, sucesor de Alarico, quien había saqueado Roma el 410. «Era entonces jefe de los godos el rey Ataúlfo –cuenta Orosio–. Después de la invasión de la Urbe y de la muerte de Alarico, había tomado por mujer a Placidia, hermana del emperador (Honorio), que había caído prisionera, y había sucedido a Alarico en el trono. Ataúlfo, como con frecuencia se oye decir y ha probado su misma muerte, siendo como era partidario decidido de la paz, prefirió militar fielmente bajo el emperador Honorio y emplear las fuerzas de los godos en la defensa del Estado romano. Yo mismo oí en Belén, en Palestina, a un tal de Narbona que había militado con honor bajo Teodosio y era hombre religioso, prudente y serio, contarle al bienaventurado presbítero Jerónimo que había mantenido estrechas relaciones de amistad con Ataúlfo en Narbona y que había oído decir con frecuencia de él, en boca de testigos fiables, que, estando exuberante de ánimo, de fuerzas y de ingenio, solía referir cómo al principio había deseado ardientemente borrar el nombre de Roma, hacer de todo el Imperio romano el Imperio de los godos o, por usar una expresión popular, que lo que hasta entonces había sido la Romania pasara a ser la Gotia, y ser él, Ataúlfo, en su tiempo, lo que en otro tiempo había sido César Augusto. Pero que, habiéndose convencido por larga experiencia de que ni los godos eran capaces en modo alguno de obedecer las leyes –dada su barbarie desenfrenada– ni convenía abolir las leyes del Estado –sin las cuales un estado deja de serlo–, decidió, con las fuerzas de los godos, ganarse al menos la gloria de restaurar en su integridad, más aún, de acrecentar el nombre de Roma y ser estimado en la posteridad como restaurador del Imperio romano, ya que no había podido transformarlo» (VII,43).

El relato de Orosio, a pesar de los «se dice» de que está plagado, es considerado verosímil por la mayor parte de los historiadores. Ataúlfo, precisamente por ser sucesor de Alarico, el saqueador de la Urbe, y sobre todo por ser marido de la hermana del emperador, esto es, la famosa Gala Placidia, pudo haber pensado en hacerse con

las riendas al menos del Imperio romano de Occidente, como fruto maduro –si no manzana podrida–, convirtiendo así en «Gotia» la «Romania». Luego comprendió que la empresa no valía la pena y prefirió dejar las cosas como estaban, contentándose con ser, si no fundador, por lo menos restaurador. Y la «Romania», al menos de momento, se salvó.

Pero Orosio, un poco antes del párrafo referido, dice algo que es mucho más importante. «En cuanto a mí, al primer indicio de desorden, sea cual sea, me doy a la fuga, seguro de encontrar un puerto donde guarecerme, porque mi patria se halla en todas partes, allí donde está mi ley y mi fe... En toda la extensión del Oriente, en medio de la abundancia del Septentrión, en la vastedad del Mediodía, en la fertilidad y seguridad de las grandes islas, encuentro mis leyes y mi nombre; porque soy romano y cristiano, y llego entre cristianos y romanos» (V,2).

Nuestro escritor, por consiguiente, conocedor y discípulo de Jerónimo en Belén y de Agustín en Hipona, se siente no sólo «trotamundos» sino verdadero «ciudadano del mundo». Y la razón no es que exista la «Gotia», sino que existe todavía la «Romania», y sobre todo que esta se ha convertido, por así decir, en «Cristianía». Como se ve, aunque de manera todavía un poco vaga, estamos en los orígenes de lo que en plena Edad media se llamará *Christianitas,* la Cristiandad.

Sin duda, el testimonio de Orosio no debe sobrevalorarse –el escritor español, en comparación con el Agustín de *La ciudad de Dios,* es un monstruo de optimismo–; pero no conviene tampoco minusvalorarlo demasiado. El Imperio romano, precisamente como consecuencia de la aportación de los bárbaros invasores, estaba cambiando decididamente de fisonomía, se estaba convirtiendo en un mundo cristiano.

Mientras en tiempos de Constantino el Grande, en la época del «edicto de Milán» (313), los cristianos representaban apenas un quinto de la población total del Imperio (más o menos diez millones de cincuenta o sesenta), ahora eran ya la mayoría, casi la totalidad. Fue el «milagro» de los primeros tres siglos de la historia del cristianismo, y fue también la consecuencia del extraordinario «conformismo» que se verificó desde los edictos de tolerancia en adelante, creándose un consenso casi general (aunque con mucha frecuencia fuera más bien impuesto y soportado) en torno al nuevo Imperio «romano-cristiano».

El mundo romano de la antigüedad tardía, para lo bueno y para lo malo, había hecho su opción. Algunos contrastes –por ejemplo, el testimoniado por el monaquismo– estallarán muy pronto; otros irán surgiendo poco a poco. La historia caminaba hacia el cristianismo, y el cristianismo hacía de guía y de vanguardia de la historia. Luces y sombras, nunca faltarán. Pero esta es la suerte de la historia humana, en todo tiempo y en todo lugar.

II. La Edad Media

Franco Pierini

En esta segunda parte ofrecemos un resumen de la historia de la Iglesia durante la Edad media, el cual se podría definir como una síntesis de base comparativo-religiosa.

Se trata de una síntesis, y por tanto presenta los hechos y los problemas de manera puramente introductoria y orientativa. La exposición detallada de los acontecimientos se deja para los estudios más específicos; el análisis histórico-crítico, para las monografías especializadas –las más importantes de las cuales se mencionan en la bibliografía–. Aquí, en cambio, se encontrarán descritas las tendencias fundamentales, situaciones, acontecimientos y personajes típicos, que se han convertido en puntos de referencia imprescindibles para la cultura y la conciencia históricas.

Su mayor novedad tal vez reside en esa base de carácter comparativo-religioso. En realidad, ya en la primera parte se habían puesto de manifiesto, siempre que había sido necesario, las múltiples relaciones entre los mundos cristiano, pagano y judío, respecto a acontecimientos político-religiosos, literarios y artísticos. En esta segunda parte, sin embargo, la metodología comparativo-religiosa (propuesta ya por Eusebio de Cesarea) hemos tenido que aplicarla de manera más amplia y sistemática, por las características mismas de la época histórica que se considera.

De hecho, el milenio que suele conocerse como «Edad media» (entre el 450 y el 1500 d.C. aproximadamente) presenta, sobre todo en lo que respecta a la historia de la Iglesia, dos características importantes: una desde el punto de vista diacrónico, y otra desde el punto de vista sincrónico. En primer lugar, desde el punto de vista diacrónico, se distinguen claramente tres períodos, distintos entre sí en muchos sentidos: la «Primera Edad media», que va del 450 al 950 aproximadamente; la «Alta Edad media», que va más o menos del 950 al 1250, y la «Baja Edad media», que se extiende aproximadamente del 1250 al 1500. Por su parte, desde el punto de vista sincrónico, es imprescindible tener en cuenta, con mayor

atención que en la Edad antigua, las relaciones que se establecen con culturas y religiones no cristianas.

La razón es muy sencilla: mientras el cristianismo se encontraba encerrado en la crisálida del Imperio romano, el mundo, el «orbe», parecía coincidir con Roma, con la «urbe». La actitud de muchos padres de la Iglesia a este respecto es bastante elocuente. Las cosas empezaron a cambiar precisamente cuando, en torno a mediados del siglo V, el oriente y el occidente cristianos empezaron a dividirse, las comunidades heréticas o cismáticas (con razón o sin ella) empezaron a aislarse, y las invasiones bárbaras y, sobre todo, la musulmana pusieron prácticamente todo en cuestión. En definitiva, si en la primera mitad del primer milenio el cristianismo vivió fundamentalmente una experiencia histórica y cultural de tipo «centrípeto», a partir de la segunda mitad se inicia una experiencia muy distinta, de tipo «centrífugo» y multipolar. Así, por ejemplo, las comunidades nestorianas se situarán más cerca del mundo chino que de la «Roma antigua», las comunidades malabares se encontrarán inmersas en el mundo indio, la comunidad etíope se verá envuelta en el mundo musulmán, etc.

Se puede decir que el cristianismo, con las distintas Iglesias que se organizaron dentro de él entre el 450 y el 1500, se vio obligado a abrirse al mundo entero y a establecer una relación, directa o indirecta, de intercambio mutuo de influencias dentro de un área vastísima, que iba de Islandia a Etiopía, y de España hasta China, e incluso a Japón, por entonces todavía desconocido.

En una situación como esta, enteramente distinta de la anterior estructuración mediterránea, la metodología comparativa, de base cultural, literaria, artística y sobre todo religiosa, se impone como absolutamente necesaria, si se quiere encuadrar y comprender la historia del cristianismo y de sus distintas Iglesias, en el contexto más amplio y adecuado posible.

¿Lo habremos conseguido, aunque sólo sea en parte, en lo que respecta a las líneas generales? Nos sentiríamos tentados a repetir las palabras de Manzoni: «Ai posteri l'ardua senteza». Pero no pretendemos tanto. Esperamos tan sólo la respuesta actual de los lectores, por pocos que sean.

1. El mundo de la Iglesia en la Edad media

Los mil años que dura la Edad media –los que van del 450-500 al 1450-1500– pueden parecer muchos comparados con los que dura, de promedio, la vida de un hombre; pero en realidad son pocos si se considera la historia entera de la humanidad.

Se ha calculado que hasta el siglo pasado un hombre vivía entre treinta y cuarenta años de media, y que las generaciones se sucedían aproximadamente cada veintiocho años. Por consiguiente, desde los orígenes del cristianismo hasta la actualidad habrían vivido poco más de setenta generaciones. Los mil años de la Edad media equivaldrían a la mitad, es decir, a treinta y cinco generaciones, a treinta y cinco individuos puestos en fila uno detrás del otro.

La cultura puede sin duda acelerar las transformaciones materiales y espirituales, pero siempre dentro de ciertos límites y condicionamientos, derivados en primer lugar de la herencia genética, en segundo lugar de los hábitos vitales dependientes de las circunstancias físicas, y por último de las creencias tradicionales y de los intereses más elementales y arraigados.

Es evidente para todos que en los últimos cinco siglos (los que corresponden a la historia «moderna» y «contemporánea» y, para algunos, también la «posmoderna») la humanidad ha caminado bastante más rápidamente que en los milenios anteriores. Pero no es menos cierto que estas transformaciones (que no siempre han sido «progresos») tienen sus raíces en las épocas anteriores y, particularmente, en el milenio de lo que se conoce como «Edad media».

Es necesario pues, en primer lugar, examinar la consistencia del concepto de «Edad media». Habrá que ver, en segundo lugar, de qué forma el Medievo –y de manera especial los siglos XI-XV– constituye el origen de la modernidad. Y, en tercer lugar, habrá que establecer también cuáles fueron las verdaderas actitudes del hombre «medieval» respecto de su propio mundo. Porque estas actitudes fueron las mismas en las que se desenvolvió y operó la Iglesia durante esta época.

1. El concepto de «Edad media» y su división en períodos

Según la documentación de que disponemos en la actualidad, parece demostrado que la idea de «modernidad» apareció históricamente antes que la idea de «Edad media». Ya a comienzos del siglo XIV se habla de la *vía moderna* para referirse a la filosofía escolástica nominalista, y de *devoción moderna,* para indicar un nuevo tipo de religiosidad enteramente personal e individualista. En estas expresiones, y en otras semejantes, *moderno* se opone a *antiguo (via antiqua, devotio antiqua),* siguiendo en esto la antítesis natural entre el pasado y el presente, el ayer y el hoy, lo que era y lo que es.

El concepto de «medievo» aparece en cambio bastante más tarde, por primera vez probablemente en un texto anónimo francés datable entre 1453 y 1461, en el que se habla de *temps passé, temps moyen* y *temps présent,* y posteriormente en el escritor humanista Giovanni Andrea dei Bussi (1414-1475), en un texto publicado en 1469. Pero es importante señalar que el adjetivo «medio», en Bussi y en otros autores posteriores, significa tanto «intermedio» como «menos antiguo», «más reciente», es decir, algo parecido a «moderno».

Para encontrar una utilización más clara del concepto de «medievo» hay que esperar a los historiadores Jorge Horn –u Hornius (1620-1670)– y Cristopher Keller –o Cellarius (1638-1707)–. Horn habla de *historia antiqua* refiriéndose hasta el año 476 d.C., de *medium aevum* para denominar la época comprendida entre el 476 (la caída del Imperio romano de Occidente) y el 1453 (la caída del Imperio romano de Oriente, o Bizancio), y de *historia nova* para referirse al período que va desde esta fecha hasta su época. Keller, por su parte, publica en 1688 una verdadera *Historia medii aevi,* que trata del período que va desde Constantino I hasta la toma de Constantinopla, es decir, del 313 al 1453.

Por otro lado, esta idea de la situación «media», ya en los escritores humanistas, y después en todos los demás hasta los ilustrados, se asocia a otros conceptos e impresiones, como la idea de oscuridad (la Edad media será sinónimo de «siglos oscuros»), de decadencia, de transición, de provisionalidad. La idea de la Edad media nace en la mente de los historiadores y se carga enseguida casi siempre de connotaciones peyorativas.

Como es sabido, fueron los escritores del período romántico, en el siglo XIX, los que invirtieron este juicio y consideraron, por el

contrario, la Edad media como un período de espontaneidad, libertad, creatividad, espiritualidad y heroísmo, afirmando su realidad de manera tan entusiasta que alguien ha llegado a decir que fueron ellos quienes la inventaron.

¿Tenían razón los hombres del siglo XIV cuando se consideraban «modernos», o tienen razón más bien los que han venido después, incluidos nuestros contemporáneos, al considerarlos «medievales»? Podemos y debemos al menos tener en cuenta este dato: en el siglo XIV se tenía la sensación de que cierta «antigüedad» había terminado, de que se había superado cierta etapa del pasado.

Sea como sea, durante los últimos decenios no ha resultado difícil plantear dudas y reservas acerca de la objetividad y la utilidad del concepto de «Edad media», así como de la división en períodos que tal concepto conlleva.

Es cierto que se ha tratado de corregir el trinomio «Antigüedad-Edad media-Edad moderna» sustituyéndolo por una división en cuatro épocas: Antigüedad (hasta el 600-700 aproximadamente), Edad media (del 600-700 al 1300), Edad nueva (del 1300 al 1648) y Edad moderna (de 1648, fecha de la paz de Westfalia, a nuestros días). Sin embargo, la terminología que se usa, especialmente para las dos últimas épocas, es variable, porque la «Edad nueva» es llamada también «Edad moderna», y la «Edad moderna», «Edad contemporánea», sobre todo cuando se la considera iniciada en la Revolución Francesa de 1789. Además, los límites cronológicos que se proponen son bastante elásticos desde el principio hasta el final.

No obstante, el problema más importante reside en que el concepto de «Edad media» carece enteramente de sentido fuera del ámbito europeo en el que ha nacido. Como escribe G. Barraclough, el esquema Antigüedad-Edad media-Edad moderna, de validez «bastante dudosa en lo que se refiere a la historia europea, resulta todavía más discutible en los casos de Asia o África. De hecho, en lo tocante a Asia, la mayor parte de los historiadores de prestigio lo rechaza rotundamente»[1].

Hay quien ha llegado a afirmar incluso que la Edad media sigue existiendo simplemente porque sigue habiendo cátedras universitarias de historia medieval, libros de historia dedicados a la Edad media y cierto folclore popular ligado a esta época.

Todavía más discutible será, por consiguiente, la división en períodos dentro de la Edad media. Se solía hablar en el pasado de «Alta Edad media» y «Baja Edad media», separadas ambas más o

menos por el año 1000. A esto se añadieron más tarde los conceptos de «Antigüedad tardía» (más o menos entre el 200 y el 600 d.C.) y de «Transición al mundo moderno» (entre 1300 y 1520, que equivaldría a la «Edad nueva»).

En la actualidad, cada vez se hace más común una división en períodos proveniente principalmente –aunque no sólo– de los ámbitos alemán e inglés, según la cual se habla de una «Primera Edad media» (de mediados del siglo V a mediados del siglo X aproximadamente), de una «Alta Edad media» (de mediados del siglo X a mediados del siglo XIII) y, por último, de una «Baja Edad media» (que iría de mediados del siglo XIII hasta finales, o casi, del siglo XV).

De todas estas épocas, parece particularmente importante la primera, la que va del siglo V al siglo X. Durante esta época, en efecto, se produjeron los desplazamientos de población más importantes, las invasiones más decisivas, en los tres continentes principales: Asia, África y Europa. Después de esta época, el mundo (incluso, hasta cierto punto, la lejana y desconocida América) no ha vuelto a ser como antes, sino que ha avanzado con ideas y actitudes radicalmente nuevas.

Adoptamos, pues, el concepto de «Edad media», y la división en «Primera Edad media», «Alta Edad media» y «Baja Edad media», aunque manteniendo la reserva de considerar que, en definitiva, acaso los hombres del siglo XIV tenían razón y eran realmente modernos respecto de los que los precedieron (por lo menos hasta los siglos X-XI). Nosotros, por muy «contemporáneos» o «posmodernos» que seamos, nos parecemos mucho más a nuestros padres del siglo XIV que a nuestros abuelos o bisabuelos de los siglos X y XI. Pero mejor será no remover la polémica sobre los antiguos y los modernos, tratando de averiguar quién tenía razón. El verdadero sentido histórico consiste en tomar nota de las razones de todos, sin pretender decidir definitivamente a favor de nadie.

2. Actualidad de la Edad media

Todos los continentes de la Tierra –a excepción de Australia y los Polos– no sólo echan sus raíces, sino que además constituyen las formas de su propia modernidad en el milenio que solemos llamar «Edad media», y especialmente entre el 1000 y el 1500.

Los fenómenos sociales y políticos que se produjeron en la Edad

media, provocados por factores internos y externos a cada región y, en particular, por las migraciones y las invasiones, dieron lugar a organizaciones estatales que en nuestros días vuelven a ponerse de actualidad, al cuestionarse y entrar en crisis otras estructuras, generalmente artificiales, creadas merced a los distintos imperialismos y colonialismos que se han ido sucediendo desde el siglo XVI hasta la actualidad.

Esta tendencia es común a todos estos continentes: opera desde hace tiempo en las regiones asiáticas, fomentando la lucha por la independencia en ciertos países de aquella zona; es muy viva todavía en África, donde reaparecen identidades históricas nunca enteramente sepultadas; se expresa de algún modo también en las Américas, con la recuperación de antiguas tradiciones, y se manifiesta, en fin, en la misma Europa, en la que están renaciendo antiguas organizaciones estatales forjadas en la Edad media (como es el caso de Eslovenia, Croacia o Serbia, resurgidas de las cenizas del Imperio turco y de la antigua Yugoslavia, o de los pueblos caucásicos, resurgidos de las cenizas del Imperio de los zares y los bolcheviques).

Si consideramos en primer lugar África, que fue probablemente la cuna de la humanidad, hay que notar inmediatamente que, aunque es un continente geográficamente muy distinto de los otros, nunca, por lo menos de cinco mil años a esta parte, se ha presentado como una unidad verdaderamente unitaria. El desierto del Sahara separa claramente el África septentrional del resto del continente, y, por otro lado, las grandes selvas centrales dividen de manera igualmente clara el África negra occidental del África negra oriental.

En cualquier caso, será en torno al Nilo, y de manera especial en el delta, donde se formará, desde el 3000 a.C., uno de los tres grandes centros en los que se forja la civilización propiamente dicha (los otros dos serán Sumer y la isla de Creta). En realidad, la civilización de los faraones, con un apéndice en la antigua Nubia, ha distinguido siempre a Egipto del resto de África.

Tras las invasiones cartaginesa, griega, romana, vandálica, bizantina y árabe (que van ocupando sucesivamente las orillas del Mediterráneo), será precisamente durante los siglos de la Edad media cuando irán surgiendo las ciudades, los reinos y los imperios, tanto al norte como al sur del Sahara. Son ciudades y Estados creados bajo el influjo del judaísmo, el cristianismo y el islamismo,

e incluso de las religiones animistas locales.

Al judaísmo se vincula tradicionalmente el reino de Aksum, predecesor del Imperio de Etiopía, que se convierte en el siglo IV al cristianismo. En relación con la influencia islámica se desarrollan no sólo las ciudades comerciales del África oriental y el reino de Monomotapa, en torno a la ciudad de Zimbabue, sino también los reinos, bastante más famosos, del África occidental y central, como Ghana (siglos IX-X), Benín (siglos XI-XV), Malí (siglos XIII-XV), Songay (siglos XV-XVI) y otros, gravitando todos, en mayor o menor medida, en torno al gran centro caravanero de Tombuctú.

Siguiendo el ejemplo y las huellas de estas primeras estructuraciones, en la época moderna, y a pesar del incremento progresivo de la presencia colonial extranjera, se irán multiplicando por las distintas zonas del continente formaciones estatales autóctonas, en un proceso continuo de composición, descomposición y recomposición. A partir del siglo XIX, sin embargo, la intervención europea será arrasadora, dando lugar a un reparto de África según criterios totalmente ajenos a las tradiciones históricas del continente.

También en Asia el milenio «medieval» sigue siendo de máxima actualidad debido a la importancia de sus consecuencias, ya que a esta época se remontan, en sustancia, las nacionalidades y formaciones políticas existentes en nuestros días.

Históricamente, fue en Asia donde nació la civilización, dado que, como suele decirse justamente, «todo empezó en Sumer» cuatro mil años antes de Cristo. Más aún, todo empezó con la «revolución agrícola», que se inició precisamente en esta zona, conocida como «el creciente fértil», ocho mil años antes de Cristo (aunque en otras regiones, como Nueva Guinea, México, India o China, se hayan descubierto ciertas formas de horticultura casi contemporáneas), y con la «revolución urbana», iniciada en esta misma región por la misma época, como testimonian las ruinas de Jericó, quizá la ciudad más antigua del mundo.

Tradicionalmente, sobre todo desde los antiguos griegos (que fueron los primeros en contraponerse conscientemente a Asia, representada entonces por el Imperio persa de los aqueménidas), se considera que Asia limita con Europa –un mero apéndice de ella– en los montes Urales, el mar Negro, el Bósforo, el mar de Mármara y el Egeo.

Entre esta línea y los límites orientales del continente, entre los

siglos IV y XVI, se desarrollaron las grandes invasiones árabes y mongólico-turcas, que transformaron completamente todas las civilizaciones antiguas de la zona, dando lugar, directa o indirectamente, a la formación de los Estados que aún hoy perduran o han influido de manera determinante en la constitución de los Estados actuales: la Turquía selyúcida-otomana, a expensas del Imperio bizantino; Siria e Iraq, herederas respectivamente de los califatos de Damasco y Bagdad; la dinastía sasánida en Persia; en el subcontinente indio, las dinastías que siguieron a la de los Gupta, artífices de la reacción brahmánica ortodoxa contra el budismo; en Indochina e Indonesia, los reinos más famosos en la historia de estas regiones; en China, las dinastías Tang, Song y, tras el paréntesis de la dinastía mongólica de los Yuan, la dinastía Ming; en Japón, el inicio del largo período del sogunado; en Corea, en fin, las dinastías Koryo y Yi.

En lo que se refiere a Europa, es evidente que se puede hablar de «Edad media» con más propiedad que respecto de ningún otro continente. En Europa es fundamentalmente un período de tránsito de la antigüedad a la modernidad, es decir, el período en que se gesta, nace y da sus primeros pasos la Europa actual.

No cabe duda de que la historia del continente europeo empieza a cambiar radicalmente cuando el Imperio romano cede a la presión de las invasiones germánicas, que afectan a la parte occidental y septentrional de Europa, de los eslavos, que se instalan en los Balcanes y en la parte oriental, y de los ugrofineses, que ocupan Finlandia, Estonia y finalmente Hungría.

Todos los intentos de restablecimiento de la antigua unidad imperial romana fracasan, como fracasan también, tanto en Oriente como en Occidente, los intentos de unificación de las dos partes del Imperio. Es más, la división entre Oriente y Occidente se hace cada vez más profunda, y ni siquiera en nuestros días, a pesar de la caída del «imperio oriental bolchevique», se ha superado. Las invasiones llevadas a cabo durante la Edad media por los árabes y más tarde por los turcos han dejado huellas importantes, pero no han podido impedir la gestación de formaciones nacionales que, más pronto o más tarde, habrían de aparecer desgajándose de los diversos imperios (bizantino, carolingio, germánico, árabe, turco, etc).

Los Estados actuales del continente europeo nacen casi todos, o tienen importantes antecedentes (como en el caso de Italia o de Alemania, que no se constituyen como Estados unitarios hasta el

siglo pasado), en el milenio de la Edad media. Las dos guerras mundiales de nuestro siglo, que han puesto fin a los imperios alemán, austro-húngaro y ruso, así como al intento de hegemonía nazi, prolongación en cierto sentido de la pretensión napoleónica, han dado lugar a la creación y constitución de «pequeños Estados». Y en este mismo sentido hay que considerar el hundimiento de la hegemonía bolchevique.

Muy distinto del caso de África, Asia o Europa, ha sido el caso de las dos Américas, la central y septentrional y la meridional. Situadas entre el océano Atlántico y el Pacífico y unidas a Asia sólo por el pequeño estrecho de Bering, las dos partes de este continente recibieron inmigraciones de Siberia hasta el 10.000 a.C. aproximadamente, dado que hasta esa época el estrecho estuvo helado. El deshielo que se produce entonces, y que se mantiene, hará más dificultoso el tránsito, dando lugar a que el continente americano se haga casi enteramente inaccesible y permanezca desconocido hasta el 1000 d.C., cuando llegan a él los vikingos, y sobre todo hasta 1492, año del «descubrimiento» de Cristóbal Colón.

Aislado del resto del mundo, este continente constituyó durante varios milenios una unidad relativamente homogénea. Los pueblos «precolombinos» o «amerindios», que siguen existiendo como el sustrato más primitivo de las actuales poblaciones americanas, fueron pasando de Siberia al nuevo continente en pequeños grupos o tribus, pertenecientes a la antigua cultura de los cazadores y a la religiosidad conocida como «teriotropicatotémica». Los «indios» del Oeste norteamericano siguen siendo un ejemplo de esta cultura. Otros ejemplos pueden encontrarse en pequeños grupos de población que todavía sobreviven en la Amazonia o en la Patagonia.

Muchos de estos pueblos, sin embargo, con el paso del tiempo fueron adoptando una forma de vida agrícola y sedentaria. Al mismo tiempo, fueron pasando del culto a los animales al culto a la tierra (geotropismo) y al cielo (uranotropismo). Un ejemplo, todavía existente, de poblaciones de este tipo es el de la civilización anasazi, y, más tarde, la de los «pueblos», en el suroeste de los Estados Unidos. Otro ejemplo, ya casi desaparecido, es el de los chibchas, civilización que se desarrolló en las regiones integradas actualmente en Colombia, sobre la base de una cultura todavía más antigua, la de «San Agustín».

Después de las civilizaciones de los primitivos cazadores y de los

más recientes agricultores, llegan las grandes civilizaciones bien conocidas, caracterizadas por los reinos, los imperios y las grandes ciudades. Son las culturas y civilizaciones que hoy vuelven a ponerse de actualidad por la recuperación de la antigua identidad amerindia.

Estas civilizaciones, surgidas y desarrolladas en el continente americano antes de la llegada de los europeos y del cristianismo, se concentran en dos zonas principales: la América central (lo que en la actualidad son México y Guatemala) y la América meridional (las costas del Pacífico y la región de los Andes). Habría que añadir otras zonas culturales de importancia secundaria, como la del Caribe o la de los Andes meridionales.

Los que introdujeron la agricultura (que en las Américas es principalmente la del maíz) fueron los olmecas en México y la cultura Chavín en la región del alto Perú. El período de formación de estas civilizaciones duraría hasta los primeros años de la era cristiana. Luego, hasta el 1000 d.C. aproximadamente, se desarrollaría el período considerado clásico, en el que florecen las siguientes civilizaciones: en el altiplano mexicano, la de la ciudad sagrada de Teotihuacán (200-1000); en la costa atlántica, la de los totonacos (500-1000); en el sur de México, la de los zapotecas (a partir del 500); en Guatemala, el primer Imperio maya (300-900); en el alto Perú, la de Recuay (400-1000), y en la costa meridional del Perú, la de Nazca (400-1000).

Estas civilizaciones clásicas tuvieron su período de mayor expansión entre el siglo XI y el XIV: en la América central alcanzan su apogeo los toltecas; en la costa atlántica, los totonacos; en el sur de México, los zapotecas; en el Perú, los tiahuanacos. Desde el siglo XIV hasta la conquista española (en los primeros decenios del XVI) tiene lugar la formación de los imperios más conocidos, que acabaron trágicamente. En el altiplano mexicano aparecieron los aztecas (con su capital en Tenochtitlán, la actual Ciudad de México); en la costa atlántica, los huastecas; en el sur de México, los mixtecas; en el Yucatán, el segundo imperio de los mayas; en la América meridional, la cultura Chimú (con su capital en Chanchán), y por último los incas, con su capital en Cuzco.

Se puede afirmar por tanto que también en las civilizaciones amerindias se produce de algún modo el triple movimiento de gestación, equilibrio clásico y expansionismo imperialista. En la América central estas tres fases se corresponden con las de los

olmecas, los teotihuacanos-toltecas-mayas y los aztecas. En la América del sur, con las de los Chavín, los Nazca-Tiahuanacos-chimús y los incas.

La llegada de los europeos a América fue por eso como la llegada de los «bárbaros» al Imperio romano en decadencia. Y, en efecto, bastó muy poco para hacer que todo se hundiera rápidamente. Los inmigrantes españoles, portugueses y, más tarde, franceses, ingleses, holandeses, etc., hubieron de emprender la construcción de un «nuevo mundo», con un retraso de al menos medio milenio respecto de las experiencias habidas en Europa. Todos estos pueblos llevaron a América su Edad media reciente (por ejemplo, las estructuras feudales de las *encomiendas),* «medievalizando» lo que quedó de las civilizaciones americanas truncadas, decapitadas, pero no enteramente suprimidas.

También en América, por tanto, hay un «medievo» que constituye la raíz de la situación actual, tanto por lo que se refiere a la antigua herencia amerindia, como por lo que respecta a la identidad de las nuevas formaciones nacionales y estatales, forjadas desde la época del descubrimiento hasta hoy.

Incluso para regiones que parecen ajenas a la historia de la civilización, tal como se entiende comúnmente, como es el caso de Australia, de Oceanía y de los pueblos pertenecientes a las culturas del Ártico, hay que reconocer que la Edad media –es decir, el milenio que va del 500 al 1500 d.C.– tiene cierta «actualidad».

El área geográfica que comprende las islas de Oceanía, Australia y Nueva Zelanda ha sido la última en ser descubierta por exploradores, viajeros y misioneros, aparte naturalmente de las regiones árticas y antárticas. Tomando como punto de referencia Japón, y yendo de norte a sur, se suceden las islas de Micronesia, de Melanesia, Nueva Guinea y Australia, y al este, las islas de Polinesia, entre las cuales se encuentran las islas Hawai, y Nueva Zelanda.

Las poblaciones primitivas de esta amplísima área han tenido suertes distintas: o han sido diezmadas y destruidas casi por completo (son muy pocos los indígenas que quedan en Tasmania, reaparecidos cuando se pensaba que el último había muerto en 1876); o han tenido que luchar por conservar su identidad, consiguiéndolo sólo en parte (como es el caso de los maoríes en Nueva Zelanda); o se han visto reducidas a una situación de angustiosa precariedad (como ocurre con los últimos aborígenes de

Australia); o han tenido que adaptarse a la intromisión occidental (como es el caso de la mayor parte de los habitantes originarios de Micronesia, Melanesia y Polinesia). Las grandes estatuas *(moais)* de la isla de Pascua *(Rapa Nui)* son testimonio de la existencia de culturas importantes, las de los llamados «vikingos de oriente», hoy sin embargo casi enteramente desaparecidas.

Sea como sea, se sabe que el hombre, presente en estas vastísimas regiones desde hace decenas de miles de años, no inició la exploración y conquista de las últimas tierras hasta hace unos cinco mil años, y no llegó hasta las más alejadas (como Nueva Zelanda, las islas Hawai y la isla de Pascua) hasta finales del primer milenio después de Cristo. El milenio 500-1500 se puede considerar pues como decisivo también para la cultura y la civilización originarias de estos pueblos, en vísperas precisamente de la llegada de los primeros viajeros y exploradores europeos.

En cuanto a los pueblos dispersos por los territorios árticos, por lo que suele llamarse el «Gran Norte», baste decir que la cultura más importante de los esquimales, la «cultura de Thule», se inicia en torno al 1000 d.C., más o menos por los años en que los vikingos fundaban sus colonias en Groenlandia.

3. El conocimiento del mundo en la Edad media

En el milenio de la Edad media todos los continentes están poblados por grupos humanos más o menos notables, con culturas y civilizaciones de distinto nivel, y con características muy diversas entre sí.

Hay sin embargo una situación común a todos: la estrechez de su horizonte geográfico. Ningún pueblo, ninguna civilización (ni la grecorromana, ni la india, ni la china) está en condiciones de hacer una descripción del mundo que corresponda con su realidad total. Como es sabido, esto sólo fue posible tras los viajes de exploración llevados a cabo durante la Edad moderna y contemporánea; sólo, y muy poco a poco, a partir de la segunda mitad del siglo XV.

Como consecuencia, la perspectiva cultural y misionera de la Iglesia fue muy restringida durante mucho tiempo. Y cuanto más lejos se estaba de la realidad geográfica efectiva, más se manifestaban y difundían, especialmente desde la perspectiva religiosa, las visiones cosmológicas de carácter simbólico.

Los conocimientos geográficos de los antiguos se habían limitado

ya durante mucho tiempo al horizonte de la propia región y de los países limítrofes, vinculados con el propio por lazos económicos, militares o culturales. El antiguo Oriente, por ejemplo, nos ha legado listas, a veces muy detalladas, de localidades y reinos que abarcan distancias relativamente amplias; pero la representación de los territorios conocidos es todavía extremadamente esquemática y, sobre todo, de tipo simbólico.

Mucha mayor consistencia, aunque inspirada sobre todo en motivos teológicos, tiene lo que se conoce como el «cuadro etnográfico» de la Biblia (que aparece en Gén 10,1-32, y de la que hay una reelaboración en 1Crón 1,1-27), basado probablemente en un documento que se remonta al siglo X a.C.

La descripción más antigua del mundo dentro de la literatura clásica grecorromana se encuentra en los poemas de Homero. Siguen a esta las indicaciones que se hacen en las obras de Hesíodo. El primero, sin embargo, que trata de hacer un dibujo de toda la tierra por entonces conocida, de la manera más realista posible, es probablemente Anaximandro de Mileto, en la primera mitad del siglo VI a.C. En el centro de la representación está Grecia, y en el centro de esta, la ciudad de Delfos, considerada el «ombligo del mundo».

El segundo intento cartográfico de cierta importancia, después de las aportaciones teóricas y descriptivas de Hecateo, Pitágoras, Herodoto, Eudoxo y Aristóteles, y después de los viajes de Piteas de Marsella hacia el noroeste (ca. 340 a.C.) y de Alejandro Magno hacia el este (334-323), es el de Eratóstenes de Cirene (ca. 276-194), que desarrolló las intuiciones de Dicearco de Mesina, admitiendo la forma esférica de la Tierra, calculando su circunferencia y suponiendo la existencia de una vasta zona oceánica entre las «Columnas de Hércules» (es decir, el estrecho de Gibraltar), a occidente, y las bocas del Ganges, a oriente.

En la época romana, después de las aportaciones de Polibio, Estrabón, Plinio el Viejo y los nuevos conocimientos adquiridos a través de las conquistas militares, será Claudio Tolomeo de Alejandría quien, hacia mediados del siglo II d.C., trace el mapa del mundo que quedará casi como definitivo para el resto de la Antigüedad y toda la Edad media, es decir, hasta el comienzo de los grandes descubrimientos geográficos. Comparado con las representaciones de Anaximandro y Eratóstenes, el mapa de Tolomeo tiene particular importancia porque recoge por primera

vez la existencia de la China. Como dice C. Colamonico, el mapamundi de Tolomeo, a pesar de sus muchas limitaciones y errores, «amplía hacia el septentrión y el oriente los territorios conocidos, representa el mar Caspio como un mar interior, da noticias sobre países del Asia central y oriental, incluyendo las islas malayas, el Quersoneso Asírico (la península de Malaca), la India allende el Ganges y China; traza el perfil de las costas asiáticas del océano Índico, con cuatro grandes golfos: el Arábigo, el Pérsico, el del Ganges y el Gran Golfo; amplía los conocimientos sobre el interior de África, sobre todo en lo referente a la región etiópica y a los territorios próximos a las fuentes del Nilo, que se representan como regiones lacustres y montañosas (los nevados montes de la Luna), y enriquece notablemente en conjunto el trazado de la red hidrográfica y del relieve»[2].

La ampliación del horizonte geográfico resulta, pues, notable tanto hacia el septentrión como hacia las regiones meridionales, pero sobre todo hacia el Extremo Oriente.

También en los orígenes del cristianismo se encuentra una especie de cuadro etnográfico, que recuerda, de manera abreviada, el que se encuentra en el Antiguo Testamento: el evangelista Lucas lo presenta en relación con el episodio de Pentecostés (He 2,9-11). Se trata de una simple enumeración, que no pretende ser exhaustiva, pero sigue un orden muy preciso y tiene una significación claramente universalista.

Todos los países del mundo descritos por Claudio Tolomeo, incluida China, entran pronto a formar parte del horizonte geográfico, cultural y religioso de los cristianos. El primero en hablar de ello es probablemente Bardesano, un personaje singular muerto el año 222, astrólogo y filósofo, que menciona el país de los seres, o sea China, en su *Libro de las leyes de los países* o *Tratado sobre el destino*.

Después de Bardesano, habla también de China –es decir, del Extremo Oriente entonces conocido– Orígenes (muerto hacia el 254) en su polémica con el pagano Celso, y para decir que no había llegado todavía hasta allí la predicación cristiana. Arnobio el Viejo, a comienzos del siglo IV, tiene una idea bastante clara de cuáles son los extremos del mundo conocido: las islas Canarias al occidente, la última Thule (probablemente las islas Shetland) al norte, los garamantes al sur, y los seres al oriente. Tras algunas indicaciones de Cesáreo de Nacianzo, el Pseudo-Palladio nos cuenta –con

evidente exageración– que Alejandro Magno llegó hasta las puertas de la «Sérica», y finalmente Cosmas, apodado Indicopleustes, hacia el año 550, confirma que «Zinista», o sea China, es el extremo oriental del mundo conocido.

Los estudios de los sabios árabes no añadieron nada sustancialmente nuevo a las indicaciones de Tolomeo, aunque corrigieron y completaron algunos datos: Al-Battani (que murió en el 929 d.C.) corrigió algunos cálculos referentes a la Eclíptica y el apogeo del sol; Al-Biruni (que muere en 1048) discutió el problema de la forma esférica de la Tierra y elaboró unas tablas de las declinaciones estelares y de las coordenadas geográficas; pero fue sobre todo Al-Idrisi (muerto aproximadamente en 1164) quien se sirvió de los nuevos conocimientos y determinó el carácter circunnavegable del continente africano (suprimiendo la fantástica *terra incognita)*.

A pesar de todos estos progresos, nada despreciables, durante mucho tiempo, junto a la cartografía de tipo tolemaico y junto a los mapas locales y regionales y las cartas de navegación (los portulanos), tuvieron mucha aceptación y difusión los mapas de tipo simbólico, sobre todo los del tipo T/O. En ellos la Tierra tenía forma circular (O), y dentro de la circunferencia se inscribía una T, formada por el cruce del río Nilo al sur, el Tánais (o Don) al norte, y el Mediterráneo de este a oeste. En estas representaciones, Jerusalén, o al menos Palestina, se encuentra siempre en el centro, y en la parte superior se sitúa no el septentrión, sino el oriente, donde se coloca además el paraíso terrestre.

No obstante, el milenio medieval, mediante una gran cantidad de viajes, conocidos y desconocidos, sirvió de preparación para las grandes exploraciones de la Edad moderna y contemporánea. El mérito fue sobre todo de cristianos y musulmanes. En el África septentrional hay que señalar, por ejemplo, los viajes de Abd al-Latif por Egipto en 1230; los de Ibn Batuta por Egipto, Marruecos y Tombuctú entre 1325 y 1354; los de Ciriaco Pizzicolli también por Egipto entre 1412 y 1423; los de Antonio Malfante por el interior del Sahara en 1447; los de Benedetto Dei por Túnez en 1450; los de Urbano Valeriano Bolzani por Egipto entre 1473 y 1489. Respecto al África occidental, los hermanos Vadino y Ugolino Vivaldi llegan a Senegal en 1291; Niccoloso Recco llega quizá ya a las Canarias en 1341; Jaume Ferrer en 1346 traspasó el cabo Bojador, al igual que Gil Eanes en 1433-1434; Alvise Ca' da Mosto a Cabo Verde, Senegal

y Gambia en 1455; Diego Cao, a la desembocadura del Congo en 1482-1483, y por último Bartolomé Díaz, al cabo de Buena Esperanza en 1486-1488. Al África oriental, es decir a Etiopía, llegó ya en 1482 Giovanni Battista Brocchi.

El Asia occidental, y particularmente Persia, fue visitada en sucesivos viajes, entre 1411 y 1474, por Ruy González de Clavijo, Afanasij Nikitin, Josafat Barbaro, Caterino Zeno y Ambrogio Contarini. El Asia central, o sea Siberia y Mongolia, por Juan de Piano Carpini en 1245-1246, Bartolomeo Cremona en 1252, y Guillermo de Rubrouck en 1253-1255. El Asia meridional recibió a los siguientes viajeros: el chino Hsuang Tsang, que viajó por la India entre el 660 y el 664; los musulmanes Solimán, Ibn Haukal y Al-Biruni, que viajaron también por la India en 851, 953 y 1027-1030 respectivamente; Juan de Montecorvino, que viajó por la India en 1291; Oderico de Pordenone, por la India y el Tíbet entre 1314 y 1330; Giovanni da Marignolli, por la India, Java y Ceilán (Sri Lanka) en 1338; Niccolò dei Conti, por Birmania y Java entre 1424 y 1444; Girolamo Adorno y Girolamo da Santo Stefano, por la India y las regiones limítrofes entre 1494 y 1499, y finalmente Vasco de Gama, por la India entre 1497 y 1502. El Asia oriental, es decir China, fue visitada, como es sabido, por el famoso Marco Polo entre 1269 y 1295.

Por lo que respecta al Oriente Próximo (que algunos llaman Oriente Medio), hay que recordar los numerosísimos peregrinos que fueron a Tierra Santa y a las regiones vecinas, fenómeno que dio lugar, como es bien sabido, a todo un tipo de literatura especializada.

En cuanto a la América septentrional, ya nadie duda hoy que los vikingos llegaron a ella antes que Cristóbal Colón. Gunnbjörn descubrió el sur de Groenlandia el año 950; tras él llegó Erik el Rojo, acompañado de unos tres o cuatro mil colonos, y fue finalmente Leif Eriksson, entre 1002 y 1003, quien llegó a las costas septentrionales del nuevo continente, es decir a Labrador, Terranova y Nueva Escocia.

El resultado de todos estos viajes, de todas estas exploraciones y descubrimientos, voluntarios o involuntarios, fue que pasaron de moda los mapas de tipo T/O, definitivamente desechados cuando reapareció el mapa de Tolomeo: «Tres factores importantes –dice Jean Delumeau– llevaron gradualmente a los cartógrafos a modificar la representación del mundo. Uno de ellos fue el

redescubrimiento de la *Cosmografía de Tolomeo,* que se tradujo al latín a comienzos del siglo XV y se publicó impresa desde 1470 con un número cada vez mayor de mapas. El este deja de colocarse en lo alto y no se hace ya referencia a la historia sagrada... A la influencia secularizante ejercida por Tolomeo *redivivus,* se añadieron la precisión cada vez mayor de los portulanos y los datos aportados por los viajes de exploración, anteriores a los de Cristóbal Colón y Magallanes... Desde el siglo XVI, los mapamundi y los mapas en general, en su gran mayoría, están ya orientados hacia el norte, y no hacen creer que el paraíso sigue existiendo en la Tierra, en algún lugar de Oriente»[3].

Pero muy pronto resulta necesario abandonar también el mapa de Tolomeo, que tenía muchos méritos, pero también numerosos defectos. Cristóbal Colón será el primero en darse cuenta, muy a pesar suyo, de que el cálculo de la circunferencia de la Tierra que había hecho el ilustre geógrafo griego era casi un tercio inferior al real. Otros descubrirán que Tolomeo había ignorado por completo todo un continente situado en mitad del océano, entre Europa y el misterioso Japón. Por eso se ha dicho justamente que «la historia del uso de Tolomeo en los siglos XV y XVI es la historia del descubrimiento de sus errores»[4].

Ahora bien, hay que reconocer que el largo esfuerzo realizado durante más de mil años, a lo largo de toda la Edad media, para lograr un conocimiento más objetivo y completo del mundo fue sobre todo obra de la Europa cristiana.

En la otra parte del globo, en las civilizaciones más avanzadas, en la India y sobre todo en China, no faltaron viajes y viajeros hacia los países occidentales, no faltaron noticias más o menos fragmentarias sobre estos países, pero no fueron los indios, ni los chinos, ni los japoneses los que vinieron a Europa, ni los primeros en trazar mapas del mundo conocido. En la India, en China y Japón, fueron los jesuitas los que aportaron estos conocimientos, dando a conocer a los sabios de aquellas regiones el *Theatrum orbis terrarum* del flamenco Abraham Oertel (o Abraham Ortelius), publicado en 1570 y pronto adoptado universalmente en lugar del mapa de Tolomeo. A partir del siglo XI se había presentado a los europeos el reto de la falta de espacio vital, y los europeos supieron afrontarlo y salir airosos.

Los árabes y los musulmanes en general, a pesar de haber contribuido con obras doctrinales y viajes de exploración, no habían

aportado, ni en el plano teórico ni el plano práctico, verdaderas novedades, debido a su mentalidad peculiar, reacia a concretar científicamente los datos obtenidos por la experiencia. «Hasta el siglo XIX –escribe Bernard Lewis– los historiadores y geógrafos musulmanes no tuvieron noticia de los nombres impuestos por los europeos a los continentes. Asia era desconocida; Europa, mal definida y transcrita como *Urùfa,* apenas se mencionaba, y el nombre de África, arabizado como *Ifrìqiya,* denominaba sólo el Magreb oriental, incluyendo Túnez y las regiones adyacentes. Los geógrafos musulmanes dividían el mundo en "climas" *(iqlìm),* del griego antiguo *clima,* pero se trataba de una clasificación puramente geográfica, sin ninguna de las implicaciones políticas, ni mucho menos culturales, que los nombres de los continentes tienen en los idiomas modernos de Occidente. Los *iqlìm,* de hecho, casi no aparecen en los escritos de los historiadores musulmanes, como si no tuvieran ninguna importancia para la conciencia que de sí tenían los pueblos musulmanes en cuanto entidad colectiva... Para el musulmán, el mundo se dividía fundamentalmente en dos partes: la "Casa del Islam" *(Dar al-Islàm)* y la "Casa de la guerra" *(Dar al-Harb)*. En la primera estaban incluidos todos los países que habían adoptado la ley del Islam: lo que sería, aproximadamente, el Imperio musulmán; la segunda estaba formada por el resto del mundo»[5].

En sustancia pues, Europa descubrió, y los otros fueron descubiertos. Es una constatación obligada. El impulso para esta conquista del mundo, que fue para ella misma, pero, a fin de cuentas, también para los demás, partió de una Europa en la que, como en un crisol, se habían fundido la civilización grecorromana, la particular cultura de los pueblos «bárbaros» y la fe cristiana.

Notas al capítulo

[1] G. BARRACLOUGH, *Atlante della storia 1945-1975,* Laterza, Bari 1977, 244 (trad. esp.: *El Mundo: Gran Atlas de Historia,* Ebrisa, Barcelona 1985). Esta afirmación, hecha hace veinte años, resulta en la actualidad todavía más válida. Como se dice en A. BARBERO-C. FRUGONI, *Dizionario del medioevo,* Laterza, Bari 1994, 167, «hoy la historiografía sigue usando el concepto de *Edad media* como una simple etiqueta, sin ningún juicio de valor. Por lo demás, cada vez resulta más evidente que el milenio designado con este nombre no presenta ninguna unidad. De aquí la importancia de la división en períodos dentro de la Edad media».

[2] C. COLAMONICO, *Sommario di storia della geografia,* Loffredo, Nápoles 1964, 31. Cf

también G. FERRO-I. CARACI, *Ai confini dell'orizzonte. Storia delle esplorazioni e della geografia,* Mursia, Milán 1979, 43s y 135s. El mapa de Tolomeo se puede encontrar, con una explicación detallada a cargo de L. PAGANI, en *Claudii Ptolemaei, Cosmographia. Tavole della Geografia di Tolomeo,* Stella Polare Editrice, Torriana 1990.

[3] J. DELUMEAU, *Storia del Paradiso,* Il Mulino, Bolonia 1994, 89-92.

[4] M. MILANESI, *Il primo secolo di dominazione europea in Asia,* Sansoni, Florencia 1976, 9.

[5] B. LEWIS, *I musulmani alla scoperta dell'Europa,* Laterza, Bari 1991, 48-50.

2. El mundo de la Primera Edad media (450-950 ca.)

Se puede suponer con suficiente aproximación que la historia está cambiando cuando los pueblos, pequeños y grandes, se ponen en movimiento. Si además estos pueblos son más numerosos de lo que cabría esperar, y sus movimientos se suceden y superponen a lo largo de varios siglos en un área que abarca casi todo el mundo conocido, se puede considerar que estamos ante un período histórico caracterizado por grandes y profundas transformaciones. Ahora bien, todos estos fenómenos se dieron efectivamente en Europa, Asia y África, entre fines del siglo IV y finales del XIV d.C., y de manera particularmente intensa entre el 450 y el 950 aproximadamente. A esta época de las «grandes invasiones» seguirá, a partir del siglo XVI, la de los «grandes descubrimientos», que conllevará también desplazamientos y migraciones, pero no tan masivas como en la época anterior.

Desde Alarico, pues, a Tamerlán; desde el 378, año en que los visigodos invaden la península balcánica, infligiendo a los romanos la primera derrota militar dentro del territorio mismo del Imperio y preparando el camino a las posteriores victorias de Alarico y al primer saqueo de Roma en el 410, hasta el 1395, año en que el turco Timur Lang (Tamerlán) conquista Moscú y Ucrania, llegando hasta las puertas mismas de Europa; sin olvidar naturalmente que otros turcos, los otomanos, conquistarán Constantinopla en 1453 y llegarán a las puertas de Viena, por segunda vez, en 1683.

Todo empieza cuando los pueblos hunos, originarios de las regiones centrales de Siberia, se ponen en marcha en busca de nuevos pastos y se dirigen hacia las tierras chinas de los Jin occidentales, donde varias dinastías estaban luchando entre sí. Gran cantidad de bárbaros xiongnu y de otras tribus nómadas son contratados como mercenarios, y el año 316 se rebelan y hacen caer la dinastía imperial. Los Jin se refugian en el sur, dando origen a los Jin orientales (317-420), y los bárbaros, guiados por los xiongnu, dan vida a los «dieciséis reinos» (304-439).

Mientras tanto, otros pueblos hunos, los heftalíes, se dirigen hacia el suroeste, irrumpen en la India y consiguen derribar el imperio de los Gupta el año 467, invadiendo también el Imperio

persa de los sasánidas el 485, pero sin lograr derribarlo. Otras poblaciones hunas, dirigiéndose hacia occidente, atraviesan el río Don el año 375 y provocan una reacción en cadena entre los pueblos germánicos instalados en la Europa oriental y central. Es destruido el reino godo de Ermanarico y los pueblos germanos tratan de ponerse a salvo huyendo hacia occidente. Los hunos someten a los alanos, a los ostrogodos y a los visigodos; pero estos últimos buscan refugio en el Imperio romano, en el que penetran el año 376. Valente, el emperador de Oriente, trata de detenerlos, pero es derrotado en Adrianópolis el 378.

Mientras los visigodos van entrando por la península balcánica, más al norte, el 31 de diciembre del 406, aprovechando que el Rin está helado, los vándalos, los suevos y los alanos cruzan el río y se dedican a saquear las Galias. Cuatro años más tarde, como hemos dicho, los visigodos saquearán la misma Roma.

A partir de estas primeras migraciones, que afectan a casi todo el continente eurasiático entre los siglos IV y V, se van sucediendo una serie de oleadas hasta el siglo X. La primera oleada, precisamente esta de los siglos IV-V, tiene dos frentes: uno en Oriente, formado por hunos, godos y alanos, y otro en Occidente, constituido por vándalos, suevos y burgundios. La segunda oleada, que tiene lugar en los siglos V-VI, la integran francos, alemanes y bávaros. La tercera, que se produce en los siglos VI-VII, la forman los lombardos y los ávaros. Simultáneamente tienen lugar las invasiones por mar, que afectan a las islas Británicas: procedentes de la Europa septentrional, llegan a ellas las primeras avanzadillas de los vikingos, anglos, sajones y jutos. Ya antes, en el siglo IV, los pictos y los escotos habían hecho desde Irlanda sus primeras correrías por la Britania romana.

La cuarta oleada de invasores es la de los pueblos eslavos, que desde el año 517 aproximadamente empiezan a cruzar el Danubio. El 562 se presentarán también en las orillas de este río los ávaros, de estirpe huno-tártara, y ellos serán los que, a partir del 568, empujarán a los lombardos hacia Italia, expulsándolos de Panonia (la actual Hungría), donde se habían instalado. A su vez, otros pueblos turco-mongoles, los búlgaros, se sitúan entre el Danubio y el Volga a finales del siglo V, desplazándose sin embargo, hacia mediados del siglo VII, a las regiones de la actual Bulgaria. Hacia mediados del siglo VII se producen también las primeras infiltraciones vikingo-normandas en Rusia. A partir del 897, los

húngaros empiezan a introducirse entre los eslavos y, superponiéndose a los ávaros, van ocupando la región a la que darán nombre. Todas estas poblaciones de la cuarta oleada no van más allá de las orillas del Rin y de los Balcanes.

La quinta oleada, decisiva para la organización de la Europa occidental, es la de los vikingos. Rusia, Normandía, Inglaterra y el sur de Italia son las etapas principales de sus desplazamientos, que se desarrollan sobre todo durante los siglos VIII y IX.

La sexta oleada, la última y sin duda la más amenazadora, es la de los árabes islámicos, que a lo largo del siglo VII invaden por completo el Oriente Próximo y el norte de África (el 638-642 están en Persia, Siria, Palestina y Egipto, y entre el 642 y el 710 llegan hasta el estrecho de Gibraltar, que cruzan al año siguiente), en los siglos VII y VIII llegan a Europa (entre el 673 y el 677, y después en el 717, los árabes asedian Bizancio; entre el 711 y el 719 conquistan casi toda España; el 732 son derrotados en Poitiers), y durante el siglo IX están presentes en el resto del Mediterráneo (en Creta el año 825, en Sicilia desde el 827, y hasta en Roma, que es atacada directamente el año 846).

En realidad, en el resto del mundo se producen también movimientos de considerables proporciones. He aquí algunos ejemplos significativos: en África, además de la penetración islámica en el norte, se producen las migraciones bantúes hacia la parte meridional del continente; en Asia, tiene lugar la penetración misionera de los nestorianos, que, entre mediados del siglo V y mediados del VII, llegan hasta China; en el siglo IX, se producen las migraciones polinesias en Oceanía, y en el siglo X, la misteriosa migración maya hacia Yucatán, abandonando sus regiones originarias.

Como consecuencia de todos estos movimientos a gran escala y de largo alcance, se va dibujando un mapa geopolítico muy distinto del existente anteriormente (estableciéndose nuevas relaciones regionales), si bien ciertas tradiciones antiguas, tanto en Europa, como en Asia, como en otros lugares, perduran y reaparecen a veces con formas sorprendentes (como ocurre por ejemplo con el renacimiento de los viejos imperialismos).

El caso clásico es sin duda el de la Europa occidental. Devastada por varios siglos de invasiones, sigue conservando a pesar de todo ciertas estructuras políticas y culturales básicas, y tiene fuerzas para intentar hacer revivir, entre el 800 y el 887, el antiguo Imperio

romano de Occidente bajo la forma del Imperio carolingio.

En la Europa oriental, el Imperio bizantino, después de sobrevivir a las primeras oleadas de invasores, tiene que habérselas con los ávaros, los eslavos, los búlgaros, los persas y los musulmanes, y logra recuperar, al menos durante algún tiempo, primero algunas regiones de occidente, bajo la guía de Justiniano I, y más tarde ciertas zonas de oriente gracias a los esfuerzos sucesivos de Heraclio, León III el Isaurio, Basilio I y Basilio II.

Dentro del mismo mundo islámico, los califatos de Damasco (con los omeyas, 661-750) y de Bagdad (con los abasíes, 750-1258) se presentan como herederos respectivamente del imperio sirio-helenístico y del imperio sasánida, derrocado el año 651.

En China, la fragmentación y las distintas reunificaciones provisionales y efímeras que siguen a la caída de la dinastía Han (220 d.C.), conducen, a duras penas pero de manera casi inevitable, al segundo gran imperio, el de los Tang (618-907), considerado como la edad de oro de la civilización china.

La India constituye una excepción respecto de las otras áreas geopolíticas. Tras la desaparición del Imperio de los Gupta (510), se producen sólo unificaciones parciales: en el norte, bajo Harsha-Vardhana (606-647), y en el sur, sobre todo bajo la dinastía Cola (985-1012). El resto del período, entre el 450 y el 950-1000, se caracteriza por presentar un mosaico de dinastías regionales. Son sin embargo estas dinastías las que representan la reacción hindú frente al budismo, apoyado por los Harsha-Vardhana, y el eclecticismo hinduista-budista practicado por los Gupta.

En un período con tantos avatares, sobre todo en Europa, no es de extrañar que la situación demográfica sea precaria. Las razones se adivinan fácilmente: guerras, enfermedades, hambre. Por lo que respecta a Europa se puede decir que, entre los siglos V y VIII, se produce una disminución general de la población, mientras que del siglo VIII al X hay una cierta recuperación. Los cálculos, siquiera hipotéticos, se hacen extremadamente difíciles cuando nos alejamos de Europa. En el mundo islámico, al menos durante los primeros siglos de la conquista, habría que pensar también en un descenso de la población. Más tarde, la progresiva sedentarización favorecería sin duda la recuperación demográfica.

Durante la Alta Edad media aparecen epidemias frecuentes y mortíferas. Hasta el siglo VI no se da en Europa ninguna epidemia realmente importante, a excepción de la lepra. Desde mediados de

este siglo, en cambio, vuelven a aparecer epidemias de viruela y, por primera vez, la peste bubónica, que, entre el 541 y el 767, azota veinte veces a la población (en relación con esta enfermedad está, por ejemplo, el fracaso de las reconquistas militares de Justiniano). Entre los siglos VIII y XI, desaparecida provisionalmente la peste, y bastante atenuadas la lepra y la viruela, aparecen sin embargo dos nuevas epidemias, la de la erisipela y la de la gripe, y una enfermedad endémica, la malaria.

Las consecuencias económicas y sociales de esta situación demográfica y sanitaria son bien conocidas: el empobrecimiento de las masas y la concentración de las riquezas que quedan en unas cuantas manos; el empobrecimiento de la agricultura, con un crecimiento paulatino de los latifundios; la decadencia del comercio y la aparición de una economía fundamentalmente de subsistencia; la falta de incentivos para el mejoramiento tecnológico; petrificación de las estructuras sociales y políticas, dando lugar a la formación de verdaderas castas o estamentos superpuestos, etc.

De las relaciones de clientela existentes ya en el Imperio romano, especialmente durante los últimos siglos, y de las relaciones de compañía *(comitatus)* practicadas entre los pueblos bárbaros, se va pasando gradualmente a los vínculos de vasallaje, basados en la fidelidad mutua e institucionalizados sobre todo a partir del siglo VIII, por los que el vasallo se comprometía a servir a su señor y el señor a dar amparo al vasallo.

Muy pronto, sobre todo desde el siglo IX, el servicio es compensado frecuentemente por el señor mediante la concesión de un beneficio territorial. Los beneficios mayores, como es sabido, pasan a ser hereditarios en el año 877 por las *Capitulares de Quierzy* de Carlos el Calvo; con los menores ocurre lo mismo en el año 1037 por la *Constitutio de feudis* de Conrado II. El beneficio territorial convierte así al vasallo en un verdadero señor subordinado, otorgándole una porción de realeza, un verdadero derecho de regalía, al que se unen diversos privilegios. El lugar que habita este vasallo-señor –es decir, el feudatario–, que se encuentra generalmente en el campo, se rodea de murallas y torres, y se convierte en castillo.

Esta fragmentación, o más bien distribución, descentralización del poder, se hace necesaria ante la imposibilidad, cada vez más evidente, de mantener organizaciones estatales complejas, como las imperiales (piénsese particularmente en el Imperio carolingio), e

incluso organizaciones más modestas, como los reinos romano-bárbaros. Al final de la Primera Edad media nos encontramos, pues, con un regionalismo plenamente establecido.

Al cabo de este período son evidentes las transformaciones que se han producido respecto del comienzo del mismo. Tomando como puntos de referencia cronológicos los años 476 y 774, se pueden señalar las siguientes semejanzas y diferencias, según M. Banniard[1]:

Civilización de la escritura	*Civilización principalmente oral*
• Existencia de escuelas públicas	• Inexistencia de escuelas públicas
• Existencia de enseñanza privada	• Enseñanza privada poco frecuente
• Itinerario intelectual obligado y ejercicios escolares típicos	• Nuevo itinerario intelectual obligado: oraciones, cantos, salmos
• Canon de lecturas: Cicerón, Virgilio	• Canon de lecturas: Sagrada Escritura
• Bibliotecas públicas y privadas	• Bibliotecas sólo privadas (monasterios)
• Códices, volúmenes, tablillas	• Códices, tablillas
• Pluma, punzón	• Pluma, punzón
• Producción escrita abundante y de uso frecuente	• Producción escrita poco frecuente
• Producción regular de textos de calidad y bien conservados	• Escasa producción de textos de calidad
• Importantes centros de enseñanza y de cultura (Roma, Cartago, Córdoba, Lyon...)	• Nuevos centros de enseñanza y de cultura (Jarrow, York, Fulda, Reichenau, Ravena, Pavía)
• Actividad epistolar frecuente, dentro de un área geográfica muy vasta	• Actividad epistolar esporádica y de alcance regional
• Administración a través de documentos escritos	• Rara vez se usan documentos escritos para la administración
• Leyes escritas, escuelas de derecho	• Sólo hay leyes escritas en determinadas regiones y son raras las escuelas de derecho
• Leyes universales	• Leyes regionales
• Existe el concepto de ciudadanía y de *res publica*	• Desaparece el concepto de ciudadanía y es sustituido por vínculos de tipo personal
• Amplia difusión de la alta cultura, prioridad de la retórica	• Escasa difusión de la alta cultura, prioridad absoluta de la gramática
• Persistencia de la tradición literaria	• Cambio de la tradición literaria

• Prestigio de las artes liberales	• Mantenimiento sólo parcial de las artes liberales, limitadas a su uso cristiano
• Prestigio del pasado imperial	• Eclipses y reapariciones esporádicas del prestigio imperial de tiempos pasados
• Unidad del latín hablado	• Fragmentación dialectal del latín hablado
• Coherencia intercultural del latín hablado	• Dispersión intercultural del latín hablado
• El latín como lengua de comunicación general	• Desaparición del latín como lengua de comunicación general
• No hay escritos en las lenguas bárbaras	• Aparecen escritos en lenguas vernáculas

Habría que añadir otros muchos cambios, así como numerosos rasgos que perduran; habría que hablar sobre todo del folclore y de la religiosidad, de las modas y de la vida cotidiana. De todo esto iremos tratando a lo largo de estas páginas.

En cualquier caso, a lo largo de toda esta época, se produce un fenómeno generalizado de paso del clasicismo a lo que podríamos llamar «vulgarismos» derivados, de ámbito local o regional. Y esto afecta no sólo a la Europa occidental, sino también, en grados diversos, a la Europa oriental, tanto bizantina como eslava; a la India brahmánica y budista, con sus variantes de las regiones septentrionales (Nepal, Tíbet) y de las regiones meridionales (Sri Lanka, Indochina); a la China, sobre todo confuciana, pero también taoísta, budista, y hasta maniquea y cristiana, y al Japón sintoísta y budista.

El pueblo judío, disperso por distintas regiones de Europa, África y Asia, después de haber fijado el canon de la Escritura, emprende la tarea de codificar sus tradiciones: una vez fijada la Misná por obra de los *tannaim* (70-220 ca.), los «amorreos», en Palestina y Babilonia, se dedican a comentarla (200-500 ca).

Entre mediados del siglo V y comienzos del VI, se lleva a cabo la doble redacción del *Talmud:* el *Talmud* palestinense y el *Talmud* babilónico. El babilónico es revisado más tarde por los «saborreos», que se suceden hasta el comienzo del «gaonado». Al mismo tiempo, se resuelven dos conflictos: el conflicto regional entre el núcleo palestino y el núcleo mesopotámico, que se resuelve a favor del segundo, y el conflicto burocrático entre los jefes *(geonim)* de las distintas escuelas *(yesivot)* en relación con el «jefe del exilio», o «exilarca». Los *geonim* babilónicos acaban imponiéndose y ejerciendo el control espiritual y, hasta cierto punto, jurídico sobre

los judíos de la diáspora entre el 750 y el 1033 aproximadamente. En este mismo período, entre el 700 y el 1016, al norte del Caspio y del mar Negro, el reino de los jázaros, que se había convertido al judaísmo, vive una experiencia original, hasta que es destruido por una intervención ruso-bizantina.

El mundo islámico, por su parte, poco después de su momento clásico, del que es principal exponente el Corán, se fragmenta en distintas tradiciones y culturas regionales, desde España hasta Indonesia, a pesar del prestigio de los tres califatos: el de Damasco, el de Bagdad y el de Córdoba.

No obstante, hacia el final de este período, es decir, entre mediados del siglo VIII y mediados del siglo X, se observa el surgimiento de ciertas formas de neoclasicismo educativo y cultural por parte de los organismos políticos más importantes.

En la Europa occidental, el Imperio carolingio, bajo la influencia de tradiciones literarias nunca enteramente olvidadas, da nuevo estímulo a la enseñanza elemental (basada en el estudio del latín, la lectura del salterio y el cálculo) y a la enseñanza secundaria (basada a su vez en las siete artes liberales: el trivio –gramática, retórica y dialéctica– y el cuadrivio –geometría, aritmética, música y astronomía–), abriendo nuevas escuelas en el centro y en las zonas periféricas, y fomentando la recopilación y copia de obras antiguas, así como la elaboración de otras originales.

En la Europa oriental, será sobre todo el Imperio bizantino el encargado de conservar la antigua tradición helenística y romana, aunque subrayando fuertemente lo griego en detrimento de lo latino. Sin embargo, el ideal educativo no será ya el ideal clásico del «noble», del hombre *kalòs kagathós* («bello y bueno»), sino más bien el ideal helenístico del «sabio» *(pepaidéumenos)*. Durante el reinado de Miguel III (842-867) se fundará en Bizancio una escuela imperial que será cumbre y modelo de las escuelas provinciales a todos los niveles.

La educación se organiza en torno al estudio de la gramática, a través del cual se adquiere una cultura general, y después en torno a los estudios superiores, que se cultivan sobre todo en la capital, donde abundan los maestros de retórica, filosofía, geometría y astronomía.

En el mundo islámico, a nivel de enseñanza elemental, se impone cada vez más una formación basada en el estudio del Corán; pero al mismo tiempo se desarrolla la educación superior, consistente en el

estudio de disciplinas muy diversas, como la caligrafía, la poesía, el cálculo, la cortesía, las tradiciones o el derecho. Los diferentes intentos de fundación de academias centrales desde el siglo IX en adelante, no llegan a concretarse hasta 1065-1067, con la fundación de una verdadera universidad en Bagdad.

El neobrahmanismo que se difunde en la India tras la caída de la dinastía Gupta estimula también el desarrollo de un sistema educativo de gran alcance, estructurado en torno a escuelas elementales, centros de estudios superiores y escuelas profesionales, donde vuelve a cultivarse el estudio del sánscrito y se enseñan las disciplinas sagradas y profanas.

Algo parecido ocurre con el neoconfucionismo promovido en China por la dinastía Tang. Los *Diálogos* de Confucio y el *Clásico de la piedad filial* se convierten en los libros de texto de la escuela elemental. Tras esto se accede a los cursos de enseñanza superior, en los que se estudian disciplinas típicamente confucianas, como el derecho, la filosofía, la caligrafía y las matemáticas. La asistencia a las escuelas públicas, con su correspondiente sistema de exámenes, se convierte en condición indispensable para acceder a los cargos administrativos. Japón, con la reforma de la «era Taika» (645-649), sigue esta misma línea e imita a su modo el sistema chino.

Notas al capítulo

[1] M. BANNIARD, *La genesi culturale dell'Europa,* Laterza, Bari 1994, 47-48 y 203-204.

3. La Iglesia en medio de las invasiones

Como se ve por el cuadro que hemos trazado de los acontecimientos ocurridos entre el 450 y el 950 aproximadamente, las migraciones de pueblos, fuera cual fuera su lugar de procedencia, acabaron afectando sobre todo al entorno del Mediterráneo y, de manera particular, al continente europeo.

Las migraciones de los pueblos germánicos y eslavos, de oriente hacia occidente, dieron un primer embate al Imperio romano en decadencia, originando el cáncer de la constitución de distintos reinos independientes, primero de hecho y luego de derecho. Las migraciones de los árabes islámicos, procedentes del sur, arrasaron todo lo que quedaba de la cultura romana occidental en África y en buena parte de la península Ibérica, y empezaron a erosionar también la parte oriental. Las migraciones de los vikingos, procedentes del norte, dieron lugar a la formación de nuevos Estados en occidente y en oriente, y contribuyeron a la decadencia del renacimiento romano-carolingio y a la renovación radical de la sociedad europea, desde el Atlántico hasta los Urales. De este modo, a las puertas del primer milenio, pudo abrirse realmente una perspectiva histórica nueva.

La Iglesia presenció todos estos acontecimientos, unas veces aferrándose al pasado romano del que procedía, y otras veces poniéndose en manos del inevitable futuro, pero siempre transformándose según las exigencias del momento histórico presente, y pudo así acudir también ella a la cita y disponerse a cruzar el umbral del segundo milenio. Fue un camino en el que los movimientos demográficos anduvieron al mismo paso que los cambios políticos y las transformaciones religiosas.

1. Entrecruzamiento de nuevos pueblos, política y religión

El cristianismo del Imperio romano, afectado por una honda crisis, particularmente en Occidente, debido a la llegada de los bárbaros y sobre todo al hundimiento de la organización estatal, ya ruinosa, encontró muy pronto el modo de adaptarse a la nueva situación, obteniendo incluso no pocas ventajas.

Dentro y fuera de las antiguas fronteras del Imperio romano

pudieron desarrollarse distintas formas de cristianismo. El elemento tradicional fue pasando gradualmente del paganismo al cristianismo ortodoxo, es decir, al establecido en los concilios ecuménicos: Nicea, el 325 (el Verbo encarnado en Cristo es Dios como el Padre); Constantinopla I, el 381 (el Espíritu Santo es Dios como el Padre y el Hijo); Éfeso, el 431 (María es realmente madre de Dios); Calcedonia, el 451 (Cristo es una sola persona en dos naturalezas, la divina y la humana); Constantinopla II, el 553 (renovación de las condenas formuladas en Éfeso); Constantinopla III, el 680 (en Cristo hay dos voluntades, que no se contradicen), y Nicea II, el 787 (se pueden adorar y venerar las imágenes sagradas), y al mismo tiempo se fueron creando grupos cristianos heterodoxos, más o menos delimitados.

En el sur, en el África mediterránea, entre Libia y Marruecos, los conflictos sociales provocaron y mantuvieron vivo durante mucho tiempo el donatismo, que fue esencialmente una protesta contra la Iglesia visible en nombre de una Iglesia invisible más perfecta. En el triángulo formado por los territorios de Egipto, en el centro, Nubia y Etiopía por un lado, y Siria, Armenia y Georgia por otro, se fueron formando comunidades cristianas monofisitas. No aceptaban el concilio de Calcedonia, afirmando la unidad de naturaleza en Cristo, pero en realidad expresaban sobre todo un profundo contraste político y cultural frente al dominio de Bizancio, y aspiraban a constituir una identidad nacional propia frente a la política centralista imperial.

En cambio, en la franja formada por Arabia, Persia, Turquestán, India, China y Mongolia, se desarrolló sobre todo el impulso misionero de los nestorianos, contrarios al concilio de Éfeso (pues sostenían que María no se puede llamar propiamente Madre de Dios, ya que sólo es madre de Cristo en cuanto hombre); aunque en realidad también se oponían a Bizancio y a sus pretensiones unificadoras en lo referente a la política y la religión.

Mientras tanto, en el occidente europeo, la llegada de los bárbaros, con razas y religiones diversas (germánicas, eslavas; altaicas en los pueblos de origen mongólico-turco, como búlgaros y magiares; bálticas), superponiéndose y fundiéndose en parte con los movimientos de otras poblaciones (como los celtas en Irlanda y Escocia, o más tarde los vikingos), dio lugar a la formación de reinos semi-independientes, que practicaban el cristianismo arriano, contrario al concilio de Nicea (Arrio, condenado en el 325, sostenía

que Cristo no es Dios por naturaleza, sino sólo un hombre divinizado), o un cristianismo de estructura ascético-monástica muy particular (iniciado en el mundo celta por obra de san Patricio). Los católicos, pues, tuvieron que empeñarse a fondo para convertirlos o «normalizarlos» según el cristianismo ortodoxo, salvo que procedieran directamente del paganismo, como ocurrió en el caso de los francos.

La invasión islámica por su parte, en un período de cien años (entre el 632, fecha de la muerte de Mahoma, y el 732, año de la victoria de Carlos Martel en Poitiers), logró limitar en gran medida la expansión del cristianismo nestoriano, suprimió gran número de Iglesias monofisitas, destruyó definitivamente lo que quedaba del donatismo y amenazó seriamente tanto el cristianismo arriano de los bárbaros como el cristianismo ortodoxo de los occidentales y de los orientales. Con esta ruptura, desde entonces definitiva, de la unidad mediterránea, se desvaneció también para siempre el sueño de la antigua unidad romano-cristiana, a pesar de los intentos, cada vez más limitados y efímeros, de hacerla renacer.

2. Transformaciones religiosas en el Occidente bárbaro

En la parte occidental del Imperio romano el cristianismo, empeñado ya a fondo en la conversión de los pueblos de lengua latina o latinizante, se encuentra en una situación de verdadera emergencia cuando, en breve período de tiempo, se le vienen encima otros pueblos todavía paganos, o ya pasados al cristianismo, pero en su forma arriana.

El paganismo de estos grupos consistía en una religiosidad de tipo indoeuropeo, celta o germánico. Observadores tan perspicaces como César o Tácito ya habían reconocido e interpretado el parentesco de esta con la religiosidad indoeuropea griega y romana. Sin embargo, ya desde hacía tiempo había entrado en crisis; crisis acentuada por el trauma de las continuas migraciones de un territorio a otro.

Los pueblos celtas situados fuera del Imperio romano, en Irlanda y en Escocia, habían mantenido su estructura social, organizada en torno a una aristocracia guerrera y a un sacerdocio especializado: los famosos druidas. Entre ellos, la originaria tríada indoeuropea, correspondiente a las tres funciones de la soberanía, fuerza y productividad, estaba representada quizá por los dioses Taranis,

Tutatis y Smertrios. Una divinidad que podría corresponder al Apolo sanador de las enfermedades sería Bormo, o Beleno, o Granno, o el irlandés Dian Cecht. Se conocían también divinidades animales.

El aspecto más original era el clero, constituido por las cofradías de druidas, personajes en los que la religión, la política y la cultura se mezclaban formando una unidad. Los druidas, en efecto, se encargaban de presidir los sacrificios, la recolección del muérdago –que era la planta sagrada– y la educación de los jóvenes, y se presentaban como los consejeros más cualificados en todos los sectores de la vida pública y privada. Sus enseñanzas estaban inspiradas generalmente en una moral elevada y en la fe en la inmortalidad del alma.

Los pueblos germánicos instalados al otro lado del *limes* romano, hasta las llanuras rusas al norte del mar Negro, a diferencia de los celtas, no poseían un sacerdocio propiamente dicho. Su estructura básica, además de la familia, era el linaje *(sippe),* que coincidía en la práctica con la comunidad de la aldea. Las unidades más amplias (las tribus, los pueblos) eran gobernadas por reyes y guiadas por jefes militares en caso de guerra.

Se dividían en varias clases sociales: los nobles *(adalingües),* los libres *(ahrimannos),* los semilibres *(aldos)* y los esclavos, y eran gobernados por una asamblea *(ding, thing),* en la que los nobles, con sus seguidores *(druht),* y los libres decidían sobre cuestiones tanto civiles como religiosas.

También en el panteón germánico había una tríada correspondiente a las funciones de la soberanía, la fuerza y la productividad: la primera estaba representada por los dioses Odín-Wotan y Tyr, la segunda por Thor-Donar, y la tercera por Njorth y Freyr. Para estos pueblos el universo estaba dividido en mundos superpuestos: estaba en la parte inferior el mundo de las simples criaturas; sobre él, el mundo de los semidioses o demonios, y más arriba todavía, el de los dioses. Y dentro de cada mundo distinguían los seres pasivos de los seres activos: los hombres (criaturas pasivas) de los héroes (criaturas activas), los enanos (semidioses pasivos) de los gigantes (semidioses activos), Njorth y Freyr (dioses pasivos) de Odín-Wotan, Tyr y Thor-Donar (dioses activos). Pero por encima de todos ellos está el destino, trágico incluso para los dioses, ya que también para ellos habrá un «crepúsculo».

El principio fundamental de la moralidad germánica primitiva es

el sentido de la fidelidad personal, unida a la institución de la venganza. Y esta moralidad se enmarca en un cuadro religioso dominado ciertamente, sobre todo en el período histórico de las migraciones, por el pesimismo y el fatalismo.

El abandono de Britania por parte de las legiones romanas a comienzos del siglo V (quizá también de Irlanda, dado que recientemente se han descubierto restos de asentamientos romanos cerca de Dublín) dejó campo libre a las incursiones de pueblos celtas no romanizados, en detrimento especialmente de las comunidades cristianas ya existentes en el centro y el sur de Inglaterra.

Sin embargo, la reacción cristiana no se hizo esperar mucho, porque ya en 431-432 san Patricio, un bretón capturado como esclavo por los paganos irlandeses y trasladado a aquella isla, logró convertir a varios jefes de clan, venció la hostilidad de los druidas y fundó las primeras comunidades y los primeros monasterios, desde los que los abades-obispos dirigían toda la institución eclesiástica, siguiendo una fórmula enteramente original.

La Iglesia celta –irlandesa y escocesa–, apenas constituida, inició una intensa actividad misionera, tanto en las islas británicas como en el continente, y contribuyó notablemente a la conversión de los pueblos bárbaros que seguían siendo paganos o arrianos. En el sínodo de Whitby, celebrado en Inglaterra el año 664, se enfrentaron los usos típicos del cristianismo celta y los de los misioneros enviados por Roma, prevaleciendo estos últimos. Pero la obra evangelizadora de personajes como san Columba y san Columbano siguió siendo fundamental para la nueva Europa.

Con respecto a los pueblos germánicos procedentes de oriente, el problema de la conversión se presentó de un modo muy distinto. Casi todos estos pueblos, con muy pocas excepciones (como la de los marcomanos, que el 396 pidieron a san Ambrosio que les enviara misioneros, o la ya citada de los francos), habían abandonado, al menos formalmente, el paganismo, y ya desde mediados del siglo IV habían abrazado el arrianismo, predicado entre ellos por Ulfila, que había sido consagrado obispo el 341 por Eusebio de Nicomedia, el mismo que había bautizado a Constantino en el lecho de muerte. Ulfila, aceptando el arrianismo, que suprimía el misterio trinitario, o atribuyéndole a Cristo un papel «heroico», o a lo sumo el de un semidiós, y difundiendo la Biblia entre sus compatriotas, traducida a su propia lengua, con una liturgia

también adaptada, obtuvo gran éxito. Las Iglesias católicas, ante estos cristianos heterodoxos, tuvieron que trabajar arduamente para reconvertirlos, sobre todo con determinados pueblos germánicos particularmente intolerantes.

El primer contacto con los germanos arrianos fue el que se tuvo con los visigodos, que acabaron asentándose en Aquitania y en la península Ibérica, junto a los suevos. Estos se convirtieron al catolicismo en el 563. Los visigodos, en el 589, creando una forma peculiar de gobierno teocrático, en la que los sínodos, celebrados en la capital, Toledo, tenían al mismo tiempo un valor civil y eclesiástico, justamente como las antiguas asambleas de las tribus germánicas.

Arrianos fueron sobre todo los vándalos, que, desde que se instalaron en el norte de África, no dejaron de perseguir a las comunidades católicas, florecientes por entonces en aquella región. Arrianos fueron también los ostrogodos y los lombardos, que dominaron principalmente en Italia. Los primeros, con Teodorico como rey entre el 474 y el 526, trataron incluso de crear una confederación de Estados arrianos; pero fueron neutralizados por la victoria obtenida por el franco Clodoveo sobre el visigodo Alarico II en Vouillée el año 507, y definitivamente derrotados por las tropas de Justiniano I el 553. Los segundos, los lombardos, se convirtieron el año 652, y fueron sometidos más tarde por Carlomagno.

La conversión de los francos data del bautismo del rey Clodoveo, el año 496 (o el 506); la de los anglosajones, en Inglaterra, del año 597; en ambos casos pasando al cristianismo directamente del paganismo. La conversión de los francos, al menos bajo la dinastía merovingia, fue más superficial; la de los anglosajones, más profunda y activa, dando a la Iglesia misioneros semejantes a los irlandeses, como Wilibrordo y sobre todo Wynfrid-Bonifacio. Este último llegó al continente el 718 y, de acuerdo con los papas de entonces, reformó la Iglesia franca, promovió la subida al trono de los carolingios y colaboró en la alianza de estos con el papado, y sobre todo emprendió la conversión de los pueblos germánicos de la Europa central, que seguían siendo paganos. Algunos de estos pueblos, sin embargo, no aceptaron el cristianismo sino por la fuerza de las armas de Carlomagno, como fue el caso de los sajones y de los ávaros (estos últimos de origen huno-tártaro). Esta misión «con la espada», o «con la lengua de hierro», que se llevó a cabo en medio de las protestas de numerosos cristianos, dio el impulso final

a la evangelización del mundo germánico septentrional, desde Dinamarca hasta Islandia, pasando por Suecia y Noruega. Los habitantes de estas regiones, los vikingos, en movimiento ya hacia el continente, fueron acercándose al cristianismo desde el año 826.

Fieles a su estructura y forma de organización social, los pueblos germánicos, tanto los que procedían del arrianismo como los que todavía conservaban su religión tradicional, se convirtieron al catolicismo en masa, como un solo hombre, secundando la conversión, por convencimiento u oportunismo, de su jefe. La transformación religiosa se produjo cuando, de una manera u otra, cayeron en la cuenta de que Cristo era más «fuerte» que sus antiguos dioses. Para los griegos había sido una cuestión de credibilidad racional *(lógos);* para los romanos se había tratado de un problema de licitud en sentido jurídico-moral *(nómos),* tanto desde el punto de vista civil *(ius)* como desde el punto de vista religioso *(fas);* para los celtas y los germanos, particularmente para los segundos, era una cuestión sobre todo de poder *(macht)*.

Queda el hecho, desconcertante en muchos sentidos, de que algunos pueblos nunca llegaron a madurar su acercamiento al catolicismo (como ocurrió con los ostrogodos y los lombardos), o se negaron directamente a aceptar la civilización romana, la cultura clásica y el mismo catolicismo, llegando en algunos casos a mantener una actitud persecutoria, como sucedió, de manera principal, pero no única, con los vándalos. Al llegar al norte de África, en medio de unas poblaciones cristianas vivas y cultas, aunque desgarradas por la presencia del maniqueísmo, del cisma donatista y de otras herejías, y debilitadas por la presión de los pueblos bereberes, que no habían sido evangelizados y habían permanecido hostiles al elemento púnico-romano, los vándalos agravaron la crisis con su intolerancia; crisis que no pudo resolver ciertamente la conquista bizantina, intolerante también en muchos aspectos. Todos estos factores explican, al menos en parte, cómo fue posible que el islamismo borrara por completo toda huella de cristianismo en esta zona.

En la parte occidental del Imperio romano, por tanto, las transformaciones religiosas que tuvieron lugar entre el 450 y el 950 aproximadamente hicieron que el cristianismo católico se impusiera en toda el área continental europea, al tiempo que se perdía la ribera africana, produciéndose un encuentro-enfrentamiento directo con el islamismo procedente de oriente.

3. Transformaciones religiosas dentro y fuera del Imperio romano de Oriente

Cuando se piensa en el 476 y en la desaparición del Imperio romano de Occidente, se suele olvidar que en realidad el Imperio romano siguió viviendo, en la realidad y en la conciencia de los contemporáneos, durante muchos siglos, incluso después de la constitución del Imperio carolingio. En Constantinopla residía el verdadero emperador, heredero de Augusto y Constantino. Hasta el siglo XII no se elaboró y difundió en Occidente la doctrina de la «transferencia del imperio» *(translatio imperii),* que permitió a los papas primero, y a los emperadores suabos más tarde, invertir los datos y transformar los términos de la cuestión, presentándose ellos como los verdaderos herederos de la institución imperial romana.

Pero durante la segunda mitad del primer milenio, también el Imperio romano de Oriente se vio sometido a una serie de cambios internos y externos, aunque no tan profundos ni traumáticos como los producidos en Occidente. La Iglesia de esta parte del Imperio, bastante plural desde el principio, experimentó desgarros, pérdidas y adquisiciones, que transformaron en muchas ocasiones su fisonomía.

Los factores de transformación interna fueron sobre todo las herejías y los cismas. El arrianismo sólo afectó directamente a la parte occidental, siguiendo los pasos de las invasiones, tocando por tanto sólo marginalmente al Imperio oriental, que estuvo a salvo durante mucho tiempo de la penetración germánica; pero no ocurrió lo mismo con la herejía nestoriana ni con la monofisita, que se renovó en varias ocasiones, adoptando a veces la forma del monotelismo y la iconoclastia.

Estos factores de transformación interna se combinaron frecuentemente con otros externos, entre los que hay que enumerar principalmente la amenaza persa –que religiosamente se presentaba en forma de mazdeísmo o maniqueísmo–, la posterior y mucho más peligrosa amenaza islámica, las incursiones de pueblos de origen mongólico, como los búlgaros y los magiares, y la llegada de los pueblos eslavos a la casi totalidad de la Europa oriental, desde los Balcanes hasta Rusia.

La religiosidad persa, con sus sucesivas manifestaciones, significó siempre un reto para la conciencia de los pueblos mediterráneos: primero en su forma primitiva indoeuropea, con su tríada divina

que representaba las funciones de la soberanía, la fuerza y la productividad; luego también en su forma monoteísta, elaborada por Zaratustra (el mazdeísmo), basada en la idea de la justicia *(asha)* y convertida en religión del Estado sobre todo bajo la dinastía de los sasánidas (226-277); luego a través de la religión mistérica de Mitra, el dios soldado y salvador; después en la forma del maniqueísmo, dualismo cósmico y moral instituido por Mani (216-277) y ampliamente difundido, junto a la religión de Mitra, por el Imperio romano, y finalmente, desde los años 661-680 d.C., bajo la forma del chiísmo islámico, con caracteres marcadamente carismáticos y subversivos.

Por lo que respecta al Islam mismo, este surge, como es sabido, de la predicación de Mahoma (570-632 d.C.), y plantea a todos los niveles el reto típico de una mentalidad semítica, en el sentido más riguroso de la palabra: monoteísmo intransigente; conformismo político-religioso, sin posibilidad de disidencia dentro de la comunidad; una actitud fideísta y fatalista, conjugada, no sin cierta contradicción, con una moralidad un tanto elástica. Combinación de fe, ley y nación, toda sociedad islámica representó desde el principio, en cuanto *umma,* la antítesis total y absoluta de la *ekklesía,* y donde esta no poseía raíces étnicas y culturales profundas acabó sucumbiendo ante aquella.

La herejía nestoriana (surgida en el 431) se convierte pronto en cisma y se organiza eclesial y misionalmente bajo la protección de Persia, que era entonces la gran rival del Imperio romano de Oriente y, por consiguiente, también de la ortodoxia. Los cristianos de esta región, favorecidos, tolerados y no pocas veces también perseguidos por el Imperio persa (como ocurrió en el siglo IV, bajo el reinado de Sapor II), se fueron agrupando cada vez más, sobre todo a partir del 410, en torno a la figura de su primado, el obispo de Seleucia-Ctesifonte, al que llamaban *Kathólikos,* y en el 486 adoptaron el nestorianismo como doctrina oficial.

Este tipo de cristología no sólo hacía que los cristianos persas se mantuvieran apartados del Imperio romano, sino que además se adaptaba a la mentalidad «difisita» (tendente a distinguir o separar dos naturalezas coexistentes), tan arraigada en el mundo dualista iranio.

Esto sin embargo no impidió que cuando Persia cayó bajo la dominación musulmana, entre el 637 y el 650, los nestorianos se entendieran con sus nuevos señores, que, en cuanto islámicos, eran

más bien de tendencia «monofisita», pero, en cuanto chiítas, propendían a concebir a sus *imanes* y sus *mahdis* a la manera de los cristianos nestorianos, más aún, a la manera de los mismos mazdeístas. Se creó así una especie de región de la «espera mesiánica», en la que los miembros de estas tres religiones (el mazdeísmo –representado por los parsis, emigrados a la India en el siglo VIII–, el cristianismo nestoriano y el islamismo chiíta) pudieron convivir en tolerancia.

Los nestorianos, favorecidos por esta situación, pudieron difundir su mesianismo, extendiéndose más allá de Persia, ya antes, pero sobre todo durante la dominación islámica. A comienzos del siglo VIII la ciudad de Samarcanda, en el actual Uzbekistán, era ya sede episcopal. En este mismo siglo, los misioneros llegaron hasta China, como se desprende de la inscripción de una estela hallada en Si-ngan-fu, que se remonta al 781. Bajando hasta la India, entraron en contacto con los conocidos como «cristianos de santo Tomás», existentes ya en aquellas regiones quizá desde el siglo II, quienes adoptaron la liturgia nestoriana (siro-oriental), pero no su teología.

La herejía monofisita, en cambio, se difundió por las regiones del Cáucaso (Armenia, Georgia y los países vecinos), el Oriente Próximo (Siria, Palestina, Arabia) y África (Egipto, Nubia, Etiopía). Todas estas regiones adoptaron la doctrina condenada por el concilio de Calcedonia del 451, bien por conflictos relacionados con la jurisdicción eclesiástica, particularmente frente al patriarcado de Constantinopla (Armenia, Georgia y Siria gravitaban en torno a Antioquía; Palestina y Arabia en torno a Jerusalén, y las regiones africanas en torno a Alejandría), bien por razones de tipo económico y político (hostilidad frente al centralismo y la presión fiscal de Bizancio), bien por razones ideológicas: los armenios y los georgianos eran de origen indoeuropeo; sirios, palestinos, árabes y etíopes, de origen semita; egipcios y nubienses eran camitas, y todos se sentían ajenos tanto a la mentalidad bizantina como a la persa.

El monofisismo se consagró, pues, como la doctrina cristológica de la región caucásico-mediterránea, situada entre la ortodoxia calcedoniense (latina y bizantina) y el nestorianismo del mundo persa y siro-oriental. Poco después, esta región se convertiría en la parte más importante de los dominios musulmanes, sobre todo del islamismo sunní, más tradicionalmente «monofisita». Frente a esta dominación, las Iglesias de estas regiones supieron mantener su

propia autonomía (como en Siria, Palestina o Egipto), o incluso su independencia, bien de manera temporal (como en el caso de Armenia, Georgia o Nubia), bien de manera permanente (como en el caso de Etiopía).

Armenia, cristiana ya desde el 280-290, con un alfabeto propio desde el siglo V, en el que vertió una rica literatura y cultura cristianas, se hizo monofisita en el 491, y, tras un interregno del 428 al 861, gozó de una auténtica independencia nacional bajo la dinastía de los Bagratíes entre el 861 y el 1045. Algo parecido ocurrió en Georgia, que se convirtió al catolicismo en torno al 330 y supo también forjar, en su propio alfabeto, una importante literatura cristiana, y a finales del siglo V adoptó igualmente el monofisismo.

Siria, Palestina, Egipto y Nubia se mostraron pronto hostiles al concilio de Calcedonia, y su monofisismo, por razones políticas, fue combatido, tolerado o francamente favorecido según la actitud cambiante y oportunista de los emperadores bizantinos. La conquista musulmana, entre el 635 y el 642, fue acogida en estas regiones como una especie de liberación.

Las comunidades cristianas de Arabia y Etiopía, constituidas ambas a lo largo del siglo IV, reforzaron sus vínculos al caer parte del territorio árabe dentro de los dominios del reino etíope de Aksum. De las comunidades nestorianas y monofisitas allí existentes conoció Mahoma, de manera muy imperfecta, el cristianismo. La conquista islámica, ya durante los últimos años de vida del profeta e inmediatamente después de su muerte, destruyó rápidamente aquellas comunidades cristianas. Etiopía en cambio mantuvo su cristianismo, si bien de tipo monofisita y en dependencia del patriarcado de Alejandría.

El mundo ortodoxo bizantino, que perdía todas estas regiones debido también a las invasiones persas y musulmanas, ganó un importante espacio misionero en la regiones de Europa centro-oriental, adonde, entre los siglos III y VII, habían ido llegando los pueblos eslavos. Pronto estas tribus, asentadas en los territorios que habían dejado libres los pueblos germánicos, y convertidas en naciones, fueron motivo de contienda entre los misioneros enviados por Roma y los enviados por Bizancio.

La evangelización promovida por los occidentales entre los siglos VII y X dio como fruto la conversión de los eslovenos, croatas, moravos, bohemios, polacos y, además, los ávaros y magiares,

pueblos ambos de origen mongólico, infiltrados entre los eslavos.

Pero los misioneros más importantes de los pueblos eslavos fueron sin duda san Cirilo y san Metodio, que representaron en la Europa oriental un papel análogo al desempeñado por san Benito y san Bonifacio en la Europa occidental. Los dos hermanos de Tesalónica (Metodio, nacido entre el 815 y el 820, era el mayor; el menor, Constantino, nacido el 827 o el 828, cambió su nombre por el de Cirilo al hacerse monje) no fundaron ninguna orden religiosa ni se interesaron por problemas de tipo económico o social. Sin embargo, llevaron a cabo una labor de importancia decisiva para el evangelio: evangelizaron a los bárbaros y, al mismo tiempo, suprimieron la herejía conocida como «de las tres lenguas», profundamente arraigada en la mentalidad de la época.

Era casi dogma de fe que las lenguas de la Biblia y, por tanto, de la liturgia y de la evangelización eran sólo tres: el hebreo, el griego y el latín (las tres lenguas de la inscripción colocada por Pilato sobre la cruz de Cristo). Cuando en el año 863 los dos hermanos fueron invitados a predicar el cristianismo en Moravia, se preocuparon por traducir la Sagrada Escritura y los textos litúrgicos en lengua eslava, y con este fin inventaron un alfabeto para dicha lengua (el «glagolítico»), y más tarde, especialmente por obra ya de sus discípulos, una forma de escritura (la «cirílica»), todavía usada por los búlgaros, rusos, ucranianos y serbios.

Por haber realizado esta labor de eslavización del evangelio, los dos hermanos tuvieron que enfrentarse a la oposición de un gran número de bizantinos, partidarios de la lengua griega, y también de muchos occidentales, defensores del latín. No obstante, después de haber conseguido la aprobación de Bizancio, obtuvieron también la de Roma. Metodio llegó a esta ciudad hacia el 867, y fue nombrado arzobispo y legado pontificio. De este modo pudo volver con mayor autoridad a su tierra de misión (desgraciadamente solo, porque Constantino se hizo monje, adoptando el nombre de Cirilo, y murió en Roma en el año 869). La aprobación dada por el papa Adriano II (867-872) tuvo sin embargo que ser confirmada por Juan VIII (872-882), que en el 880 escribió: «No se opone ciertamente a la fe ni a la doctrina cantar la misa o leer el santo evangelio o los otros textos divinos del Nuevo y del Antiguo Testamento bien traducidos e interpretados, ni cantar la liturgia de las horas en lengua eslava, porque el que hizo las tres lenguas principales –el hebreo, el griego y el latín– creó también, para su gloria y alabanza, todas las

demás».

La muerte de Metodio, acaecida en Velehrad (Moravia) en el año 884, limitó, pero no impidió, la continuación de aquella obra, que se convirtió en el comienzo de la formación de la cultura cristiana eslava. Estos pueblos, desde el punto de vista político, pudieron conservar su identidad e independencia nacionales, escogiendo entre la ortodoxia latina o bizantina, y desde el punto de vista ideológico aceptaron el cristianismo con mayor facilidad que los pueblos germanos, ya que, con su autonomía garantizada, la conversión les abría las riquezas de las civilizaciones carolingia y otónica, por una parte, y bizantina por otra.

Por lo demás, el paganismo eslavo, basado en esta época sobre todo en el culto a la pareja divina tutelar del clan *(Rod* y *Rozanica),* se hallaba ya muy lejos del culto a la tríada originaria indoeuropea, y se mantenía en buena medida como una manera de salvaguardar la identidad del grupo social. Cuando este objetivo pareció más asequible por medio del cristianismo, el final, o al menos la transformación de la religiosidad pagana, fue inevitable, como demostró la efímera restauración de los cultos paganos que hizo Vladimir de Kíev el año 980, de nuevo suprimidos apenas ocho años después, cuando el mismo Vladimir se hizo bautizar.

4. La Iglesia de los cinco patriarcados

Las transformaciones que se habían operado en las dos partes del viejo Imperio romano, y las consecuencias religiosas de las mismas, repercutieron naturalmente en todos los niveles de la vida eclesial y de la existencia cotidiana de los fieles.

En la parte occidental se fue produciendo gradualmente, pero de manera progresiva e imparable, el paso esencial del orden social romano al orden germánico, es decir, de lo público a lo privado, de la burocracia al feudalismo, de la autoridad y el poder como funciones públicas al poder entendido como patrimonio personal.

En la parte oriental, bajo dominio bizantino o al menos libre del dominio musulmán, se acentuó la tendencia contraria, es decir, se hicieron cada vez más marcadas las características del Bajo Imperio romano, hasta llegar al burocratismo más exagerado, hasta el cesaropapismo más rígido y riguroso.

En la parte oriental ocupada por las invasiones islámicas, las comunidades cristianas más débiles, es decir, las que carecían de

una sólida base étnica o nacional, y de una cultura propia (sobre todo una traducción de la Biblia en lengua vulgar), fueron desapareciendo más o menos lentamente; las más fuertes y conscientes lograron sobrevivir, toleradas por los musulmanes, aunque marginadas y sometidas al impuesto especial reservado a los *dhimmi* (judíos, cristianos y parsis).

La feudalización de las Iglesias occidentales se produjo naturalmente desde el momento en que los bárbaros empezaron a convertirse al catolicismo. La población arriana estuvo siempre constituida por una pequeña minoría. Como dice Hertling, «un censo por confesiones en la esfera de influencia de la Iglesia latina hacia el año 500 hubiera arrojado apenas unas centenas, o quizá decenas, de millares de arrianos, entre quizá cinco o seis millones de católicos. Luego, en el curso del siglo VI el arrianismo desaparece casi por completo, en todo caso antes que los postreros restos de paganismo. En el siglo VII Europa occidental puede en la práctica considerarse católica»[1].

Fueron sobre todo los francos los primeros que se convirtieron directamente del paganismo al catolicismo, y los primeros también que realizaron esa fusión entre los intereses estatales y los intereses eclesiásticos que dio lugar a lo que se ha llamado las «iglesias particulares» o «privadas», fenómeno que se extendió muy pronto, no sólo a toda la cristiandad europea occidental, sino también a la oriental-eslava.

Se convirtieron en «iglesias privadas», es decir, en beneficios y feudos, en parroquias y diócesis, en obispados y arzobispados, pero también en abadías, con sus territorios más o menos grandes. Hasta el mismo papado, a merced de reyes y emperadores, y de las mismas familias nobles de Roma, acabó convirtiéndose en una «iglesia privada».

En este marco de las concesiones feudales es donde hay que situar también la constitución del «Estado pontificio». En abril del 754, en Quierzy (Francia), el papa Esteban II y el rey franco Pipino firmaron un acuerdo *(promissio carisiaca)* por el que el rey era reconocido como «patricio de los romanos», y al Papa se le prometía la «restitución» de los territorios imperiales ocupados en Italia por los lombardos del rey Astolfo. Los territorios, conquistados por Pipino, fueron efectivamente entregados al Papa, pero en ellos el «patricio de los romanos» se consideró como en su casa y se constituyó en garante del orden público, y más aún cuando el

descendiente de Pipino, Carlomagno, también él «patricio de los romanos», fue coronado emperador de Occidente el día de Navidad del año 800 por el papa León III, en medio de las aclamaciones de francos y romanos. Se trataba de una dinámica de concesiones mutuas, necesaria dado el vacío de poder imperial que se había producido en Occidente (legalidad sustancial) y justificada por la impresión general de que el Papa tenía la autoridad moral suficiente para hacerlo (legalidad formal, corroborada por la aparición, quizá por estos años, del documento conocido como la «Donación de Constantino»).

A través de este intercambio de favores típicamente feudales, el Papa y el emperador se convirtieron en la práctica en vasallo el uno del otro, con el fin de garantizar, mediante esta colaboración, la defensa y la promoción de la «cristiandad». Algo más de un siglo después del 754, el 877, también en Quierzy, el emperador Carlos el Calvo reconoció el carácter hereditario, es decir, la plena soberanía, de las otras grandes estructuras feudales. En 1037 se reconocería finalmente el carácter hereditario de los feudos menores, con lo que se completó el proceso de feudalización de la sociedad occidental, al menos teóricamente.

Sin embargo, sobre todo por parte de la Iglesia, ya se había iniciado la reacción. Empezó a surgir a comienzos del siglo X, en los ambientes monásticos renovados por el movimiento de Cluny, planteándose como una lucha por la «liberación de la Iglesia» de los vínculos feudales y de los abusos que conllevaban. Fue naturalmente una reacción semejante pero de signo contrario, y en sus promotores más extremos llegó a concebir a los emperadores, los soberanos, los príncipes y todas las instituciones sociales como «funciones» (o incluso «propiedades») de la Iglesia. Fue la lucha en contra, o a favor, de las investiduras, que tuvo lugar al iniciarse el segundo milenio.

En la parte oriental, es decir, en el Imperio bizantino, la tendencia dominante fue el cesaropapismo, practicado ya durante el Bajo Imperio, pero que se consolidó sobre todo bajo el emperador Justiniano I, llegando a transformar casi por completo la fisonomía del Estado en el período que va de Heraclio a Basilio II (641-1025). Esto supuso la militarización del Imperio y, en cierto modo, hasta de la misma Iglesia, dando lugar a situaciones particularmente ásperas durante las luchas iconoclastas.

Los caminos recorridos por el cristianismo durante la segunda

parte de su primer milenio aparecen pues, bajo muchos aspectos, diversos, y a veces francamente divergentes. No obstante, a pesar de las herejías y los cismas, se observa una unidad de fondo. Hay encuentros y desencuentros, pero, en el fondo, todos se reconocen como cristianos.

El fenómeno conciliar es naturalmente el lugar privilegiado en el que se manifiestan las posibilidades y las dificultades, los éxitos y los fracasos de la comunión eclesial.

En realidad, las decisiones teológicas más importantes ya se habían tomado en el período anterior, en los cuatro primeros concilios ecuménicos: el de Nicea (325), en el que se había condenado el arrianismo; el primero de Constantinopla (381), en el que se había condenado el macedonianismo; el de Éfeso (431), en el que se había condenado el nestorianismo, y el de Calcedonia (451), en el que se había condenado el monofisismo eutiquiano. Al mismo tiempo en Occidente, en concilios de ámbito regional, pero de importancia dogmática no secundaria, se había condenado el donatismo (en el concilio de Arles del 314 y en el de Cartago del 411) y el pelagianismo (en el concilio de Milevi del 416).

En el período del 450 al 950, las reuniones conciliares se celebraron sobre todo para confirmar las definiciones ya promulgadas y por motivos de política eclesiástica. Así fue como el segundo concilio de Constantinopla (553) volvió a condenar el nestorianismo, sobre todo porque le convenía al emperador Justiniano I (que veía cómo el nestorianismo se difundía fuera del Imperio, mientras que el monofisismo, herejía opuesta, se difundía dentro de casa, y el emperador intentaba atraer a sus partidarios). Así fue también como en el III concilio de Constantinopla (680-681) y en el II de Nicea (787) se volvieron a condenar dos aspectos distintos del monofisismo (las doctrinas monotelitas en Constantinopla, y las iconoclastas en Nicea), porque, abandonado a su suerte el nestorianismo, los emperadores bizantinos estaban obsesionados por el peligro monofisita, llegando incluso, no pocas veces, a pronunciamientos doctrinales incompatibles con la recta doctrina de la encarnación. En Occidente, hubo que renovar la condena de la herejía pelagiana (bajo la forma del semipelagianismo) en Orange el año 529, y en el 848 en Maguncia hubo que reiterar la condena de la doctrina conocida como predestinacionismo (una especie de agustinismo antipelagiano extremado), ya denunciada en el 529.

Todas estas decisiones, de gran trascendencia histórica para la fe cristiana y para una sociedad inspirada en el cristianismo, fueron resultado de las deliberaciones de los representantes jerárquicos de la Iglesia, ayudados por gran cantidad de teólogos, clérigos y laicos, y frecuentemente con el apoyo de grandes estratos del mismo pueblo cristiano.

Naturalmente, también en este sector de la vida eclesial tuvieron profunda resonancia las transformaciones geopolíticas descritas. En Occidente, las invasiones y la formación de los Estados bárbaros cristianos provocaron la relajación de la unidad de toda esta área en torno al obispo de Roma (a pesar de que en los cuatro primeros concilios ecuménicos, así como en los posteriores, Occidente estuvo siempre representado oficialmente sólo por los legados pontificios), y este fenómeno se hizo particularmente evidente en el ámbito del Imperio carolingio. Así, en el 792, en Ratisbona, un sínodo condenó por su cuenta la herejía del adopcionismo; en el 794, en Frankfurt, se reiteró esta condena y se rechazaron además las decisiones del II concilio de Nicea (787), partiendo de una falsa interpretación del mismo; por último, y a pesar de la resistencia y las reservas del papa León III, se aprobó en Aquisgrán en el año 809 la introducción del *filioque* en el símbolo de fe nicenoconstantinopolitano.

En Oriente, la disgregación de la unidad conciliar estuvo determinada no sólo por las frecuentes intromisiones del emperador, sino también, y sobre todo, por el éxito de los cismas nestoriano y monofisita, así como por las conquistas islámicas, que acabaron por desgajar del resto de la cristiandad los patriarcados de Antioquía, Jerusalén y Alejandría.

La institución patriarcal había sido establecida por primera vez en Calcedonia (451), siguiendo un orden jerárquico que colocaba en primer lugar la antigua Roma, en segundo lugar Constantinopla, la «nueva Roma», y tras ellas, Alejandría, Antioquía y Jerusalén. Según este criterio, el obispo de Roma era reconocido como primado honorífico de toda la Iglesia, pero como patriarca efectivo únicamente de la parte occidental. Y, desde entonces, esta ha sido la doctrina referente a la jerarquía eclesiástica de los cristianos de Oriente.

Ahora bien, precisamente en relación con la institución patriarcal se plantea el problema de los concilios y de su carácter ecuménico. Hasta el II concilio de Nicea, exactamente hasta el 6 de octubre del 787, no se afrontó este tema, y fue para negar el carácter ecuménico

del concilio celebrado en el palacio imperial de Hiereia, en Constantinopla, más de treinta años antes, el 754. Y todos estuvieron de acuerdo en que un concilio debe considerarse «ecuménico» sólo cuando en la asamblea de los obispos «participa» de alguna manera, en primer lugar, el obispo de Roma, y con él, «concordes», los patriarcas de Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén.

Basándose en estos criterios, se discute la existencia de un octavo concilio «ecuménico» antes del segundo milenio. En la cuestión está implicado el problema de Focio, que en el 858 fue elegido patriarca de Constantinopla de manera irregular, y más tarde destituido. Un concilio celebrado en esta ciudad en el 869-870 condenó a Focio, y, desde los siglos XI-XII, este concilio fue considerado ecuménico en Occidente. Pero Focio fue restituido como patriarca, y celebró también él un concilio en Constantinopla, en el 879-880, en presencia de los delegados del papa. Y en Oriente, desde entonces, este concilio es considerado ecuménico, y el de 869-870 no.

Considerado, con razón o sin ella, patriarca de Occidente, sobre todo por los orientales (este título no apareció en Occidente hasta el siglo VII, y en el *Anuario pontificio* se usa desde 1863), el Papa, el obispo de la antigua Roma, sólo pudo ejercer el ministerio supremo de la unidad, que le es propio, de manera esporádica, tanto en Oriente como en Occidente. Sin embargo las ocasiones no faltaron, ni tampoco los reconocimientos, bien por parte de los concilios, bien por parte de los patriarcas, obispos y otras personalidades eclesiásticas, bien por parte de los emperadores, reyes y personajes importantes de la vida civil y cultural. Esto ocurrió especialmente al terminar los dos cismas principales que se produjeron entre las dos partes del mundo cristiano en esta época: después del cisma «acaciano» (484-519), provocado por las polémicas en torno al monofisismo, que concluyó con la aceptación de la «fórmula de unión» propuesta por el papa Hormisdas (514-523), y después del cisma de Focio, ocurrido entre los años 863 y 867, y resuelto con la primera destitución del mismo y el restablecimiento de las relaciones (la existencia de un segundo cisma de Focio durante su segundo patriarcado, entre el 877 y el 886, carece históricamente de fundamento). Pero no faltaron momentos de tensión y división durante las polémicas en torno al monotelismo (640-681) y a lo largo de las luchas iconoclastas (726-787 y 815-843).

De entre los papas que se sucedieron entre el 450 y el 950

aproximadamente, habría que destacar al menos los que contribuyeron, por una parte, a promover la unidad de la Iglesia en su conjunto, siendo fieles a sus responsabilidades primaciales, y por otra a los que contribuyeron al renacimiento del cristianismo occidental, particularmente confiado a sus cuidados pastorales. En el primer sentido destacaron sobre todo Gelasio I (492-496), Gregorio I (590-604), Nicolás I (858-867) y Juan VIII (872-882); en el segundo, Gregorio II (715-731), Gregorio III (731-741), Zacarías (741-752) y Esteban II (752-757), los cuatro papas que sentaron las bases para el restablecimiento del Imperio romano de Occidente llevado a cabo por León III (795-816), que fue quien coronó a Carlomagno, y también León IV (847-855), que organizó la defensa contra las incursiones de los sarracenos. No es necesario que nos detengamos en la leyenda de la «papisa Juana», que habría sucedido a León IV: es claro que este personaje, fruto del gran poder que tuvieron temporalmente sobre el papado ciertas familias romanas, nunca existió.

5. La vida cotidiana de los cristianos en los «siglos oscuros»

Los hombres que vivían durante la Primera Edad media (450-950 ca.) en las regiones de Europa, África o Asia a las que había llegado el cristianismo, podían pertenecer a una familia cristiana desde hacía varias generaciones si pertenecían al mundo romano occidental o al mundo romano oriental (bizantino, nestoriano, monofisita, etc.), o bien, si pertenecían al mundo «bárbaro» (germánico, vikingo-varego, eslavo, turco-mongol, etc.), podían ser recién convertidos del arrianismo al catolicismo o a cualquier otra confesión.

En cualquier caso, para ingresar en la comunidad cristiana, era preciso recibir antes una catequesis –que podía ser muy breve–, el sacramento del bautismo y, más tarde, los otros sacramentos, especialmente la eucaristía. La vida del cristiano medieval estaba, pues, marcada por la liturgia, vivida en la mayoría de los casos dentro de ese ámbito básico que era ya por entonces la parroquia.

La institución parroquial aparece como una realidad autónoma, aunque inserta en la diócesis, a mediados del siglo IV, no sólo en las grandes ciudades (donde ya había aparecido el siglo anterior), sino también en el ambiente rural. En el 398 se promulgan leyes imperiales relacionadas con la vida parroquial, ordenando que se

establezcan en los pequeños pueblos rurales, a juicio del obispo de la ciudad, un número determinado de clérigos elegidos de entre los fieles del lugar. Pero ya antes, en los sínodos de Elvira y Arles, a comienzos del siglo IV, se habla de sacerdotes e incluso de diáconos a los que se encomienda, al menos ocasionalmente, el cuidado pastoral de determinadas zonas o lugares de culto. En Oriente se avanza en el mismo sentido, porque los sínodos de Laodicea y de Sárdica, a mediados del siglo IV, limitan o prohíben la ordenación de nuevos *chôrepiscopoi* (obispos rurales), recomendando en cambio la institución de *periodeutai,* es decir, de sacerdotes «visitadores».

De este modo, la constelación de parroquias regidas por obispos que existía al principio se fue transformando a lo largo de los siglos; por una parte, la Iglesia se acercó más a la gente del lugar, pero, por otra, fue perdiendo espontaneidad debido al influjo preponderante de dos factores: la territorialidad y la feudalización.

Los distritos eclesiásticos, ligados al territorio, fueron perdiendo cada vez más su carácter parroquial, en el sentido originario del término, en el sentido de «peregrinación», de provisionalidad y precariedad. Las exigencias de la evangelización llevaron a enraizarse en los ambientes locales.

La consecuencia de esta tendencia, ya presente en la sociedad romana tardía, pero acentuada con la llegada de los pueblos germánicos, fue la formación de las «iglesias particulares» o «privadas», a las que ya nos hemos referido. Fue precisamente la feudalización paulatina de la Iglesia, que fue creando una verdadera maraña de relaciones jerárquicas entre las estructuras y los miembros del clero, y entre estos y los laicos.

Los clérigos se convirtieron así en súbditos exclusivamente del obispo que los había ordenado (por el canon 12 del sínodo de Toledo del año 400), y los fieles se convirtieron casi en vasallos del párroco, en virtud del llamado *bannus parochialis,* paralelamente a la difusión del «señorío de banno» *(banno* es una palabra germánica que indica el poder de coerción y castigo).

De este modo, a pesar de los esfuerzos de los obispos, los sínodos y los papas (baste recordar a Gelasio I) por mantener la vida eclesiástica dentro del ámbito del derecho público romano, la privatización se fue imponiendo cada vez más. Las reformas de la época carolingia, a pesar de que restablecieron el «presbiterio» parroquial fomentando la vida canónica común (y en este sentido fueron importantes las iniciativas de Crodegango, obispo de Metz,

desde el 760), no llegaron a tocar la raíz del problema. Habrá que esperar a la intervención del papa Gregorio VII, que con su programa de la *libertas ecclesiae* restituyó, al menos en teoría, aunque muchas veces también en la práctica, el primado del «oficio» sobre el «beneficio», la primacía de la labor eclesiástica entendida como «servicio» frente a los beneficios materiales.

La actividad litúrgica en la que cotidianamente participaban clérigos y laicos era básicamente igual en todos sitios, pero se va haciendo cada vez mayor la variedad de formas y fórmulas, que precisamente en este período histórico se van configurando de manera más o menos definitiva, tanto en Occidente como en Oriente.

La liturgia cristiana del mundo occidental, superada la primitiva fase de improvisación, se fue fijando en varios ritos a través de una evolución bastante compleja. El primero fue el rito romano, elaborado a través de distintas etapas, marcadas tradicionalmente por las iniciativas de León I, Gelasio I y, sobre todo, Gregorio I. Existían además el rito galicano en las Galias, el rito celta en las islas británicas, el rito español (mozárabe o toledano) en la península Ibérica, el rito ambrosiano en el área geográfica dominada por Milán, o el rito aquileyense en la zona eclesiástica del Véneto, la Retia, el Nórico, la Panonia y la Savia, por recordar sólo los principales.

En el mundo cristiano oriental, las distintas liturgias nacieron y se desarrollaron más o menos antes del año 1000, en estrecha dependencia de los grandes patriarcados. En el de Constantinopla, a la liturgia de san Basilio que ya existía se añadió, desplazando progresivamente a la anterior, la de san Juan Crisóstomo. En el patriarcado de Antioquía se impuso desde el siglo IV la liturgia siro-occidental, atribuida a Santiago, y en esta y en la bizantina se inspiró la liturgia armenia de san Atanasio; más tarde, en los siglos VIII-IX, se originaron también en Antioquía la liturgia de los maronitas del Líbano y la malankar de la India. El «catolicado» de Persia estableció la liturgia siríaca occidental de los santos Addai y Mari, de la que se derivó la liturgia de los malabares indios. El patriarcado de Alejandría creó la liturgia de san Marcos, en los siglos V-VI las liturgias coptas de san Cirilo, san Basilio y san Gregorio Nacianceno, y a partir del siglo VIII la liturgia etíope de los doce apóstoles. Por último, la liturgia de Jerusalén (descrita por Egeria) influyó de diversas maneras en todos los ritos.

La época carolingia contribuyó a la unificación también en el campo litúrgico. Era esta una exigencia muy hondamente sentida, porque, como dice Cattaneo, «la liturgia era entonces, entre otras cosas, la expresión más viva de la unidad civil, ya que el culto iniciaba y clausuraba todo acto civil importante. Y era además una escuela de vida, una escuela abierta a todos y a la que todos asistían»[2]. Y así fue como en torno a la liturgia romana, transformada por elementos galicanos, se realizó la unidad litúrgica, a través de una larga gestación que duró desde el siglo VII hasta el XI.

Por desgracia, la unificación se produjo también siguiendo la inspiración eminentemente pragmática de los pueblos germánicos y del feudalismo, que dominó la sociedad y la Iglesia, sobre todo en los siglos VIII y IX. Así, la liturgia, además de su finalidad general (la adoración del Padre y la participación en la vida de Cristo y de la Iglesia a través del Espíritu), asume también una serie de finalidades particulares de carácter predominantemente utilitario, y se transforma en una especie de intercambio entre clérigos y laicos: los clérigos por un lado y los laicos por otro. Se produce por tanto un proceso de clericalización de la liturgia, quedando reducidos los laicos a la condición de «usuarios», que tienen acceso a los servicios litúrgicos mediante el ofrecimiento de dinero o dones en especie, y la mera asistencia. De aquí arranca también un proceso de «materialización» de las palabras y los gestos, sobre la base del ceremonial feudal, confiriendo una mayor espectacularidad al rito.

Estos condicionamientos a los que se ve sometida la liturgia provocan varios tipos de desviaciones de la piedad popular, ciertas formas de retorno a las supersticiones paganas, por lo demás nunca enteramente suprimidas. En muchos casos, los mismos clérigos participan en ellas. Como dice P. Riché, entre los siglos VI y XI «el sacerdote se pone sin dificultad al nivel de sus fieles, cuya supersticiosa credulidad y forma de vida comparte con frecuencia. Y la Iglesia se ve obligada a aceptar esta situación. Se puede decir incluso que, a medida que se va extendiendo la cristiandad, se va haciendo más tolerante»[3]. Y no se corrigió la situación a pesar de las frecuentes denuncias, tal como se desprende de los sermones y escritos de Cesáreo de Arles, Gregorio I, Martín de Braga, Raterio de Verona, Reginón de Prüm, Burcardo de Worms y tantos otros.

No obstante, la labor de evangelización y civilización llevada a cabo por la Iglesia, tanto en Occidente como en Oriente, fue

impresionante y obtuvo resultados nada desdeñables. Los distintos «renacimientos» que fueron sucediéndose en Occidente incluso durante los siglos «oscuros» (el ostrogodo de Teodorico, el visigodo, el irlandés-anglosajón, el carolingio), el reflorecimiento constante de la cultura en el mundo bizantino, la alfabetización masiva llevada a cabo por los misioneros de un extremo al otro de la cristiandad (desde Irlanda hasta China y la India, desde Escandinavia hasta Etiopía), todo esto son anticipaciones del renacimiento general del mundo cristiano al iniciarse el segundo milenio.

El monacato, tanto en su forma occidental –especialmente benedictina–, como en su forma oriental –especialmente basiliana–, fue durante el período del 450 al 950 el modelo para la reconstrucción civil y religiosa de la sociedad, en su sentido más elevado. El compromiso monástico de la oración, el trabajo, el estudio, y más tarde también de la actividad misionera y la pastoral, contribuyó de manera decisiva a realizar las transformaciones que hemos descrito.

La institución de la caballería, que en el siglo IX empieza a adquirir las características que la harán famosa, será una mezcla singular de espíritu feudal, cristianismo y espiritualidad monástica. Fue ideal (no siempre efectivo) de promoción al mismo tiempo social y religiosa. Un ejemplo típico sería Geraldo de Aurillac (855-905), laico, casado, caballero y conde, profundamente impregnado de espiritualidad litúrgica y monástica.

A mediados del siglo IX, en definitiva, la Iglesia ha llevado a cabo una importante experiencia histórica. La sociedad misma es testigo de ello. De hecho, el tiempo empieza a denominarse «cristiano». La era cristiana, establecida en el año 532 por Dionisio el Exiguo en Roma –que la hizo empezar el 25 de diciembre del 753 de la fundación de la ciudad–, adoptada ya desde el siglo VII por los cronistas e historiadores, empezó a entrar en el uso oficial, primero por parte de los emperadores –el año 840–, luego por parte de los papas –el 878–, y desde los años 968-970 se usó sistemáticamente. Más que los legendarios «terrores del año mil», este fue el síntoma de que la historia del cristianismo estaba pasando de una época a otra.

Notas al capítulo

[1] L. HERTLING, *Historia de la Iglesia,* Herder, Barcelona 1993[12], 136.

[2] E. CATTANEO, *Il culto cristiano in occidente. Note storiche,* Edizioni Liturgiche, Roma 1984, 170; cf también M. METZGER, *Storia della liturgia. Le grandi tappe,* San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 151-161.

[3] P. RICHÉ, *VI-IX secolo. La pastorale popolare in occidente,* en AA.VV., *Storia vissuta del popolo cristiano,* Sei, Turín 1985, 244.

4. La nueva alfabetización religiosa

La unidad efectiva del mundo es un fenómeno relativamente reciente, ya que no empezó a manifestarse hasta mediados del siglo XIX, cuando se forzó la penetración en todos los continentes de la «modernidad», con todos sus aspectos positivos y negativos. Sin embargo, cierta unidad, al menos esporádica y virtual, siempre ha existido, sobre todo en las relaciones entre los tres continentes clásicos del mundo antiguo: Europa, África y Asia. El cristianismo, durante casi un milenio y medio, ha estado operando en esta área geográfica y cultural.

En el período que va del 450 al 950 d.C., mientras Europa occidental vive su «Primera Edad media», también las otras partes del mundo conocido pasan por una experiencia más o menos similar: un paréntesis en la civilización, una fase de iniciación de nuevas realidades, una época de crisis y renacimientos. La expresión «Edad media», acuñada fundamentalmente para el mundo europeo occidental, se puede aplicar también, con las debidas adaptaciones y con las reservas oportunas, al Imperio bizantino, al mundo islámico y a las civilizaciones del Extremo Oriente.

Concretamente, las características culturales de la «Primera Edad media» cristiana, tanto en el terreno literario como en el de las artes plásticas, no parecen enteramente extrañas al resto del mundo. Así, tanto en Oriente como en Occidente, entre el 450 y el 950, se observa una amplia difusión de la mentalidad simbólica, merced sobre todo al budismo y al neoplatonismo, pero también al taoísmo y al neovedismo. Se produce de este modo una especie de nueva alfabetización religiosa en todos los niveles de la sociedad, desde las clases culturalmente más elevadas hasta las masas.

1. La herencia antigua y su transmisión

La penetración de los bárbaros en el Imperio romano significó sin duda, entre otras muchas cosas, el lento deterioro de la cultura de las masas y, con el tiempo, también de la cultura de las clases dirigentes. Analfabetos casi en su totalidad, los bárbaros provocaron, muchas veces sin pretenderlo, la decadencia, y en ocasiones la completa desaparición, del alto grado de alfabetización

existente en las distintas regiones del Imperio.

En el mundo grecorromano, heredero de antiguas tradiciones transmitidas oralmente, se conocía y se usaba la escritura desde hacía por lo menos mil años. A comienzos del siglo V después de Cristo, en todas las ciudades, pequeñas y grandes, del Imperio se daba el fenómeno de los «grafitos» o inscripciones, que constituían el medio de comunicación social más eficaz. Y entre las clases de la aristocracia y de la burguesía, alta y baja, era igualmente común el uso del papiro y del pergamino, bien en forma de rollos bien en cuadernos, y de las tablillas untadas de cera, usadas para tomar apuntes de cualquier tipo.

Eran numerosos por eso los archivos públicos y privados, y menos numerosas, aunque frecuentes y sustanciosas, las bibliotecas, si bien la producción y circulación de libros no podía considerarse un fenómeno masivo.

La conservación de todos estos textos hasta nuestros días se ha visto condicionada evidentemente por la calidad de los materiales. Se conservan decenas de miles de inscripciones griegas y latinas hechas sobre metal o piedra, se conservan incluso (en los muros de Pompeya por ejemplo) no pocos «grafitos»; en cambio, los documentos en papiro o pergamino que han llegado hasta nosotros son relativamente escasos.

Este destino, naturalmente, ha sido común para todos los escritores, tanto paganos como judíos o cristianos. Muchas obras se han perdido, de otros autores se conoce poco más que el nombre y, sin duda, algunos permanecerán ignorados para siempre.

Desde el siglo IV d.C., es decir, desde el comienzo del Imperio romano cristiano, hay que añadir desgraciadamente a todo esto la discriminación ideológica: las obras de autores paganos consideradas peligrosas para la nueva fe, o las obras de autores considerados heréticos, fueron con frecuencia apartadas de la circulación y destruidas. A pesar de lo cual, si a lo largo de la Primera Edad media, tanto en Occidente como en el Oriente bizantino, se salvó gran parte de la herencia literaria grecorromana y logró salir indemne del aluvión de las invasiones y del analfabetismo, fue gracias a los cristianos, y en particular a los monjes.

A la separación cada vez mayor de las dos mitades del antiguo Imperio vino a contribuir un nuevo motivo: la desaparición progresiva del bilingüismo greco-latino, es decir, la ignorancia cada

vez mayor del griego en Occidente y del latín en Oriente. No faltaron nunca, sin embargo, ambientes y personajes que actuaron como mediadores culturales entre ambas partes de la cristiandad; además, las traducciones se hicieron cada vez más frecuentes, y a las del latín y griego se añadieron pronto las del hebreo y árabe.

En Occidente, entre el 500 y el 800, la literatura griega conocida era básicamente la que se había traducido al latín al final de la época de Justiniano; a lo largo del siglo IX se añadieron nuevas e importantes traducciones.

2. Las escrituras sagradas y la cultura del pueblo

Es un hecho probado que la literatura, alta y baja, culta y vulgar, nace sobre todo por inspiración religiosa, muy especialmente cuando en la base de esta inspiración se encuentra una revelación escrita. Es un fenómeno que se repite en las religiones más importantes: en el hinduismo y budismo, en el confucionismo y taoísmo, en el judaísmo y cristianismo, en el zoroastrismo e islamismo.

Siguiendo un orden cronológico aproximado, se puede afirmar que antes del 450 d.C. aparecen las escrituras sagradas del vedismo-brahmanismo y del hinduismo propiamente dicho, las del budismo, el confucionismo, el taoísmo, el zoroastrismo, el judaísmo, el cristianismo y el maniqueísmo. Entre el 450 y el 950 d.C., en cambio, además de la aceptación canónica definitiva de las escrituras ya existentes, tuvo lugar la formación de las del budismo chino y japonés, las del sintoísmo y las del islam. Dado que después del 950 sólo han aparecido las escrituras tibetanas (tradicionales y budistas), las del sijismo y, mucho más tarde, las de los mormones, se puede afirmar que el período de mayor intensidad de producción de escrituras sagradas es aproximadamente el comprendido entre el 1000 a.C. y el 1000 d.C. La revelación cristiana, con sus antecedentes y sus posteriores desarrollos literarios, vendría a situarse justo en medio de este período.

Ahora bien, las revelaciones escritas, en el ámbito de cada una de estas religiones y entre los pueblos que las acogieron, provocaron a gran escala un fenómeno de re-alfabetización, donde esta se había ido perdiendo, o de alfabetización primaria y radical, donde nunca antes había existido.

El cristianismo, por ejemplo, trasvasado del arameo original al

griego y al latín, influyó poderosamente en la difusión y mantenimiento de ambas lenguas, así como en la difusión de sus alfabetos. Por otra parte, donde el griego y el latín parecieron inadecuados, se dotó a las lenguas ya existentes, pero aún sin expresión escrita, de alfabetos nuevos adaptados a ellas. Es lo que ocurrió desde los siglos IV-V con las lenguas de los armenios, georgianos y albaneses del Cáucaso, y a partir del siglo IX con la lengua de los eslavos, que se vertió, sobre todo con fines bíblicos y litúrgicos, en dos sistemas diferentes de escritura, el glagolítico y el cirílico, que estuvieron conviviendo durante cierto tiempo en la primitiva literatura eslava.

Es verdad que la invención del alfabeto no significaba siempre, de manera automática, su difusión y empleo masivo. Durante mucho tiempo, en buen número de casos, su utilización estuvo reservada al clero. Pero, en cualquier caso, fue un paso importante hacia el nacimiento de las nuevas literaturas y de las nuevas culturas nacionales.

Así pues, a finales precisamente de la Primera Edad media, de la crisálida del griego y latín eclesiásticos, o del ámbito de las lenguas «bárbaras» (celta, anglosajona, germánica, neolatina, eslava, etc.) o «vulgares», empezaron a salir los primeros textos escritos, los primeros testimonios literarios propiamente dichos. Las estructuras religiosas y eclesiásticas no sólo proporcionan en todos los casos la inspiración espiritual, las motivaciones y temas de fondo, sino también los mismos instrumentos materiales y, en primer lugar, la lengua y la escritura.

3. El espíritu «místico» en el mundo no cristiano entre el 450 y el 950 d.C.

Aunque de manera distinta y siguiendo ritmos diferentes, se puede hablar, como ya hemos dicho, en casi todo el mundo, de un «medievo», es decir, de un período de precariedad y transformaciones políticas y culturales, entre los siglos V y X d.C. En relación con esta situación está el éxito creciente que tienen en esta época las tendencias espirituales de fondo místico: en el mundo occidental y del Oriente Medio (cristiano, judío, persa, islámico) es el momento del neoplatonismo; en el mundo del Extremo Oriente (indio, chino, coreano, japonés) es la hora de corrientes como el saktismo, el tantrismo, el budismo y el taoísmo. El motivo común

de todas estas tendencias, incluso de aquellas en las que domina la renuncia ascética, es el esfuerzo por conseguir la unión con la naturaleza y la divinidad.

Japón se expresa no sólo en las primeras escrituras sagradas del sintoísmo (el *Kojiki,* del 712, y el *Nihongi,* del 720), sino también en una rica producción poética, reunida en varias antologías. El poeta Ki-no Tsurayaki (868-945) será el primero en reflexionar teóricamente sobre toda esta producción, y como prosista será el primero en realizar una obra escrita en la lengua nacional.

En China, Tao Yüan-ming (370-427), considerado el poeta más grande del «medievo» de este país, está notablemente marcado por el espíritu taoísta. El triunfo del budismo y del neotaoísmo, por otra parte, conduce a fenómenos de simplificación literaria y de individualismo ideológico-místico, expresados con acierto en las obras de prosistas como Han Yü (773-819), o de poetas como Li Po (701-762).

En la India, además de las fábulas moralizantes del *Pancatantra* (hacia el 450), pronto difundidas también en Occidente, es la hora sobre todo del neovedismo del filósofo Sankara (788-820), defensor del no dualismo, del monismo, de la unión absoluta entre lo universal y lo individual.

En el budismo, por su parte, la tendencia «hinayana» va cediendo cada vez más terreno (en la India, China, Japón, etc.) a las distintas escuelas y sectas de la tendencia *mahayana,* que proponen el principio, no de la unión universal, sino del vacío absoluto, expresado a través de las distintas figuras de Buda, es decir los *Bodhisattvas.* Uno de los poemas más bellos inspirados por el budismo es precisamente *El descenso en la carrera del despertar (Bodhicaryavatara),* obra del indio Santideva, que vivió en torno a mediados del siglo VII.

El islamismo, que nace en este período y cuenta con su propia revelación en el Corán, y con su propia tradición en los *hadith,* no parece propenso al misticismo, ni en la poesía tradicional de las *casidas,* ni en la amorosa del *ghazal,* ni en la alegórica del nuevo estilo *al-badi,* desarrollado sobre todo por Abu Nuwas (756-814 ca.), y menos aún en la prosa posterior, en la que encontramos un pensador racionalista como Al-Razi (864-925). Y sin embargo, la gnosis de la corriente chiíta y la experiencia religiosa de los *sufíes* condicionaron desde el principio la espiritualidad y la teología islámicas, remitiéndose, de una manera u otra, al viejo

neoplatonismo, transmitido a la nueva generación por traductores paganos y cristianos (monofisitas y nestorianos).

Desde Al-Kindi (800-866) hasta Al-Farabi (870-950), la historia de la primera fase de la especulación islámica es la historia de la ardua labor de recuperación de Aristóteles en medio de una atmósfera general neoplatónica. De todos modos, la verdadera mística florece sobre todo en Persia, y tiene su representante más destacado en Al-Hallaj (858-922). Desde entonces el islamismo contará siempre en su seno, combatiendo entre sí y poniéndose temporalmente de acuerdo, con el espíritu racionalista *(falsafa),* la especulación jurídico-teórica *(kalam)* y el impulso místico del *sufismo,* en un renacer continuo.

En el mundo judío, palestino y mesopotámico se asiste a la transición de la época de la Mishná y el Talmud de los *amorreos* (200-500) a la de los *saborreos* (500-600) y los *geonim,* tanto palestinos como babilónicos (600-800 ca.), época a la que seguirá, en los siglos IX-X, una nueva diáspora, sobre todo hacia occidente.

Una vez finalizada la elaboración del Talmud, y después del posterior desarrollo de los relatos de tipo *midráshico,* tiene lugar el florecimiento poético propiamente dicho *(pujjut)*. Pero surge también con mucha fuerza la tendencia mística, y así, entre los siglos VI y VII, aparecen el *Libro de la creación (Sepher Jezirah)* y la *Medida de la estatura divina (Shiur Qoma),* que constituyen el origen de toda la literatura mística posterior.

Saadia ben Josef (862-942) e Isaac Israeli (855-956, que vivió por tanto más de cien años) son los pensadores más ilustres de este período, y los primeros filósofos judíos propiamente tales desde la época de Filón. Saadia comentó el ya citado *Libro de la creación,* y escribió uno de los textos fundamentales de la teología judía, *El libro de las creencias y de las convicciones* (933). Isaac es más explícitamente filósofo que Saadia, y fue bastante conocido también en Occidente, sobre todo por su *Libro de los elementos.* Saadia defendió no sólo la concordancia entre la fe y la razón, entre la Escritura y la tradición –cumpliendo así su deber como filósofo y rabino, sobre todo contra las negaciones de los caraítas, herederos de los antiguos saduceos–, sino que además defendió y promovió la mística vinculada al pensamiento talmúdico. Isaac Israeli, por su parte, profesó el neoplatonismo. Y desde entonces, al menos durante el período de los siglos X-XII, la filosofía neoplatónica se convirtió en el trasfondo cultural de la mayor parte de los

pensadores judíos, incluso de los no filósofos.

4. El espíritu «místico» en la Primera Edad media cristiana

Las tendencias culturales y literarias que se observan en las regiones del Extremo y Medio Oriente se encuentran también, sustancialmente iguales, en el mundo cristiano.

El Imperio bizantino, después del momento de esplendor vivido entre el reinado de Justiniano y el de Heraclio (527-641), atraviesa un período de decadencia que se prolonga hasta mediados del siglo IX, cuando se produce una recuperación, en la época de Focio y de los emperadores de la dinastía macedonia.

Ahora bien, entre el 450 y el 950, el pensamiento cristiano de Oriente pasa del neoplatonismo del Pseudo-Dionisio, que vivió entre los siglos V y VI, al enciclopedismo de Focio (820-891), pasando por los teólogos de la deificación, como Máximo el Confesor (580-662), los defensores de los iconos, como Teodoro Estudita (759-826), las poesías de Romano el Méloda (420-560), las de la poetisa Casia (830 ca.), la codificación de Justiniano (533-565), las obras de Constantino VII Porfirogéneta (emperador del 912 al 959) y la épica del *Digenis Akritas* (que apareció en la primera mitad del siglo X).

Aunque condicionadas por intereses eruditos o prácticos, por tentaciones racionalistas o expresiones de literatura popular, la inspiración neoplatónica y la tendencia teológico-mística se muestran también aquí constantes y predominantes.

El representante típico de estas tendencias del espíritu bizantino es precisamente el Pseudo-Dionisio Areopagita, autor anónimo oculto tras el nombre del personaje convertido por san Pablo en el areópago de Atenas (cf He 17,34). Sus obras principales (aparecidas entre el 480 y el 510) son muy cercanas, tanto cronológica como ideológicamente, a las del neoplatónico pagano Proclo (410-485), y lo que proponen es una iniciación orgánica al proceso de divinización del creyente. En la obra *Sobre los nombres divinos* introduce en el primer nivel del conocimiento teológico (a través de la afirmación y de la exaltación de los atributos divinos); en *Sobre la teología mística* introduce en el segundo nivel (a través de la negación purificadora y de la unión mística). En *Sobre la jerarquía eclesiástica* se indican los instrumentos de santificación terrena (fundamentalmente los sacramentos y los sacramentales). En *Sobre*

la jerarquía celestial finalmente se revelan los seres angélicos que conducen de la purificación a la iluminación y la perfección final.

Para el Oriente cristiano bizantino y las Iglesias vinculadas a él, la obra del Pseudo-Dionisio fue decisiva y fundamental en la constitución del marco ideológico; un poco lo que fueron las obras de san Agustín para las Iglesias de Occidente. Las otras Iglesias orientales presentan también en este período obras y autores que pueden considerarse «clásicos».

Entre los sirios occidentales, que desde la época del concilio de Calcedonia (451) profesan en su mayor parte el monofisismo, se imponen teólogos como Filoxeno de Mabbug († 523) y Santiago de Sarug († 521), historiadores como Juan de Éfeso (muerto después del 585), traductores del griego como Sergio de Reshaina (556 ca.) y Santiago de Edesa (640-708), auténticos mediadores culturales entre la antigua civilización griega, el cristianismo, el judaísmo y el islamismo.

Entre los sirios orientales, o persas, pasados al nestorianismo tras el concilio de Éfeso (431), destacan personalidades como Mar Aba (552 ca.) o Isoyabb III (657 ca).

Entre los armenios, pasados también al monofisismo, son importantes teólogos como Eznik de Kolp y Juan Mandakuni (ambos del siglo V), e historiadores como Moisés de Koren (siglo VI). La Iglesia georgiana, vinculada al principio a la armenia, se aparta de ella en el siglo VII, desarrollando una producción literaria nacional, especialmente de tipo histórico-hagiográfico (entre el 700 y el 900), centrada sin embargo sobre todo en los monasterios georgianos del monte Athos y de San Sabas, cerca de Jerusalén.

En el mundo cristiano egipcio, monofisita desde el primer momento, la literatura en lengua copta y en dialecto sahídico aparece vinculada de manera particular a los ambientes monásticos. No faltan sin embargo traducciones de relatos populares y sobre todo himnos en honor de la Virgen y los santos. Hacia el siglo X se desarrolla también, durante breve tiempo, una literatura cristiana en lengua copta boháirica. Pero muy pronto, tras la invasión islámica, los coptos empiezan a escribir sus obras en árabe. El patriarca de Alejandría Eutiques (877-940) escribe ya en árabe sus importantes *Anales.*

Por lo demás, la literatura cristiana en lengua árabe precedió a la islámica y discurrió luego paralelamente a esta. Entre los poetas árabes preislámicos, Adi ibn Zaid († 600 ca.) fue sin duda cristiano.

Más tarde lo son Al-Akhtal (640-710 ca.), Abu l-Atahiya († 825 ca.) y los traductores y filósofos Hunayn ibn Ishaq (803-873), Abu Bisher Matta ibn Yumis (que muere el 940) y Yahya ibn Adi (893-974). Del 750 aproximadamente se conserva una homilía cristiana en árabe, escrita por un palestino anónimo, en la que se expone a los musulmanes la fe en la Trinidad y en la encarnación basándose en la Biblia y en las obras de los Padres.

En ambiente musulmán escribieron, en griego o en árabe, teólogos de primer orden como Juan Damasceno (675-749), defensor del culto a los iconos, y Teodoro Abukara, discípulo suyo, considerado por algunos como una especie de precursor de san Anselmo de Aosta en lo que se refiere a la especulación cristológica.

En la Iglesia etíope sólo encontramos en este período algunas traducciones del griego, quizá también del copto, y unas cuantas inscripciones que pueden fecharse en torno al siglo X. Sin embargo, desde el 700 ca. los cristianos etíopes se encontraron aislados del resto del mundo cristiano, tanto de Oriente como de Occidente.

Pero entre los siglos IX y X, el fermento literario más importante se encuentra en las Iglesias orientales eslavas, en las que se lleva a cabo la alfabetización promovida por los santos Cirilo y Metodio. La Iglesia pionera será la Iglesia búlgara, que ya bajo el zar Simeón († 927) vive un prometedor florecimiento. En todos los casos, de lo que se trata antes del 950 es sobre todo de traducciones del griego en relación con la Biblia, la liturgia y la hagiografía.

A pesar de las invasiones que se van sucediendo a lo largo del período comprendido entre el 450 y 950, el Occidente cristiano logra no sólo llevar a cabo importantes reconstrucciones políticas, sino también promover renacimientos espirituales más o menos duraderos. En cada uno de ellos encontramos escritores y promotores de la cultura de cierto relieve.

Un primer renacimiento cultural se produce en Italia bajo el rey ostrogodo Teodorico (en el trono desde el 493 hasta el 526), interrumpido sin embargo en los últimos años por el enfrentamiento entre católicos y arrianos. Fueron importantes en este renacimiento las figuras de Boecio (480-524), Dionisio el Exiguo (activo entre el 500 y el 540) y Casiodoro (477-570). En Italia también aparece la figura, prácticamente aislada, del papa Gregorio I (540-604). En la Galia merovingia, a pesar de lo difícil y confuso de la situación, aparecen Cesáreo de Arles (470-543) y Gregorio de Tours (538-594). En la península Ibérica, tras la conversión de los

bárbaros al catolicismo, se produce un renacimiento cultural visigodo, representado sobre todo por Isidoro de Sevilla (560-636).

Lo que fueron Casiodoro en Italia, Gregorio de Tours en la Galia e Isidoro en España, lo fue Beda el Venerable (673-735) en la Inglaterra convertida al catolicismo y desde hacía poco vinculada a la Iglesia romana: con él se da también un primer renacimiento cultural latino-cristiano en tierra anglosajona. Este renacimiento permite la formación de intelectuales como Alcuino (735-804), que jugarán un papel importantísimo en el renacimiento más importante de todos, el carolingio (entre el 750 y el 850 ca.): Alcuino será en el terreno cultural lo que el misionero Bonifacio en el terreno eclesiástico y político con respecto a la génesis del imperio franco-germánico-itálico de Carlomagno.

El pensador más importante de la época, y el que cierra el período del 450 al 950, es Juan Escoto Eriúgena (810-870), que el año 858 traduce al latín, y transmite así a la cultura occidental, las obras griegas del Pseudo-Dionisio (cuatro tratados y diez cartas), enviadas el 827 por el emperador bizantino Miguel II al emperador carolingio Ludovico Pío. Al renacimiento carolingio pertenece también, entre otras, la figura singularísima de la noble Dhuoda (que vivió entre el 800 y 850 ca.), autora de un manual latino dedicado a la educación de su hijo.

También en Occidente, entre Boecio y Juan Escoto Eriúgena, la mentalidad dominante es la neoplatónica, por influjo de san Agustín y del agustinismo, y más tarde también del Pseudo-Dionisio.

Esta tendencia lleva a una reelaboración cristiana de todos los campos del saber (codificados por Isidoro de Sevilla en los antiguos esquemas del trivio y del cuadrivio) y a la difusión del simbolismo, de modo que toda realidad es interpretada en un sentido doble (literal o histórico, y metafórico o místico-alegórico), triple (literal-histórico, moral-tropológico y místico-alegórico-espiritual), o cuádruple (literal-histórico, moral-tropológico, místico-alegórico-espiritual y escatológico-anagógico). De aquí el famoso dicho: *Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia;* es decir: «El sentido literal informa sobre los acontecimientos, el alegórico sobre lo que debes creer, el moral sobre lo que debes hacer y el anagógico sobre aquello a lo que debes aspirar».

Las lenguas vulgares de raíz germánica (anglosajón, alemán, nórdico, etcétera), menos condicionadas por la herencia lingüística

latina, son las primeras en emanciparse y en aparecer en documentos literarios.

Al período entre el 650 y el 750 aproximadamente se remontan los dos primeros autores anglosajones, Caedmon (670 ca.) y Cynewulf (760 ca.), así como el poema *Beowulf* (s. VII-VIII). Del período entre el 750 y el 850 son obras en alemán como el *Canto de Hildebrando* (750 ca.), la *Oración de Wessobrunn* (790 ca.), los poemas *Heliand* y *Muspilli* (830 ca.), o el *Libro de los evangelios* de Otfried de Weissenburg (870 ca.). Al período entre el 850 y el 950 se remontan por su parte los textos islandeses de las *Eddas* y del escaldo Egill Skallagrimsson (900-980 ca.), y los de los escaldos noruegos Bragi Boddason (850 ca.) y Thorbjörn Hornklofi (872 ca.). El *Juramento de Estrasburgo,* en el que aparecen conjuntamente el alemán y francés, es del año 842; pero el primer texto francés propiamente dicho (en lengua de *oil)* es la *Cantinela de santa Eulalia* (hacia el 880), seguido (en lengua de *oc)* por el poema *Boecis* (hacia el 900).

En todos estos autores y producciones literarias se unen los antiguos símbolos paganos con los nuevos símbolos cristianos, configurando una primera síntesis. La historia se convierte en metahistoria y con frecuencia se traduce en verdadero arte.

5. El arte entre antiguos y nuevos simbolismos

También el mundo de las artes plásticas, en el período comprendido entre el 450 y el 950, estuvo dominado por el influjo de las grandes religiones, que produjeron en este sentido una «alfabetización» muy semejante a la lingüística y literaria, en virtud de las revelaciones antiguas y nuevas.

Las religiones étnicas, como el judaísmo, el parsismo, el hinduismo, el «universalismo» chino en sus dos expresiones clásicas del confucionismo y taoísmo, el sintoísmo, todas, en mayor o menor grado, se renuevan en el terreno artístico-figurativo. Y las religiones universales, como el budismo, el cristianismo y el islamismo, forjan los elementos fundamentales de su propio lenguaje artístico, elementos que desde entonces se harán clásicos.

Los elementos que se consagran en las religiones étnicas son sobre todo los siguientes: en el judaísmo, la sinagoga; en el parsismo, las torres o templos del fuego, y las conocidas como «torres del silencio», con fines funerarios; en el hinduismo, el santuario considerado como un desarrollo del *lingam* primordial y el santuario-gruta; en el universalismo chino y en el sintoísmo, el templo-casa con tejado escalonado. Los elementos consagrados en las religiones universales son especialmente: en el cristianismo, la iglesia basilical (con planta rectangular, cuadrada o redonda) y otros elementos análogos como el baptisterio o el mausoleo funerario; en el budismo, la *stupa* relicario; en el islamismo, la mezquita.

Naturalmente, con el paso del tiempo, todos estos elementos estructurales sufrirán adaptaciones y transformaciones, a veces notables. La «caja» arquitectónica basilical, por ejemplo, se irá adaptando a las diversas necesidades locales. Otro tanto ocurrirá con la *stupa* budista, que en el mundo chino, coreano y japonés se convertirá en la pagoda (a la que en Japón precede el arco llamado *torii)*. Y con la mezquita musulmana, a la que muy pronto se dotará de uno o varios minaretes y de otros edificios anejos.

En este mismo período del 450-950, junto a la difusión de estos elementos, se observa también la formación de nuevas grandes ciudades, o la renovación y considerable ampliación de otras

antiguas: en Japón, la capitalidad pasa de Fujiwara a Heian (o Kyoto); en Corea nace la capital: Kwangju; en la China de los Tang surge la capital, Shanghai, que fue la ciudad más grande de la época preindustrial; en la India se fundan varias ciudades santas, como Pattadakal, Mallapuram o Bhubaneswar, o santuarios-gruta como el de Ellora o Elefanta; en Java, Borobudur, con un santuario que es al mismo tiempo *stupa,* reproducción del monte sagrado Meru y del *mandala* budista; en el mundo islámico nacen o se transforman Damasco, Córdoba, Bagdad (fundada sobre planta redonda el 762), Palermo, etc.; en el mundo bizantino tiene lugar la renovación casi radical de Bizancio (convertida en Constantinopla), Ravena y otras ciudades del mundo antiguo que habían logrado sobrevivir (un millar aproximadamente entre los siglos V y VI), y en el mundo occidental, a pesar de las invasiones bárbaras y el despoblamiento de las ciudades, surgen poblaciones cristianas importantes como Roma, Milán, Pavía o Aquisgrán.

En estos centros urbanos, y con los elementos indicados, las distintas religiones, y entre ellas el cristianismo, dieron vida a experiencias artísticas variadas y muy numerosas, que fueron sucediéndose con notable rapidez. En la India, por ejemplo, entre el 300 y el 600 se vive el período del arte gupta, de inspiración budista (del que son una muestra las pinturas de Ajanta). Pero entre el 600 y el 900, en el período conocido como «Primera Edad media india», vuelve a imponerse de nuevo el hinduismo (siendo testimonio de esta nueva fase las esculturas de Ellora y Elefanta). En China, en cambio, ya durante el período del 200 al 600 ca., y luego durante la época de la dinastía Tang, se consolida el budismo y se multiplican las pagodas, creándose una cultura cosmopolita hasta la que llegan incluso influjos de la lejana Bizancio. En Corea y Japón se sigue la orientación predominante en China, si bien en Japón, ya desde el comienzo de la época Heian (794-1185), empiezan a configurarse tendencias de carácter más autóctono.

En el mundo islámico, el éxito arquitectónico de la mezquita se explica teniendo en cuenta el hecho de que tiene como prototipo la casa del profeta, Mahoma. Pero el ambiente urbano que crea siempre en su entorno tiende a ser compacto, cerrado, reducido a lo esencial, dando lugar a dos tipos de edificios privados, las casas y los palacios, y a dos tipos de edificios públicos, los baños y las mezquitas, renunciando a otras estructuras urbanísticas y arquitectónicas del mundo antiguo, como los foros, las basílicas, los

teatros, los anfiteatros, los estadios, los gimnasios, etcétera.

Muy distinta se presenta la situación en el mundo cristiano bizantino, todavía con un alto nivel de urbanización y fiel al ideal de vida clásico. El ejemplo más patente es la misma capital, Constantinopla, en la que cada uno –como solía decirse– tenía lo suyo: Dios tenía la basílica de Santa Sofía; el emperador, el palacio, y el pueblo, el hipódromo. Bizancio vive por otra parte en este período momentos de particular vivacidad artística: primero durante la época de Justiniano, y después, tras la crisis iconoclasta (730-843), que no significó sin embargo el abandono total de las artes plásticas, con el renacimiento macedonio (867-1057).

Por lo demás, tampoco fuera del Imperio bizantino faltaron las obras urbanísticas y artísticas; especialmente importantes fueron en Armenia y Etiopía, con adaptaciones de los esquemas basilicales a los ambientes culturales de dos regiones tan distintas como el Cáucaso y África occidental.

En el mundo cristiano occidental, y hasta el siglo VIII, sigue predominando el arte romano provincial, que aparece ya en la época del bajo imperio, y que es posteriormente reforzado por nuevas aportaciones del arte bárbaro (merovingio, celta, visigodo, etc.). En épocas de florecimiento como la de Teodorico, la lombarda y sobre todo la del Imperio carolingio, se hacen intentos de síntesis, tanto en las artes plásticas como en la literatura. En el arte de la época de Carlomagno y sus sucesores se unen elementos merovingios, celtas, bizantinos, clásicos, fundidos todos por una fuerte inspiración cristiana (piénsese por ejemplo en Aquisgrán).

En el período del 450 al 950 encontramos, de un extremo al otro del mundo civilizado, desde Japón hasta Irlanda, pinturas y esculturas de fuerte intencionalidad simbólica primero, e iconográficas también más tarde, exceptuando los ambientes judíos e islámicos, y el período de la iconoclastia bizantina, que supone un cierto retorno al primitivismo.

En los ambientes cristianos, las primeras representaciones de tipo pictórico se remontan, como es sabido, a los comienzos del siglo III y tienen un valor primordialmente documental, catequético, didascálico. Hasta el siglo IV no aparecen los «iconos» propiamente dichos, es decir, imágenes destinadas a ser adoradas o veneradas, no por sí mismas, evidentemente, sino como una forma de recordar y remitir la imaginación a los personajes mismos que se representan. Según se desprende de los textos de la época, el paso

de las «imágenes» puras y simples a los «iconos» propiamente dichos se produce sólo de manera gradual, no sin cierta reserva y oposición, aunque con gran determinación, con el sentimiento de estar sólidamente apoyados en el principio teológico y cristológico de la encarnación divina.

Por eso, los primeros iconos en el sentido propio de la palabra pueden considerarse el «Pantocrátor» y el «San Pedro», los dos al encausto, que se conservan en el monasterio de Santa Catalina en el monte Sinaí y que se remontan al siglo VI; igualmente la «Madre de Dios con ángeles y santos» y los «Santos Teodoro y Jorge», también del siglo VI, que se conservan el mismo monasterio, y, entre otras, la representación de la «Virgen con el niño», de principios del siglo VIII, que se conserva en la iglesia de Santa Maria Nuova en Roma.

Se puede decir que, básicamente, el período de la Primera Edad media, además de configurar los ambientes típicos y proporcionar los elementos arquitectónicos fundamentales de las iglesias de Oriente y Occidente, ofrece también los modelos iconográficos que perdurarán como fundamentales a lo largo de toda la historia del cristianismo.

6. El mundo de la Alta Edad media (950-1250 ca.)

Los movimientos de población que habían caracterizado, en casi todas las regiones del globo, la Primera Edad media (es decir, el período comprendido entre los años 450 y 950 ca.), siguen desarrollándose en los siglos inmediatamente posteriores, a veces de manera muy dramática (como en el caso de la invasión encabezada por Gengis Kan), pero por lo general de forma menos catastrófica.

No existe ya ningún gran imperio, como el Imperio romano, por invadir o derribar. Los que subsisten, como el bizantino, o los de reciente formación, como el islámico, son más modestos y van fragmentándose progresivamente. Por esta razón, las migraciones e infiltraciones de pueblos se mueven entre los intersticios de cuerpos políticos reducidos o elásticos, capaces de recibir y asimilar gran cantidad de influencias externas.

En regiones todavía enteramente desconocidas para la mayor parte de la población mundial de la época, es decir, en el continente americano, aparecen en escena sobre todo los toltecas (en diáspora tras su época de apogeo, entre el 850 y el 985) y los aztecas (todavía en una fase de desplazamientos provisionales), en la parte central del continente; en la parte meridional, donde en este momento domina la civilización de Tiahuanaco, hasta el 1200 no aparecerán los chimú, al norte, y los incas, al sur.

En el continente africano serán sobre todo los musulmanes quienes, desde el siglo XI, irán penetrando hacia el sur, influyendo en los pueblos instalados al otro lado del Sahara y estableciendo con ellos, desde esta época, imperios bastante complejos, como los de Ghana, Malí o Kanem-Bornu.

Pero, una vez más, será sobre todo en Asia y en Europa donde se producirán los desplazamientos y transformaciones más importantes. Desde el 998, los musulmanes penetran en la India, y a partir de 1192 inician su conquista; durante los siglos XI y XII tienen lugar en Indochina las primeras migraciones de los pueblos Thai, y entre el 1039 y el 1074 se producen las invasiones de los turcos selyúcidas en el Oriente Medio, a costa de los musulmanes y sobre todo de los bizantinos, conquistando Bagdad en 1055 y derrotando al emperador Romano Diógenes en Mantzikert el 1071.

A Europa llegan otros pueblos de origen turco-mongólico: los húngaros, detenidos en el año 955 por el emperador Otón I, y los búlgaros, que van extendiéndose progresivamente, pero son derrotados en el 1014 por el emperador bizantino Basilio II, que pone fin de este modo a su primer imperio. Los vikingo-normandos, por su parte, procedentes de las regiones escandinavas y de origen indogermánico, se dirigen hacia Islandia, islas británicas, costas septentrionales de Francia y sur de Italia; mientras sus hermanos, conocidos generalmente con el nombre de varegos, descienden como mercaderes los ríos rusos Dniéper y Volga, encontrándose luego todos en Bizancio, bien como mercaderes o bien como mercenarios.

Será sin embargo hacia el final de este período, a partir de 1206, cuando se produzca la migración e invasión más espectacular, la de los mongoles, unificados bajo el poder de Gengis Kan. En vida de Gengis Kan llegan a extenderse desde las costas del Pacífico hasta el mar Caspio, y bajo sus sucesores, conquistan China, el Tíbet, Persia y Rusia, haciendo incursiones y correrías por Europa occidental, y llegando hasta Viena y las orillas del Adriático. En 1221 fundan el kanato de Qipçaq o de la Horda de Oro en Rusia y la Siberia occidental; el imperio de los Iljan, entre Mesopotamia y Afganistán, con su centro en Persia; el kanato de Cagatai, en la Siberia meridional, y el imperio chino de los Yuan.

Una vez más se hace patente, pues, la imposibilidad de repetir la experiencia intercontinental del Imperio romano. Tras haber fracasado el intento islámico en el período anterior, fracasa también, ya antes de 1250, el primer intento en este sentido de los mongoles (si no se tienen en cuenta las invasiones de Atila). No obstante, la conquista mongólica, llevada a cabo entre 1206 y 1260, fragmentada luego en distintos Estados entre 1260 y 1264, vivirá un breve período de unidad y tranquilidad desde el Mediterráneo hasta el Pacífico, el tiempo fabuloso de la «paz mongólica» (1280-1307 ca.), que pudo conocer personalmente Marco Polo durante su viaje a Asia entre 1271 y 1295.

Será precisamente el restablecimiento de los viajes y, desde el punto de vista religioso, de las peregrinaciones, lo que caracterizará el mundo de la Alta Edad media en casi todas las regiones, incluso las más lejanas y aisladas de Europa, Asia y África.

Los viajeros más grandes de la época fueron sin duda los vikingos. No sólo recorrieron todos los mares de Europa, desde el

Báltico al Mediterráneo pasando por el mar del Norte, sino que, como ya hemos dicho, llegaron incluso a Groenlandia y a las costas de América del Norte, por el oeste, y hasta el mar Negro y el Caspio por el este, recorriendo casi todo el mundo entonces accesible, fuera de la muralla del Islam.

Inmediatamente después de los vikingos-normandos-varegos vienen precisamente los musulmanes, que disponen de amplísimos territorios desde el sur de España y Marruecos hasta el Turkestán, desde Ghana hasta Madagascar y el norte de la India, y se aventuran frecuentemente no sólo por la Europa cristiana, sino incluso por Indonesia y China.

El área por la que transitan los viajeros, comerciantes y peregrinos de la Europa continental es bastante más restringida, limitándose fundamentalmente a los países de la parte occidental, con incursiones ocasionales en la parte oriental y en los países del Medio Oriente. No obstante, a partir del siglo XI, sobre todo desde la cristianización de Hungría, se abren cada vez más las rutas hacia Oriente tanto por tierra como por mar. La recuperación del comercio interior avanza pues paralelamente a la del comercio con Bizancio y con los mismos países islámicos, bien a través de los Balcanes, bien a través de las rutas marítimas del Mediterráneo, y, junto al comercio, se desarrollan las peregrinaciones: a través del continente (hacia Santiago de Compostela y Roma) y hacia Tierra Santa.

Los europeos retoman sin embargo la iniciativa geopolítica a través de las empresas, en parte religiosas, en parte militares y en parte comerciales, conocidas como «cruzadas». Las ocho principales –no ciertamente las únicas– tienen lugar entre 1096 y 1270. Más lejos van los precursores de Marco Polo: en 1245, Juan de Piano Carpini viaja a tierras de los mongoles, y lo mismo hace Guillermo de Rubrouck entre 1253 y 1255.

Esta revitalización de los viajes está relacionada probablemente con una fase climática favorable, ya que, al parecer, desde el siglo IX hasta el siglo XIII Europa occidental gozó de unas temperaturas relativamente suaves, que hicieron posibles, entre otras cosas, la colonización de Groenlandia por parte de los vikingos e importantes labores de roturación.

Pero si ahora se inician estos movimientos es porque antes eran raros: a comienzos del siglo XI, el mundo islámico sigue siendo un ilustre desconocido, a pesar de la cercanía de la España musulmana;

y otro tanto se puede afirmar, aunque a otra escala, de ese otro «vecino de enfrente» que es el mundo oriental bizantino y eslavo. A la expansión normanda hay que añadir, pues, la colonización de los territorios orientales por parte de los alemanes, el restablecimiento del comercio en el Mediterráneo por obra de los italianos, la reconquista española y las corrientes de emigración francesas. Ahora no son los bárbaros los que vienen a buscar algo nuevo en Europa, sino más bien los europeos los que van a buscar fuera las novedades.

Otro estímulo al movimiento y al cambio viene dado ciertamente por la explosión demográfica. Se puede afirmar, sin miedo a errar demasiado, que en general la población europea aumenta de 46 millones en 1050 a 48 en 1100, a 61 en 1200 y a 73 en 1300. Un crecimiento demográfico semejante se produce también, por otra parte, tanto en el Imperio bizantino como en el mundo islámico. Este crecimiento demográfico supone un aumento de la población en los campos y el renacimiento definitivo de las ciudades. Esta mejora generalizada no sufre serios atentados en este período, ni por las epidemias, que persisten y se modifican (aumentan por ejemplo los casos de lepra, sobre todo por los contactos cada vez más frecuentes con el Oriente medio, pero disminuyen mucho, hasta casi desaparecer, los de erisipela), ni por supuestos condicionamientos de carácter espiritual como los vinculados a la expectativa del fin del mundo el año 1000. «Nunca existieron *los terrores del año 1000* –dice J. Dhondt– en el sentido de un movimiento de pánico ante la inminencia del fin del primer milenio de nuestra era. De hecho había varios sistemas de cómputo del tiempo, de modo que el año 1000 después del nacimiento de Cristo caía entre el 979 y el 1033... El año mil no desencadenó escenas de pánico, aunque sí estuvo envuelto, antes y después, en una vaga inquietud, cuyo alcance real es difícil valorar hoy. En cualquier caso, fue bastante menor de lo que creyeron los historiadores románticos del siglo XIX»[1].

El fenómeno más importante presente en todo este movimiento de renacimiento es más bien la feudalización de la sociedad europea occidental e incluso oriental (excluido el Imperio bizantino). Este fenómeno, que venía gestándose ya en la Antigüedad tardía y se desarrolló luego con relativa rapidez con la llegada de los bárbaros, era patente en la época carolingia y se manifestaba en la difusión del vasallaje y la concesión de beneficios (en un primer momento

sólo funcionales, y más tarde también territoriales) y privilegios. Los poderes locales se transforman en verdaderos «señoríos», cada vez más manifiestos por la multiplicación de residencias señoriales fortificadas (los castillos). Y de este modo todo, o casi todo, en la sociedad de este tiempo, se hace privado y al mismo tiempo público. Esta fragmentación del poder permite que la sociedad se mantenga y hace posible a la vez el renacimiento de los campos y las ciudades.

El sistema feudal, favorecido en occidente por la *Constitutio de feudis* del emperador Conrado II (1037), que asegura el carácter hereditario incluso de los feudos menores, se difunde rápidamente de su zona de origen, el norte de Francia, al resto de la Europa occidental, llegando hasta la Europa oriental eslava y, con las cruzadas, hasta Siria y Palestina. Junto a este complejo sistema, de carácter al mismo tiempo económico, social, político y cultural, se difunde también la institución de la «caballería» y nacen los linajes nobles que han perdurado hasta nuestros días.

Como resultado, toda la sociedad queda estratificada en tres estados. Todavía en el año 816, el emperador Ludovico Pío hablaba de tres categorías sociales: los clérigos, los monjes y los laicos; pero ya a comienzos del siglo XI este trinomio está formado por los clérigos, los guerreros y los trabajadores. Están también naturalmente los marginados, sobre todo los judíos y herejes.

Los resultados políticos del período 950-1250 se ven ya aflorar desde el principio: surgen y resurgen, tanto en Europa occidental como en otros lugares, grandes imperios que al final se ven obligados a ceder ante realidades locales (como las ciudades y las repúblicas marítimas), regionales (los señoríos feudales, pequeños y grandes) e incluso nacionales (como los reinos, que van consolidándose poco a poco a pesar de mil dificultades).

En Europa occidental, tras el fracaso de la experiencia imperial carolingia, se van sucediendo los intentos de los emperadores sajones (962-1003), de la casa de Franconia (1138-1254) y finalmente de los Hohenstaufen (1138-1254). Frente a ellos, van afirmándose cada vez más las ciudades y las repúblicas marítimas, sobre todo desde finales del siglo XI, y los reinos, como el de Castilla (961-1230), Aragón (1035-1469), la Inglaterra de los normandos y de los Plantagenet (1066-1399), el reino de Portugal (1142-1383) y la Francia de los Capetos (987-1328).

En la Europa oriental, a pesar de que el Imperio bizantino vive

un momento de apogeo en la época de la dinastía macedonia (867-1025), los conflictos internos y externos son inevitables: surge el reino de Polonia bajo la dinastía Piast (960-1370), el de la Rusia de Kíev (989-1240), el de la Serbia de los Nemanjidas (1040-1389), el segundo imperio búlgaro (1186-1393) y hasta la tragicomedia del imperio latino de Oriente (1204-1261). Por otro lado, los turcos selyúcidas van erosionando los dominios bizantinos en el Asia Menor (1077-1327).

La fragmentación del mundo islámico es también cada vez más evidente: tras la pronta caída del califato de Córdoba (912-1008), acaba cayendo también el califato de Bagdad (1258), constituyéndose en su lugar multitud de señoríos, pequeños y grandes, como el de los fatimíes (962-1172) y los ayubíes (1172-1250) en Egipto, o el de los almorávides (1055-1150) y almohades (1147-1269) en el norte de África. En el Cáucaso consigue mantenerse durante algún tiempo el reino cristiano de Georgia (1089-1213), y en Cilicia, el de la «Pequeña Armenia» (1080-1375). Palestina y Siria permanecen más o menos en poder de los cruzados desde 1099 a 1291.

En el Extremo Oriente no logran imponerse ni el imperialismo indio ni el chino. Tanto la India como China se dividen, a causa de la penetración musulmana en el primer caso, y de la mongólica en el segundo. No obstante, en China, la dinastía Song, primero en el norte y más tarde en el sur, asume y promueve los rasgos peculiares de esta cultura. Y otro tanto ocurre con el primer reino birmano (1044-1287), el reino Khmer en Camboya (1189-1218), la dinastía Li en Vietnam (1010-1225), los principados Thai en Tailandia (siglos XII-XIII) y la era Kamakura en Japón (1185-1333), con la institución del sogunado en 1192.

Es en estos ambientes agrícolas, feudales y caballerescos, urbanos y comerciales, principescos y nacionales, donde van surgiendo las primeras formas sistemáticas de cultura que sustituyen a las desaparecidas del mundo antiguo. Y esto en dos direcciones, sólo aparentemente divergentes: en la de la cultura caballeresca y militar, y en la de la cultura «clerical»; dos tendencias que, vinculada la primera preferentemente al campo, y la segunda a las ciudades, acabarán encontrándose en la educación «cortés» (castellana o urbana), que desembocará a su vez en la educación del caballero o hidalgo puro y simple.

Poco después del período carolingio, junto a las escuelas

monásticas y catedralicias, empiezan a surgir en Occidente escuelas municipales, por iniciativa de reyes como Alfredo el Grande de Inglaterra (871-901), o de emperadores como Otón I (936-973). En estas escuelas se pasa de la enseñanza elemental a la superior, cultivando las consabidas disciplinas del trivio y el cuadrivio. Paralelamente existe sin embargo un itinerario formativo de naturaleza enteramente distinta: el que siguen los pajes y escuderos destinados a convertirse en caballeros. La educación caballeresca, que se ofrece sobre todo en los castillos y en las cortes señoriales, prescinde por completo de la formación intelectual y tiende más bien a la adquisición de un determinado código de honor que, al menos en teoría, debería disponer al futuro caballero para el servicio a la sociedad, sobre todo a las clases más necesitadas.

Esta doble forma de educación, intelectual en las escuelas y militar en las cortes y los castillos, es un fenómeno que puede constatarse de un extremo al otro del mundo entonces conocido: se encuentra en el mundo bizantino, en el islámico y en el Extremo Oriente, sobre todo en Japón, en el que precisamente durante este período se vive una especie de «medievo» semejante al que se vive en la Europa occidental, con elementos feudales y caballerescos que se manifiestan en las instituciones del «sogunado» y de la casta de los «samuráis».

Lo más innovador y revolucionario será la aparición y consolidación en los distintos ambientes culturales de instituciones educativas superiores, a las que, dando a la palabra un significado muy amplio, podemos llamar «universidades».

En Europa occidental, entre finales del siglo XI y comienzos del XII, paralelamente al florecimiento de las ciudades, se va produciendo un renacimiento cultural debido a la evolución misma de las escuelas ya existentes, a razones de prestigio político local, a encuentros ocasionales, cada vez más sistemáticos, con otros ambientes intelectuales, como el árabe (a través del cual se entra en contacto con muchos autores griegos traducidos) o el bizantino (que supone un estímulo para volver al estudio de las fuentes griegas). A las siete artes liberales y la teología se añaden con frecuencia disciplinas científicas como la medicina y el estudio del derecho, tanto canónico como civil (volviéndose a las fuentes del derecho romano). Las más importantes de estas escuelas, constituidas por asociaciones de estudiantes y profesores, obtienen pronto reconocimiento y privilegios, dando nacimiento justamente a las

«universidades». La de Bolonia se crea hacia el 1088, la de Oxford en 1167, la de París en 1170, la de Salamanca en 1219 y después, cada vez en mayor número, vienen todas las demás.

Pero también en Bizancio, en 1045, el emperador Constantino IX Monómaco da un nuevo impulso a la universidad ya existente, lo que le garantiza una supervivencia relativamente próspera por lo menos hasta comienzos del siglo XIII, cuando la constitución del Imperio latino de Oriente hace entrar en una crisis irreversible a todo el sistema educativo.

En el mundo islámico, desde mediados del siglo XI, empieza a difundirse desde Persia una institución muy particular, la *madrasa,* dedicada exclusivamente a la enseñanza superior, especialmente en relación con las distintas escuelas de derecho musulmán, aunque sin excluir otras disciplinas como la gramática, la exégesis, el estudio de las tradiciones o la teología. La institución de la *madrasa* se introducirá también en el norte de la India, al tiempo que penetra el islam.

En cambio, en la China de la dinastía Song no se hace sino confirmar con el neoconfucionismo lo que había sido implantado ya en el terreno educativo por la dinastía Tang: las escuelas, en todos los niveles y grados, desde las elementales de cada comarca hasta la academia de la capital, sirven para formar y seleccionar a los que habrán de desempeñar las funciones burocráticas del imperio. Aunque el programa de estudios prevé al principio el estudio de disciplinas como la medicina, el derecho o el arte militar, después se va concentrando cada vez más en una especie de tirocinio encaminado a la obtención del «doctorado literario».

Notas al capítulo

[1] J. DHONDT, *L'Alto Medioevo,* Feltrinelli, Milán 1968, 295 (trad. esp.: *La Alta Edad media,* Siglo XXI, Madrid 1993[20]). Cf también G. BOIS, *L'anno mille. Il mondo si trasforma,* Laterza, Bari 1991; *La revolución del año mil,* Crítica, Barcelona 2000.

7. La Iglesia y los imperialismos

La situación de la que debemos partir para esbozar la historia de la Iglesia en el período de la Alta Edad media, es decir, entre el 950 y el 1250, es la que constituyen los tres imperios establecidos a comienzos del segundo milenio, después de los últimos fenómenos migratorios.

Estos tres imperios dominan por completo el área del Mediterráneo, aunque todavía tienen que sufrir ataques procedentes del Extremo Oriente, en particular los embates de Gengis Kan y sus sucesores. La mayor parte de los cambios y transformaciones históricas se producen, pues, en el ámbito de las relaciones entre Roma, Bizancio y el Islam, o dentro de las cristiandades occidental y oriental.

Estos tres mundos aspiran a la hegemonía a través de tres formas distintas de imperialismo, a un tiempo político y religioso. Ninguno de los tres pudo imponerse a los otros ni imponer su ley a toda el área del Mediterráneo.

Por lo que respecta al imperialismo eclesiástico, dentro de la cristiandad occidental (aunque hasta cierto punto se podría decir lo mismo también de la oriental), siempre se concibió y ejerció manteniendo la diferenciación de poderes. Fue, por tanto, siempre relativo; nunca llegó a transformarse en absolutismo. Incluso en los períodos de mayor éxito, el predominio de la Iglesia y del papado consistió siempre en una hegemonía fundamentalmente espiritual, sin armas, que sólo excepcionalmente pudo echar mano de la fuerza (en las cruzadas y frente a los herejes), en la medida en que el consenso de las masas y de las clases políticas dirigentes lo permitía. El momento de mayor gloria de la cristiandad medieval fue también el de su máxima debilidad.

1. La trama de los imperialismos religiosos y seculares dentro y fuera de la cristiandad

Con el advenimiento de la dinastía sajona al trono de Alemania (962-1024) se hace posible el restablecimiento del Imperio de Occidente, pero ahora con un carácter marcadamente alemán. La labor desempeñada por los emperadores de esta dinastía no sólo

sirvió para facilitar la conversión al cristianismo de nuevos pueblos y poner un poco de orden en Europa, sino también para liberar la sede pontificia de la prepotencia de las familias nobles romanas, transformándola de manera radical.

Esta toma de conciencia de la necesidad de una reforma eclesiástica se convirtió muy pronto –en buena parte por la labor del monasterio de Cluny, en Borgoña, fundado en el 910, con total independencia de todo control secular y feudal– en una lucha por la causa de la «libertad de la Iglesia». Esto significó en la práctica una vuelta al «agustinismo político» que había inspirado la coronación de Carlomagno, y el retorno al ideal de la cristiandad guiada por el papa y administrada por el emperador, el primero con la autoridad espiritual y el segundo con la material.

No se trataba ni de teocracia ni de cesaropapismo. La doctrina política de la colaboración entre el papado y el Imperio, aunque sin corresponder exactamente con la problemática de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, contemplaba también la colaboración, en la distinción, de ambas instituciones. Como le escribía el papa Gelasio I el año 494 al emperador bizantino Anastasio I: «Dos son las autoridades principales por las que es gobernado el mundo: la sagrada autoridad de los obispos y la potestad de los soberanos. De estas, la primera tiene mayor valor, ya que ha de dar cuentas a Dios incluso de los soberanos. Pero en el terreno del orden público, es decir, en las cosas temporales, los superiores eclesiásticos deben obedecer las leyes imperiales». En esta declaración, equilibrada y basada en una terminología consagrada ya en el derecho público romano, se llama al oficio eclesiástico *auctoritas* (con un valor eminentemente moral), y al secular, *potestas* (con un valor propiamente jurídico).

Sin embargo, desde el principio surgen equívocos e incomprensiones, entrando en juego intereses e intenciones torcidas que hicieron difícil o imposible el diálogo. Este fue principalmente el motivo de la discordia entre el papado y los emperadores de la dinastía de Franconia (1027-1125), conocida como «querella de las investiduras», y que alcanza su momento álgido en el enfrentamiento entre el emperador Enrique IV y el papa Gregorio VII, con el desenlace de la penitencia del emperador en Canosa (1077).

Pero el choque fue aún más trágico, y más honda la incomprensión, cuando, a pesar del concordato a que se había

llegado en Worms en 1122, se produjo el enfrentamiento entre los emperadores de la dinastía de Suabia o Hohenstaufen (1138-1250) y los papas, que interpretaban los intereses generales de la cristiandad y los particulares de la Santa Sede según el programa de Gregorio VII, programa que pareció hacerse realidad momentáneamente bajo el pontificado de Inocencio III (1198-1216).

El equívoco estaba en que los emperadores, y particularmente los suabos, se empeñaban en gobernar en términos puramente seculares y temporales un imperio que había nacido como coadyuvante de la función espiritual y religiosa, y los papas, por su parte, se empeñaban en reclamar de la institución imperial algo que se había hecho ya anacrónico, como consecuencia de la aparición de nuevas entidades políticas territoriales sin ambiciones universalistas, como las ciudades, los principados y los reinos nacionales.

Aparentemente el papado ganó la batalla contra el Imperio, primero con la victoria de Alejandro III sobre Federico I Barbarroja, y luego con la de Inocencio IV sobre Federico II, ayudado precisamente por las ciudades y las nuevas monarquías, como Francia o Inglaterra, además de por las luchas internas alemanas; pero al final la Santa Sede acabó perdiendo el «brazo secular». Bonifacio VIII lo comprobará al tratar de extender imprudentemente al reino de Francia los criterios de política religiosa creados para la institución imperial.

En el Occidente cristiano, si se excluyen ciertos extremos de clericalismo e incluso de laicismo que empezaban ya a observarse, la división de los dos poderes se impuso como la doctrina comúnmente admitida y practicada, de acuerdo con los principios del evangelio (cf Mt 22,21) y del papa Gelasio I. Esta fue la doctrina que inspiró el pensamiento y la práctica de los papas, obispos, sacerdotes y los simples fieles siempre que la situación lo permitía; incluso cuando los emperadores, los reyes, los príncipes u otras autoridades locales consideraban necesario ocuparse de asuntos eclesiásticos; incluso cuando reinos y principados, repúblicas y ciudades se ponían voluntariamente bajo la protección de la Iglesia, acaso declarándose vasallos suyos.

Los altibajos de los imperialismos occidentales no hicieron olvidar naturalmente que la Iglesia tenía que habérselas con otros dos imperialismos políticos y religiosos: el bizantino y el islámico. El enfrentamiento con ambos llegó a un momento decisivo apenas

iniciado el segundo milenio: en 1054 con los bizantinos, y entre 1095 y 1099 con los musulmanes. Las raíces de estos conflictos, sin embargo, eran pluriseculares y extremadamente intrincadas.

La desconfianza y la antipatía de los bizantinos respecto de los latinos, ampliamente correspondidas, se habían manifestado ya en el sínodo conocido como «Trullano II», celebrado en Bizancio en el año 692, en el que se había lanzado toda una serie de acusaciones contra ciertos usos de la Iglesia occidental, que volverán a esgrimirse en repetidas ocasiones, en sucesivos momentos de crisis.

La política, como ya hemos tenido ocasión de señalar, vino a echar más leña al fuego y a agravar la situación. Los emperadores bizantinos, que se consideraban herederos de los emperadores romanos, trataban por todos los medios de servirse de los papas para controlar a los bárbaros. Pero querían también imponer sus teorías teológicas, que con mucha frecuencia los papas no podían compartir. León III el Isaurio, emperador del 717 al 741, desencadenó en el año 726 las luchas iconoclastas, provocando la destrucción de los iconos. Como los papas Gregorio II y Gregorio III no secundaban su política religiosa, se vengó sustrayendo a la jurisdicción del patriarcado romano los territorios de Iliria, el sur de Italia y Sicilia. Frente a esta primera ofensiva político-religiosa, los papas, como es sabido, reaccionaron buscando la protección de los francos, organizando el Estado Pontificio y restableciendo el Imperio con Carlomagno.

Un siglo más tarde, quien entró en conflicto con el papado fue Focio, convertido en patriarca de Bizancio de un modo un tanto irregular. La polémica se avivó, entre otras cosas, porque los bizantinos habían cometido otro «hurto», incorporando a su patriarcado Bulgaria, que en un primer momento, al convertirse al cristianismo, se había unido al patriarcado romano.

El resultado de estas tensiones, y otras como estas, fue que los bizantinos se convencieron cada vez más de que los latinos eran unos atrasados y unos bárbaros, y los latinos, por su parte, de que los bizantinos no eran dignos de confianza, sino unos herejes. Habría sido necesaria mucha mayor tolerancia por ambas partes; pero, para que hubiera tolerancia, era preciso el diálogo, y este era entonces extremadamente arduo y difícil, tanto por la precariedad de las comunicaciones como por la ignorancia de la lengua de los otros. Los dos mundos se estaban encerrando en sí mismos y no podían soportar las intromisiones ajenas. Cuando la polémica volvió

a estallar dos siglos más tarde, se trataba ya de un verdadero diálogo de sordos.

Los protagonistas del tercer acto del drama, que tuvo lugar justamente el año 1054, fueron, por parte latina, el papa León IX y el cardenal Humberto de Silva Candida, y por parte bizantina, el emperador Constantino IX Monómaco, el patriarca Miguel Cerulario y el monje Nicetas Stethatos.

Los antecedentes fueron los siguientes: en 1053 el patriarca de Bizancio hizo que se cerraran las iglesias latinas que había en la ciudad y que el obispo de Acrida, en Bulgaria, escribiera una carta al obispo de Trani llena de las habituales acusaciones contra la disciplina de la Iglesia occidental. Como suele decirse, popularmente, se hablaba a la nuera (el obispo de Trani) para que se enterara la suegra (el papa). Y León IX, que se enteró muy bien, respondió mediante unos escritos del cardenal Humberto, que conocía el griego. Vino a sumarse luego contra los latinos la polémica del monje Nicetas.

El emperador Constantino IX, preocupado sobre todo por motivos políticos, trató de aplacar los ánimos y le pidió al Papa que enviara una embajada a Bizancio para aclarar la situación y desdramatizar el asunto. Y así fue como se encontraron frente a frente, sin llegar a entenderse, el cardenal Humberto y el patriarca Cerulario. En los tres meses que pasó en Bizancio, en medio de desaires mutuos de todo tipo, el cardenal logró convencer al monje Nicetas, que se retractó de todas sus acusaciones, reconociéndolas infundadas, pero no consiguió nada del patriarca, que se mantuvo absolutamente inabordable. Al final, el cardenal Humberto se marchó después de haber depositado sobre el altar de la basílica de Santa Sofía, el 16 de julio de 1054, una declaración de excomunión contra el patriarca y sus partidarios, que pronto obtuvo una respuesta análoga de Miguel Cerulario, en sentido contrario.

Los *documentos* relacionados con todo este asunto, que duró poco más de un año, desde mediados del 1053 hasta julio del 1054, son particularmente abundantes para la época, signo inequívoco de la agitación de los ánimos y del ardor de la polémica. Se empezó con la carta escrita por León de Acrida a Juan de Trani, y con el opúsculo de Nicetas Stethatos. León IX respondió con tres cartas, y Humberto de Silva Candida con una refutación detallada y luego con un opúsculo en forma de diálogo. Miguel Cerulario contraatacó con un edicto sinodal y con dos cartas dirigidas a Pedro, el patriarca

de Antioquía. Y no hablemos de las cartas de este último, que se mantuvo como espectador distante, de los documentos de menor importancia y de todos los que se han perdido.

En cuanto a la esencia, sin embargo, todo se reducía a una gran polvareda. ¿Cuáles eran en realidad las acusaciones de un lado y de otro? Según los bizantinos, he aquí las «faltas» de los latinos: usar pan ázimo en la celebración de la eucaristía, ayunar determinados sábados del año, comer carne de animales ahogados con la sangre todavía en el cuerpo, no cantar el *Aleluya* durante la cuaresma, hacer que los ministros del altar se cortaran la barba y el pelo, haber añadido el *Filioque* al credo e imponer el celibato a los clérigos. ¿Y cuáles eran las acusaciones de los latinos contra la Iglesia bizantina? En primer lugar se les recriminaba haber incurrido en noventa herejías (de las cuales se citan algunas en la primera carta del papa León IX), y además: permitir que los eunucos pudieran ser ministros sagrados, e incluso obispos y patriarcas; el hecho de que el arzobispo de Constantinopla-Bizancio se hiciera llamar patriarca «ecuménico»; usar un pan cualquiera en la celebración de la eucaristía; desmenuzar el pan eucarístico en el vino consagrado y distribuirlo a cucharaditas; tirar los restos de la eucaristía; volver a bautizar algunas veces a los fieles bautizados en la Iglesia latina; permitir el matrimonio a los diáconos y sacerdotes; negar el bautismo o la eucaristía a las mujeres durante el embarazo; no bautizar a los niños hasta los ocho días después del nacimiento; afirmar que la eucaristía rompía el ayuno; no querer admitir el *Filioque* en el credo, etc.

A pesar de todo esto, el desenlace no pareció definitivo ni irremediable, y muchos lo consideraron un incidente pasajero (hoy las excomuniones del 1054 no están vigentes, como consecuencia de la decisión tomada el 7 de diciembre de 1965 por el papa Pablo VI y el patriarca Atenágoras de retirarlas). Fueron los acontecimientos posteriores, y en particular los relacionados con la cuarta cruzada, de 1202 a 1204 (con la conquista de Constantinopla y la fundación del imperio latino y del patriarcado latino de Constantinopla), los que hicieron que volvieran a aparecer periódicamente los fantasmas del 1054.

Esta crisis tan enojosa no impidió sin embargo que el papa Gregorio VII, unos años más tarde, pusiera en marcha una expedición para ayudar a los cristianos bizantinos amenazados por los turcos; ni que el emperador bizantino Alejo I Comneno pidiera

ayuda al papa Urbano II el año 1094. Pero, estando así las cosas, se presentó para la cristiandad occidental, así como para la oriental, el grave problema de las «cruzadas» como forma de relación con el islam. ¿Se trataba también de una forma de imperialismo? Para responder a esta pregunta, referente al tercer tipo de imperialismo con que la Iglesia hubo de habérselas en este período del 950-1250, las raíces del problema se tienen que buscar en el islam mismo.

Hay que tener en cuenta en primer lugar que entre los musulmanes y el resto del mundo ha habido una guerra que, con altibajos, ha durado mil años (desde el siglo VII al XVII), y que acabó en Occidente a las puertas de Viena, pero que está siempre dispuesta a reiniciarse por un lado u otro.

Las «cruzadas» fueron la respuesta de los cristianos a la «guerra santa» musulmana. Pero en el Nuevo Testamento no se habla de «guerra santa», y en el Corán, sí.

La guerra santa musulmana *(yihad)* de la que habla el Corán es eco de la experiencia misma de Mahoma, expulsado por los de su misma tribu, obligado a huir de La Meca y rechazado como profeta por los paganos y, sobre todo, por los judíos y los cristianos.

Las afirmaciones del Corán sobre este tema se van haciendo cada vez más claras y tajantes a lo largo de los 114 capítulos *(suras),* pasando pronto de declaraciones que podrían considerarse moderadas a otras radicales: «Luchad, siguiendo los caminos de Dios, contra los que os atacan. Pero no os excedáis. Dios no ama a los que se exceden» *(sura* 2, versículo 190). «¡Combatid a quienes no creen en Dios ni en el último Día, ni prohíben lo que Dios y su Enviado prohíben, y a quienes no practican la religión de la verdad entre aquellos a quienes fue dado el Libro, hasta que paguen tributo personalmente, humillándose ante vosotros!» *(sura* 9, versículo 29).

Cuando Mahoma proclama este mensaje se encuentra en Medina, y no es ya el profeta indefenso de los años de La Meca; el islam no es ya sólo una propuesta religiosa, sino una verdadera imposición teocrática. El año 627 se confirmó con lo que se llamó la «guerra del foso», cuando Mahoma no dudó en masacrar a unos seiscientos u ochocientos judíos acusados de colaborar con sus enemigos. En el evangelio y en la vida de Cristo no podría encontrarse ningún episodio semejante.

Se trataba, pues, de religión, más política, más guerra. Por primera vez en la historia de la humanidad (al menos por lo que sabemos) una fe monoteísta parte a la conquista del mundo entero,

con un programa que puede resumirse en dos palabras: «botín y guerra santa» *(al-ghanima wa l-gihad)*.

Hacia mediados del siglo VII la situación se presenta bastante favorable a la empresa. En Europa todavía no había surgido el Imperio carolingio, el Imperio bizantino y el persa se encontraban exhaustos después de siglos de guerras, y los pueblos sometidos sufrían mal la situación, sobre todo desde el punto de vista religioso. No todos en el Imperio sasánida estaban de acuerdo con el zoroastrismo del Estado; ni todos en el Imperio bizantino aceptaban la ortodoxia cristiana que se les imponía por la fuerza desde la corte de Constantinopla. A los cristianos nestorianos y monofisitas que había en Arabia y en las regiones vecinas, el islam les pareció al principio casi una nueva herejía cristiana, siendo como era un monoteísmo radical e intransigente, a la manera del antiguo arrianismo. Por eso pareció natural aceptar el islam antes que la ortodoxia tiránica de los recaudadores bizantinos.

Al verlos llegar, a lo mejor se quedaban al principio un poco asustados o perplejos, pero luego se encontraban bien, mejor que antes. En una crónica cristiana del siglo VII se dice: «Durante cinco años estos países estuvieron revueltos por la llegada de los árabes. Pero esto sólo duró hasta que su poder se consolidó. Pidieron entonces a los cristianos y a los judíos que pagaran tributo. Estos lo pagaron y fueron tratados con benevolencia. Gracias a Dios, volvió a reinar la prosperidad, y el corazón de los cristianos se regocijó por el dominio de los árabes»[1]. Ocurrió, pues, que en algunas ciudades, como en Damasco o Alejandría, fueron los mismos cristianos los que abrieron las puertas a los asaltantes. Las autoridades eclesiásticas y seculares locales hacían pactos con ellos o los invitaban directamente a ocupar el puesto de los bizantinos. En Jerusalén y en Alejandría, los patriarcas Sofronio y Ciro actuaron en este sentido. En Sicilia fueron los mismos bizantinos, primero el gobernador Elpidio y luego el almirante Eufemio, quienes los invitaron.

Por otro lado, a los musulmanes no les faltaron grandes capitanes. Además de Mahoma, que en pocos años demostró ser no sólo profeta carismático y con capacidad de transmitir entusiasmo, sino también organizador genial, habría que mencionar a varios «Napoleones del desierto» que llevaron a las tropas del Profeta desde Arabia hasta las costas del océano Atlántico, en una especie de «guerra relámpago» que transformó por completo el mundo mediterráneo de la época.

Pero las mismas razones que favorecieron la expansión del islam fueron las que luego, con el paso del tiempo, hicieron que fuera replegándose y degenerando y lo enfrentaron dramáticamente con la cristiandad medieval.

No fue posible mantener durante mucho tiempo la unidad religiosa y político-militar en un territorio tan vasto y entre pueblos tan distintos. La teocracia universal y el imperialismo político se vieron muy pronto minados por los cismas y las rivalidades. Tras la caída del califato de Damasco, surgieron dos: uno en Bagdad y otro en Córdoba. Luego empezaron a pulular por aquí y por allá un gran número de dinastías semiindependientes que adoptaban las doctrinas sunníes o chiítas o de otras sectas. En esta situación, la unión entre política y religión se hizo cada vez más estrecha, y la intolerancia hacia los paganos, los judíos y los cristianos se hizo cada vez menos llevadera.

Donde el cristianismo había sido, quizá brillante, pero sólo un barniz superficial, la apostasía fue ganando progresivamente terreno y acabó siendo general. Como escribía el obispo nestoriano Isoyabb III a mediados del siglo VII: «Los árabes no obligan a los cristianos a renegar de su religión, pero exigen la mitad de sus bienes a cambio de la libertad para profesarla. Y así, muchos cristianos abandonan su fe, por la que obtendrían los bienes eternos, para conservar la mitad de sus bienes en este mundo pasajero»[2]. En cambio, allí donde el cristianismo había arraigado y se había identificado con el pueblo (como en Armenia, en Etiopía o en la península Ibérica, y más tarde en Grecia y en los países balcánicos), el islam tuvo que aceptar la convivencia y, en algunos casos, resignarse a desaparecer.

Por otro lado, rebeliones antiárabes o antimusulmanas no faltaron desde las primeras décadas de la conquista, como ocurrió por ejemplo con los bereberes del norte de África o con los coptos en Egipto, por no hablar de las poblaciones europeas. Hubo también reivindicaciones sociales de distinta naturaleza, con las habituales connotaciones religiosas: primero por parte de los «clientes» *(mawali),* es decir, los neófitos musulmanes no árabes; luego por parte de los mercenarios contratados por los califas, y también por parte de distintos movimientos rebeldes que estallaron en diferentes sitios, como el movimiento de *Muqanna* («Velado»), que entre el 776 y el 784 mantuvo en Irán una guerra santa al revés, contra los propios musulmanes.

Para la cristiandad medieval, por tanto, la aparición del islam fue

un problema crucial, de vida o muerte. Muchos vieron en él la llegada del Anticristo o algo así (el mismo Inocencio III, en su llamamiento a los cruzados en abril de 1213, aludía a ello). Según esta interpretación, la religión musulmana era la bestia con el número 666 de que habla el Apocalipsis (13,18). Se echaron cuentas y se pensó que el Anticristo sería derrotado en 1188, o en 1222, o en 1263, o por último en 1298. Pero los números no salían.

Sedientos siempre de botín, los musulmanes (ya fueran árabes, bereberes o turcos) oprimían con sus tasas a las poblaciones no islámicas que estaban bajo su dominio, o se internaban periódicamente en territorios fuera de su control. No se salvó nada ni nadie, y fue bastante peor que durante la época de las invasiones bárbaras. Entre otras cosas, el 846 saquearon las basílicas de San Pedro y San Pablo en Roma; el 997 hicieron correr la misma suerte al santuario de Santiago de Compostela; el 1009 el califa egipcio Al-Hakim llevó su fanatismo hasta el extremo de arrasar la basílica del Santo Sepulcro en Jerusalén. La llegada de los turcos por esta época y su conversión al islam no hizo sino agravar aún más el peligro político y religioso que amenazaba a toda la cristiandad. En Anatolia, por ejemplo, para escapar de la persecución, los cristianos tuvieron que excavar verdaderas ciudades subterráneas, que todavía hoy subsisten.

La respuesta del mundo cristiano al desafío musulmán no podía hacerse esperar. Y frente a la invasión, la opresión y las incursiones indiscriminadas, tenía que ser una respuesta bélica, una guerra con fines defensivos. Por otro lado, dado que el ataque de los musulmanes era al mismo tiempo militar, político y religioso, la respuesta tenía que tener también estos tres caracteres. Y la respuesta fueron las «cruzadas», tanto por parte de la cristiandad oriental como de la cristiandad occidental. De hecho, las cruzadas empezaron en el momento en que se estuvo en condiciones de defenderse y devolver el golpe, es decir, a comienzos del siglo VIII.

El momento más solemne de esta lucha milenaria fue cuando el 26 de noviembre de 1095 el papa Urbano II, en el sínodo de Clermont, lanzó la llamada: «¡Que cada uno renuncie a sí mismo y cargue con la cruz!», provocando, como es sabido, un gran entusiasmo. Fue una llamada excepcional para un momento excepcional.

La iniciativa de las cruzadas puso en movimiento a toda la cristiandad. Sin embargo, a pesar de los ímpetus místicos de

propagandistas como san Bernardo y de los generosos esfuerzos de Luis IX de Francia, su desarrollo no estuvo a la altura del ideal que las había incitado.

No obstante, haciendo un balance general, hay que reconocer que lograron contener el avance musulmán y salvar al menos la Europa occidental, central y septentrional, y que, a pesar de todos los pesares, no sólo dieron lugar a enfrentamientos sino también a encuentros fructuosos en muchos aspectos.

El caso más notable y famoso, por lo que se refiere a las relaciones con el Islam, fue el de san Francisco de Asís, que fue personalmente en el año 1219 a predicarle el evangelio al sultán de Egipto de la forma más pacífica y desconcertante, encontrando buena acogida y un trato respetuoso por parte del sultán. Fue un modelo para la convivencia y el diálogo entre el cristianismo y el islam.

Por lo que se refiere, en cambio, a las relaciones entre el catolicismo y el cristianismo oriental, el encuentro tendrá lugar algo después de 1250, exactamente en 1274, en Lyon, en el concilio ecuménico convocado por Gregorio X que, por primera vez, planteó de manera sistemática el problema del ecumenismo y la unión de las Iglesias, sobre la base de un diálogo en todos los terrenos.

Durante este período, el último imperialismo que apareció en el horizonte fue el mongol, representado, como ya dijimos, por Gengis Kan y el reino de la «Horda de oro», que se extendía desde más allá del mar Caspio hasta Ucrania y el mar Negro. Los mongoles llegaron a derrotar a alemanes y eslavos en la batalla de Liegnitz (Silesia) en 1241, y Europa occidental sólo se salvó porque, tras la muerte de Gengis Kan, ocurrida en 1227, se produjo un movimiento de reflujo que hizo que los invasores de las tierras de Alemania, Polonia y Hungría volvieran a Rusia, donde siguieron dominando hasta el siglo XV.

Lo mismo que Inocencio III respecto de los musulmanes, Inocencio IV pensó ahora que los mongoles eran el Anticristo. Pero ahora lo que se decidió no fue enviar una cruzada, sino una misión de paz como la de san Francisco. Aprovechando un período de relativa tranquilidad entre 1241 y 1247, se organizaron tres grupos de franciscanos y dominicos para dirigirse en tres direcciones distintas, pero siempre a tierras ocupadas por los mongoles. El grupo más famoso fue el tercero, encabezado por el franciscano Juan de Piano Carpini. Salió de Lyon el día de Pascua de 1245, es

decir el 16 de abril, y llegó a Mongolia, a la corte de Guyuk Kan, nieto de Gengis Kan, el 22 de julio de 1246, iniciando el camino de regreso el 13 de noviembre, para llegar a Lyon al año siguiente.

Para comprender con qué tipo de gente tuvo que tratar el misionero cristiano, y con qué pretensiones de imperialismo tenía que habérselas la Iglesia, en este caso y en los sucesivos, baste recoger unas frases de la carta que Guyuk envió como respuesta al papa:

> «En tus cartas se decía que deberíamos bautizarnos y hacernos cristianos; a lo que respondemos en pocas palabras que no entendemos de qué modo podríamos hacerlo. Respecto de lo que dices también de que te sorprenden las masacres, sobre todo de cristianos húngaros, polacos y moravos, nuestra respuesta es que tampoco entendemos. No obstante, para que no parezca que queremos eludir el tema, he aquí nuestra respuesta: han sido porque no han obedecido las órdenes de Dios y de Gengis Kan, y porque, mal aconsejados, mataron a nuestros embajadores. Por eso Dios ordenó que fueran destruidos y los puso en nuestras manos. Pues, si Dios no lo hubiera hecho, ¿cómo habrían podido hacerlo los hombres? Pero vosotros, habitantes de occidente, vosotros, cristianos, creéis que sois los únicos que adoráis a Dios y se lo negáis a los demás. Pero, ¿cómo sabéis quién es digno de esta gracia? Nosotros adoramos a Dios, y por su poder destruiremos toda la tierra, de oriente a occidente. Si los hombres no fueran la fuerza de Dios, ¿qué podrían hacer?»[3].

El entrecruzamiento de imperialismos religiosos y seculares, dentro y fuera de la cristiandad, en el período histórico que analizamos –del 950 al 1250 aproximadamente–, da la impresión de presentarse como una especie de «ordalía» universal. Por una parte y otra, la historia es interpretada, en cada uno de sus detalles, como la manifestación del «juicio de Dios». El período histórico siguiente supondrá la crisis de estos imperialismos y de estas visiones apocalípticas.

2. Los papas y la centralización eclesiástica

La lucha entre los distintos imperialismos políticos y religiosos que se desarrolló entre los siglos X y XIII no podía dejar de implicar en cierto modo al papado, incitándolo a ponerse a la altura de la situación.

A lo largo del siglo IX, el papado se había encontrado metido hasta el cuello en las contiendas entre los distintos herederos del Imperio carolingio y entre los diversos partidos que se disputaban el poder en la ciudad de Roma, apoyando a unos u otros. El momento más triste fue cuando, en febrero-marzo del 897, bajo el pontificado de Esteban VI, se exhumó el cadáver del papa Formoso (891-896) y

fue procesado por sus rivales en un sínodo que pasó por ello a la historia con el nombre del «sínodo cadavérico» (897).

El hecho provocó, ya entonces, un enorme escándalo, y el papa Juan IX (898-900), en otro sínodo celebrado el 898, no sólo rehabilitó la memoria de Formoso, sino que trató también de poner la elección del papa a salvo de los condicionamientos locales, estableciendo que en el acontecimiento estuvieran presentes unos legados imperiales. Por desgracia, hicieron falta todavía más de cincuenta años para que la sede pontificia saliera de la ciénaga en la que se había metido. Esto no empezó a suceder hasta que se inició el movimiento reformista inspirado en Cluny (910) y se restableció la autoridad imperial con la coronación en Roma el 2 de febrero del 962 de Otón I, de la dinastía sajona.

En torno al año 1000 precisamente aparece la figura del papa Silvestre II (999-1003), que soñó una verdadera *renovatio imperii* con su discípulo Otón III y que se muestra ya como un precursor del papado reformado y reformador.

Pero fue el emperador Enrique III (1039-1056), de la dinastía de Franconia, quien asestó el golpe definitivo: frente a los tres papas pretendientes (Silvestre III, Gregorio VI y Benedicto IX) se plantó en diciembre del 1046, los depuso a los tres e hizo elegir en su lugar a Clemente II (1046-1047), persona de gran dignidad y verdadero iniciador de la reforma según la inspiración procedente de Cluny.

Sin embargo, ya con León IX (1049-1054), la reforma del papado empezó a presentarse en términos de competencia con la autoridad imperial, de acuerdo con los principios del papa Gelasio, que implicaban la superioridad de la autoridad moral de los obispos y los papas sobre el poder jurídico de los gobernantes civiles. El golpe de mano no se hizo esperar: bajo el papa Nicolás II (1058-1061), el sínodo lateranense de abril del 1059 decidió que la elección pontificia correspondía exclusivamente a los representantes del clero romano, es decir, a los «cardenales», reservándole al emperador simplemente «honor y reverencia». En este mismo sínodo se formuló por primera vez la prohibición de que los eclesiásticos recibieran ningún tipo de investidura por parte de los laicos. El sucesor de Nicolás II, Alejandro II (1061-1073), no sólo fue elegido sin ninguna colaboración imperial, sino que pareció ser incluso un auténtico revolucionario, ya que antes había sido uno de los jefes de la «pataria» milanesa, es decir, del movimiento popular y democrático en contra de los privilegios de la nobleza y el alto

clero feudal.

Por eso, cuando a Alejandro II lo sucedió el archidiácono Hildebrando de Soana, con el nombre de Gregorio VII (1073-1085), ya estaban dados todos los ingredientes para que se produjera el enfrentamiento entre el Imperio, que seguía siendo feudal, y la Iglesia, que quería liberarse del feudalismo.

La batalla entre Gregorio VII y Enrique IV (rey de Alemania de 1066 a 1105, y coronado emperador por el antipapa Clemente III en 1084), que alcanza su momento álgido con la excomunión del soberano en el año 1076 y el episodio de Canosa en enero de 1077, no la ganó en un primer momento Gregorio VII, sino el rey, que burló la confianza enteramente pastoral del papa y no cumplió sus compromisos. Su hijo Enrique V (rey de Alemania de 1105 a 1125, y coronado emperador por el papa Pascual II en 1111) luchó contra él y lo obligó a abdicar un año antes de su muerte, aunque luego continuó la lucha contra los papas reformadores Víctor III (1086-1087), Urbano II (1088-1099), Pascual II (1099-1118) y Gelasio II (1118-1119).

En el año 1111 pareció que se iba a llegar a una solución radical del problema. Se acordó que el emperador renunciaría a las investiduras de los eclesiásticos, y que estos renunciarían a los beneficios feudales, contentándose con los diezmos y las ofrendas. Pareció la cuadratura del círculo, pero en realidad no ocurrió nada, porque el acuerdo fue violentamente rechazado por los príncipes eclesiásticos y seculares, gravemente perjudicados en sus intereses, y todo el asunto quedó en suspenso.

Hasta 1122 no se pudo llegar a un compromiso, con el concordato de Worms, pactado entre Enrique V y el papa Calixto II (1119-1124), en forma de *privilegium* por parte pontificia y de *praeceptum* por parte imperial. Fue el primer concordato de este tipo que se firmó entre la Iglesia y el Estado, estipulados siempre, según las circunstancias históricas, como pactos de paz, de amistad o de defensa.

Al año siguiente (1123) se confirmó en el I concilio de Letrán, considerado por los católicos el noveno concilio ecuménico (en la lista que va de Nicea al Vaticano II) y el primero celebrado en Occidente. Pero, naturalmente, la lucha entre el papado y el Imperio por la hegemonía política y religiosa en la cristiandad no pudo por menos de continuar, ya que el compromiso al que se había llegado con tanto esfuerzo no contentaba a nadie; a lo que había

que añadir, por si no fuera bastante, la controversia referente a la Italia meridional, que se disputaban el papado, el Imperio y los normandos, que eran quienes la poseían de hecho.

En el II concilio de Letrán (1139), el décimo concilio ecuménico, se puso de manifiesto claramente hasta qué punto pesaba en la Iglesia la doble preocupación política y religiosa, al proclamar varios decretos con los que se confirmaba la reforma, pero excomulgando al mismo tiempo a Rogerio el Normando.

Al aparecer en el escenario político la nueva dinastía alemana de los suabos o Hohenstaufen con Federico I Barbarroja (rey de 1152 a 1190, y coronado emperador por el papa Adriano IV en 1155 y luego por el antipapa Pascual III en 1167), se inició de nuevo la lucha, pero esta vez, no ya sobre la base del viejo «agustinismo político» y de los principios del papa Gelasio, sino en virtud de los principios del derecho romano renaciente. El emperador se considera heredero de los césares, y por tanto con autoridad y poder supremos. No quiere oír hablar de oficios o beneficios concedidos por el papa, ni de deberes ante él. Ya es mucho el que lo respete como sacerdote. Por eso, cada día se hace más ineludible la necesidad de aclarar cuentas.

El absolutismo imperial no sólo choca con la oposición pontificia, sino también con la de los grandes señores feudatarios del Imperio (por ejemplo, la de Enrique el León, duque de Sajonia y Baviera), la de las otras naciones europeas y la de las ciudades y señoríos, en proceso ya de desarrollo, sobre todo en el norte de Italia. Fue esta singular alianza la que derrotó primero a Federico I, y luego a su hijo Enrique VI (rey de 1190 a 1197, coronado emperador por el papa Clemente III en 1191), y la que hizo posible que se diera ese complejo de circunstancias que permitieron que el papa Inocencio III (1198-1216) se convirtiera durante algunos años en árbitro supremo de los imperios de Occidente y Oriente (mediante la conquista de Constantinopla en 1204), de los países que se declaraban vasallos de la Santa Sede para huir de las aspiraciones imperiales, y de las ciudades en lucha contra el emperador. Árbitro pero no dueño, porque lo cierto es que durante estos años los papas ni siquiera son dueños en su propia casa, en Roma, y se ven obligados casi siempre a vivir fuera de la Urbe.

Así como el undécimo concilio ecuménico, el III concilio de Letrán, de 1179, había celebrado la victoria del papa Alejandro III sobre Federico I (decretando, entre otras cosas, la necesidad de dos

tercios de los votos cardenalicios para la validez de la elección papal), el duodécimo concilio ecuménico, el IV de Letrán, de 1215, pudo parecer la consecución de todo aquello por lo que los papas habían luchado frente a las pretensiones imperiales y en favor de la reforma eclesiástica en casi todos los aspectos. Pero, a pesar de las apariencias y de gran cantidad de logros parciales efectivos, en conjunto fue sólo una ilusión. No era más que una tregua.

El enfrentamiento, el choque decisivo, se produjo con Federico II (rey de Sicilia desde 1197, y de Alemania desde 1212, coronado emperador por el papa Honorio III en 1220, y muerto en 1250), que encarnó en su persona, y en su comportamiento político y religioso, las grandes dotes y los grandes defectos de los emperadores suabos. Genial, pero absolutista en todos los sentidos, inteligente, pero escéptico y excesivamente cínico, brillante, pero violento y cruel, Federico II fue un tirano con pocos escrúpulos, que no podía encajar ciertamente en ningún proyecto eclesiástico. La guerra que le declararon Gregorio IX (1227-1241) e Inocencio IV (1243-1254) llegó a tal extremo que se decretó su deposición en el I concilio de Lyon, decimotercero ecuménico, en el año 1245.

Con la desaparición de Federico II se puede decir que desaparece también definitivamente el imperio medieval tal como había nacido con la coronación de Carlomagno en el año 800 y la de Otón I en el 962. Todavía habrá algún emperador que intervendrá ocasionalmente en la vida de la Iglesia y prestará importantes servicios al cristianismo y a Europa, pero el ideal de la alianza entre el papado y el Imperio desaparece definitivamente. En 1261 el papa Urbano IV llamará en apoyo del papado, a propósito de la cuestión de la Italia meridional, no al emperador, sino a Carlos de Anjou, hermano de Luis IX de Francia, la nación más importante de Europa en esta época.

Lo mismo que había ocurrido en el ya lejano 754, el papado consideró llegada la hora de dar un giro a su política de alianzas: entonces se pasó de los bizantinos a los francos, ahora lo hacía de los alemanes a los franceses. Se trataba también aquí de una apuesta por el futuro.

A lo largo de los tres siglos que había durado esta lucha, la Iglesia romana había ido concentrando progresivamente en sus manos la dirección de la Iglesia occidental. Fue el fenómeno de la centralización eclesiástica, manifestado, en cuanto a la doctrina, mediante declaraciones solemnes de los papas (célebre en este

sentido fue el *Dictatus papae* proclamado por Gregorio VII en 1075) y la enseñanza de los teólogos y canonistas, y en cuanto a la práctica, en las nuevas normas para la elección pontificia, en la importancia cada vez mayor de los cardenales, reunidos en cónclave, en consistorio o enviados como legados papales, y en la misma celebración de los concilios ecuménicos en Occidente, promulgando declaraciones válidas para toda la Iglesia.

La centralización del poder pontificio dentro de la Iglesia, su misma tendencia al «imperialismo» dentro de la sociedad civil de su tiempo, tuvo consecuencias muy importantes tanto en el centro como en la periferia: en el centro, la importancia cada vez mayor de los distintos oficios de la curia romana, que empiezan a formarse en esta época, y en la periferia, el sometimiento creciente de los obispos al papa, y del clero a los obispos locales, a pesar de que sigue manteniéndose una compleja red de relaciones feudales.

3. Las primeras herejías medievales y las reacciones de la Iglesia

El enfrentamiento entre los distintos tipos de imperialismo intercontinental, intereclesial y dentro de la misma sociedad e Iglesia occidentales, durante el período del 950 al 1250, fue de proporciones tan amplias, y provocó efectos tan hondos, que no podía dejar de tener repercusiones teóricas y prácticas en el entramado social, en la opinión pública y en la vida de la gente. Así, con el inicio del segundo milenio, al tiempo que se producía una recuperación general económica, social y cultural, fueron manifestándose, cada vez con mayor frecuencia, inquietudes, protestas, revueltas y rebeliones en diferentes sentidos.

En realidad, no es fácil captar una trama unitaria en las corrientes heréticas y cismáticas que abundaron, como plantas parásitas, en los primeros siglos del segundo milenio. Sin embargo, se pueden señalar dos tendencias predominantes, en relación con dos tipos distintos de problemáticas, que no habían existido durante el primer milenio de la era cristiana de manera tan explícita y sistemática.

La primera es la que se refiere, de una u otra forma, al principio del «libre examen», es decir, de la libre interpretación, personal o colectiva, de la Sagrada Escritura, la revelación y la religión. A esta tendencia pertenecen movimientos como el evangelismo de los

valdenses (seguidores de Pedro Valdo, que murió hacia el 1217), la apocalíptica del joaquinismo (de Joaquín de Fiore, muerto el 1202) y el averroísmo latino (que apareció en los primeros decenios del siglo XIII).

El caso de Pedro Valdo tuvo una importancia especial. Después de haber oído la historia de san Alejo, que murió ignorado en un trastero debajo de la escalera de su casa, tras una vida de pobreza voluntaria, Pedro Valdo, rico mercader de Lyon, decidió cambiar su vida. En esta decisión influyó sin duda la lectura del evangelio, y quizá también el pensamiento de la muerte. Después de asegurar económicamente la situación de su mujer y de sus dos hijas y de distribuir lo que le quedó entre los pobres, se entregó enteramente a la pobreza, tratando de recuperar el estilo de vida de la Iglesia primitiva. Pero desde el primer momento se sintió también muy interesado por la lectura de la Biblia, hasta el punto de hacer traducir varios fragmentos en lengua provenzal. Como los apóstoles, aun siendo laico, quiso predicar y enviar a predicar, y empezó enseguida, sin esperar la necesaria autorización eclesiástica, ganándose la desaprobación de su obispo. Fue a Roma a ver al papa Alejandro III, pero no sirvió de mucho: el Papa aprobó su vocación a la pobreza, pero en relación con lo demás, es decir, con la cuestión más delicada, lo remitió al obispo. Lo que pasó luego no está muy claro. Es seguro que en 1179 se entrevistó en Roma con el inquisidor inglés Walter Map, durante el concilio Lateranense celebrado aquel año; que en 1180 suscribió una profesión de fe completamente ortodoxa; quizá obtuvo permiso para predicar; más tarde se le retiró la autorización. En cualquier caso, Valdo no se sometió, y cuando murió ya había sido excomulgado, primero por el papa Lucio III en 1184 y luego por el obispo de Narbona en 1190. El IV concilio de Letrán en 1215 confirmó la excomunión.

También fue condenado en el concilio de 1215 Joaquín de Fiore, triteísta y profeta de una inminente «edad del Espíritu Santo» por una interpretación arbitraria de la Escritura, que influiría en las tendencias ascéticas, anticlericales y apocalípticas de los franciscanos radicales (espirituales, *fraticelli,* apostólicos, etc.), en la espera del «papa angélico» (identificado con Celestino V), en la lucha contra Bonifacio VIII y en la crisis del papado medieval.

La segunda tendencia, muy cercana pero paralela a la anterior, es la del anticlericalismo y el laicismo. Los principales representantes de la misma son los cátaros (en Francia, albigenses), emparentados

o quizá derivados de los «paulicianos» y los «bogomilos», existentes ya en el Oriente ortodoxo desde los siglos VII-VIII y que fueron extendiéndose como una mancha de aceite por toda Europa central, incluido el norte de Italia. Reencarnación del antiguo maniqueísmo y de un dualismo extremo entre el bien y el mal, constituyeron durante mucho tiempo una fuerza anárquica y subversiva, un radicalismo nihilista con un barniz apenas de cristianismo, un verdadero «eclipse de la religión». Los siguieron en parte los ya mencionados «patarinos», que apoyaron a Alejandro II y a Gregorio VII en la lucha contra el feudalismo, pero amenazándolos con el cisma cuando no los encontraban suficientemente revolucionarios. Y finalmente los «arnoldistas», seguidores de Arnoldo de Brescia, que se oponía al poder temporal de los papas y a toda forma de posesión de bienes por parte de la Iglesia, y que fue ahorcado en Roma en 1155 por orden de Federico I Barbarroja.

La respuesta de la Iglesia a todas estas formas de disidencia teórica y práctica fue diferente según los casos. En primer lugar intervino el magisterio eclesiástico a través de sus órganos institucionales, pronunciando condenas claras y explícitas por boca de los papas, los concilios y los obispos. Desde 1184 intervino además, por iniciativa del papa Lucio III, la «Inquisición», institución jurídica destinada a la búsqueda de oficio, directa y sistemática, de las herejías y los herejes, con el fin de identificarlos y tomar las medidas pastorales pertinentes.

La Inquisición medieval, en vigor en casi todos los países cristianos entre finales del siglo XII y mediados del XVI, ha de distinguirse de la cruzada contra los albigenses (1209-1229) y de otras formas de búsqueda y lucha contra los herejes, como la Inquisición aduanera veneciana (1249-1289), la Inquisición regia francesa (1251-1314), la Inquisición regia española (1478-1834) o la Inquisición romana (instituida por Pablo III en 1542 y convertida más tarde en uno de los organismos de la curia romana, hasta convertirse en lo que es hoy la «Congregación para la Doctrina de la Fe»).

En la Inquisición medieval se suceden tres etapas: una primera, en la que la inquisición está confiada a los obispos, sobre la base del acuerdo estipulado entre el papa Lucio III y el emperador Federico I Barbarroja en 1184; una segunda fase en la que la inquisición es confiada directamente al papa y a sus legados especiales, entre finales del siglo XII y comienzos del XIII, y una tercera fase en la

que la inquisición es confiada por el papa a los frailes dominicos y franciscanos, desde 1231 en adelante.

La labor de los jueces eclesiásticos consistía exclusivamente en decidir acerca de la conciencia y convicción del hereje y, dado el caso, de su reincidencia. Los jueces y autoridades civiles, es decir, las autoridades seculares, hacían lo demás, siguiendo las leyes locales en vigor. Fueron un rey como Pedro II de Aragón, en 1197, y un emperador como Federico II, en 1220, los primeros en decretar la condena a muerte en la hoguera para los herejes pertinaces. Inocencio IV, en 1252, autorizó a los inquisidores eclesiásticos a utilizar la tortura, ya en vigor en los procesos seculares, contradiciendo así la condena que de este método bárbaro había hecho en el año 866 su predecesor, el papa Nicolás I.

No obstante, en el proceso de la inquisición eclesiástica las torturas se realizaban raramente, infinitamente menos que en los procesos dirigidos por jueces seculares, y cayeron en desuso hacia mediados del siglo XIV, mientras que en los tribunales laicos se mantuvieron hasta comienzos del siglo XIX, a pesar de las denuncias de Cesare Beccaria desde 1764. Hay que decir además que con frecuencia la inquisición eclesiástica (que, por su cuenta, no podía enviar a la muerte a nadie) intervino para salvar de las garras de varios soberanos (como el emperador Federico II y, más tarde, el rey de Francia Felipe IV el Hermoso) a personas que, siendo quizá excelentes cristianos, eran torturados y condenados a muerte bajo el pretexto de alguna herejía, pero en realidad por motivos de carácter exclusivamente político.

El aspecto más funesto de la práctica inquisitorial, justificada al principio por la peligrosidad no sólo religiosa sino también social de ciertos herejes, como los cátaros o albigenses, fue el haberse convertido, de manera cada vez más clara e indiscriminada, en una lucha contra la disidencia, acabando por perseguir toda doctrina diversa, sin tolerar el legítimo pluralismo ideológico.

No obstante, la Iglesia de la Alta Edad media, como ya se ha dicho, actuó también en sentido positivo, promoviendo desde la base y desde lo alto la formación de nuevas corrientes espirituales y teológicas, de nuevas elites doctrinales y pastorales.

La renovación doctrinal, especialmente filosófica y teológica, se produjo gracias a la difusión cada vez mayor de las escuelas episcopales y monásticas, y sobre todo de las instituciones universitarias, donde nació lo que se conoce como «Escolástica».

Es de señalar que en el mundo eclesiástico y en el mundo caballeresco, entre los *clérigos* y entre los laicos que vivían en las cortes señoriales y en ambientes populares, surgieron y se desarrollaron, a lo largo de todo este período, las manifestaciones más antiguas de la escritura, la literatura y la poesía en las lenguas «vulgares». Pero esto nos remite a la realidad de la vida cotidiana, en sus formas más diversas, desde las más humildes hasta las más elevadas, animadas todas, en la Iglesia, por la liturgia.

4. La vida cristiana en el «medievo de la Edad media»

En el período central de la época medieval, en lo que se podría llamar «el medievo del medievo», se presentan de manera particularmente clara las luces y las sombras de ese conjunto de sociedades que se llamaban cristianas.

Evidentemente nunca existió en la mentalidad de los cristianos una «cristiandad» que pudiera considerarse definitiva, ni mucho menos perfecta. Resulta sobradamente patente para todos, desde el papa hasta el último fiel de la Iglesia, que toda realidad en este mundo es provisional, incluida la Iglesia misma. Ni el más rígido imperialismo eclesiástico, en la medida en que ha existido, ha perdido nunca de vista la perspectiva eminentemente escatológica de la existencia cristiana. Si en algún momento se ha olvidado, el fenómeno de la huida voluntaria del mundo por parte de los ascetas y los monjes ha estado ahí para recordarlo.

No obstante, durante algún tiempo, la imponente afirmación del cristianismo en todos los sectores de la vida puede haber provocado en alguien la impresión de que se había iniciado en la tierra la «ciudad de Dios», bien por el éxito momentáneo de alguna iniciativa política, bien por la perfección aparente de ciertas obras artísticas, literarias o teológicas, o bien por la difusión casi general del conformismo religioso. Pero, como suele ocurrir, al llegarse al vértice de una parábola se inicia el descenso y todo vuelve a ser tan problemático como antes, y en muchos aspectos más.

La situación de la liturgia en el período del 950 al 1250 es el signo primero y más claro de que es necesario replantearse todo lo que se ha logrado. Tanto en Occidente como en Oriente, en la liturgia latina como en la bizantina, ocurre que, bajo el influjo de los usos de la vida monástica, el ceremonial tiende a unificarse y estilizarse: en Occidente prevalece sobre todos los otros el ritual de

la curia romana, y en Oriente la liturgia de san Juan Crisóstomo. Se produce al mismo tiempo una clericalización progresiva: los ministros sagrados tienden a monopolizar, como protagonistas casi exclusivos, la actividad litúrgica, mientras los laicos quedan reducidos a meros espectadores. Aunque en Oriente la celebración litúrgica tiende a conservar en la medida de lo posible el espíritu comunitario, en Occidente la difusión de las «misas privadas» fomenta las tendencias individualistas, tanto por parte del celebrante como por parte de los fieles.

Pero el aspecto más desconcertante de la vida litúrgica en la Alta Edad media es, por decirlo brevemente, que todo es sagrado y al mismo tiempo nada lo es. Los libros litúrgicos, por ejemplo, cada vez más unificados y minuciosos, proponen fórmulas para todos los aspectos de la vida, pero, justamente por eso, acaban transformando la liturgia en una especie de *autoservicio* de lo sagrado. E. Cattaneo dice:

> «Al tiempo que la Iglesia "terrena" se va haciendo cada vez más presente en todas las manifestaciones de la vida –bendiciendo y consagrando, o excomulgando y poniendo en entredicho–, va perdiendo el sentido de su íntima estructura orgánica, y cada vez le resulta más difícil tomar conciencia de que es ante todo una asamblea de adoradores, con Cristo, del Padre. Los ritos se celebran, y cada vez con mayor solemnidad, pero parece como si con ellos sólo se quisiera recordar al individuo la realidad sobrenatural, para que cada uno, personalmente, hable con Dios»[4].

El ritualismo generalizado y amplio, con frecuencia espectacular, deja poco espacio para el anuncio de la palabra de Dios (como lamenta el mismo IV concilio Lateranense en el año 1215), carencia que sólo podrá ser subsanada en parte con la difusión de las órdenes mendicantes, dedicadas a la predicación. Se desarrolla cada vez más la afición a las devociones particulares y la tendencia a «cosificar» los misterios de la fe, bien por la repetición de acciones estereotipadas (tocar, ver, sentir ciertas cosas), bien a través de la busca y veneración de objetos sagrados a modo de talismanes (las reliquias). En muchos casos se acaba en una verdadera superstición.

La multiplicación y difusión de las parroquias, sobre todo rurales, hace, por una parte, que los fieles tengan un contacto más frecuente con sus pastores y, por otra, que la administración y recepción de sacramentos fundamentales para la vida cristiana, como el bautismo o la confirmación, se convierta en algo poco comprometedor, casi rutinario. Por el contrario, la participación en sacramentos como la eucaristía o la penitencia se hace cada vez menos frecuente (y por

eso el IV concilio Lateranense tiene que intervenir con el famoso precepto de la confesión al menos una vez al año y la comunión por Pascua). La autoridad eclesiástica tiende además a controlar cada vez más, litúrgica y jurídicamente, el matrimonio, con el fin de asegurar su carácter público y su regularidad.

Por lo que respecta al término de la vida, la muerte se espera y se vive como un elemento normal de la existencia y la fe coloca en primer plano el problema del más allá. En este asunto el cristiano cuenta con la ayuda de las indulgencias, que alcanzan una gran difusión, y de las misas por los difuntos. Hay que rechazar como absolutamente indemostrable la hipótesis lanzada por el historiador J. Le Goff de que la idea del purgatorio nació en la universidad de París entre los años 1170 y 1190, al transformar el adjetivo latino *purgatorius* (relativo al concepto de pena) en el sustantivo neutro *purgatorium*[5]. En este punto, como en tantos otros, la tradición eclesial y la piedad popular no han hecho sino explicitar doctrinas ya existentes sustancialmente desde los primeros tiempos del cristianismo.

Expresión característica del espíritu devoto de la época, tendente cada vez más al sentimentalismo y la emotividad, es el paso del canto gregoriano, monódico y rigurosamente vocal, a otras formas melódicas y al uso de instrumentos. También aquí se avanza hacia el *ars nova,* que se consolidará en el período sucesivo. Fundamental resulta en este sentido la contribución de Guido d'Arezzo (997-1050 ca.), reformador y perfeccionador de la notación musical.

Es típico también de este período el que tantas y tan variadas formas de devoción se nutrieran de algún modo del espíritu litúrgico y del espíritu comunitario-eclesial, promoviendo distintas formas de servicio a los necesitados, a los enfermos y a los marginados, de acuerdo con el estilo de la solidaridad cristiana. Iniciativas penitenciales como las cruzadas, por ejemplo, tienen como efectos positivos la reducción –aunque todavía no la desaparición– de la servidumbre de la gleba, de la esclavitud doméstica, dando lugar a la formación de una clase burguesa y al renacimiento de la industria y el comercio.

La agitación social con que se inicia el segundo milenio, como suele ocurrir con este tipo de fenómenos, había provocado nuevas formas de pobreza al tiempo que impulsaba nuevas actividades y creaba grandes fortunas. La mendicidad se convirtió casi en una costumbre, en una forma de vida, hasta el punto de que

mendigaban hasta los estudiantes de las nacientes universidades para poder costearse los estudios.

En todos los campos de la vida –familiar, académico, hospitalario, laboral– se crearon casi de la nada una gran cantidad de cofradías, instituciones y fundaciones que permitieron, a través de las más variadas formas de voluntariado, llevar a cabo una asistencia social muy difundida. Fueron instituciones creadas y gestionadas por clérigos, religiosos y laicos. Esta lucha contra la pobreza, antigua y nueva, se encuentra tanto en la Iglesia de Occidente como en la Iglesia de Oriente.

En Occidente, la renovación de la sociedad se llevó a cabo siguiendo la inspiración proveniente del monasterio de Cluny, que actuó siempre en consonancia con los papas reformadores. En Oriente tuvieron una función análoga, aunque con mayor incidencia en el terreno espiritual que en el social y material, los monasterios del monte Athos, cuyas primeras fundaciones se remontan al 961.

Pero, mientras en Oriente mantuvo su validez la fórmula monástica de san Basilio, en Occidente se produjeron importantes transformaciones en las elites religiosas. La regla de san Benito, con su equilibrio entre la oración y el trabajo *(ora et labora),* se inclinó excesivamente del lado de la oración litúrgica en Cluny, por lo que sufrió luego una fuerte corrección en favor del trabajo manual en la nueva institución monástica cisterciense (fundada en 1098), cuyo principal representante fue san Bernardo de Claraval (1090-1153). La regla de san Agustín fue adoptada, en cambio, por los miembros de los capítulos catedralicios y las colegiatas que aspiraban a vivir en común, como los monjes, pero sin dejar de atender sus funciones litúrgicas y pastorales. De inspiración agustiniana fue la orden de los premonstratenses, fundada en 1120 por san Norberto de Xanten, que murió en 1134.

Por otro lado, las órdenes de caballería surgidas en la época de las cruzadas para defender a los peregrinos que se dirigían a los distintos santuarios, especialmente a los de Tierra Santa, tanto durante el viaje como durante su estancia allí, eran una mezcla de monaquismo y caballería. Los joanitas, los templarios y los teutónicos fueron durante mucho tiempo los principales; pero al remitir el fenómeno de las cruzadas, se vieron en el dilema de transformarse o desaparecer.

Por último, hacia finales del período 950-1250 llegaron las órdenes mendicantes. Mientras los cluniacenses, los cistercienses y

los premonstratenses habían respondido a la sociedad feudal sobre todo en el mundo agrícola, y las órdenes de caballería habían tratado de asumir una tarea semejante en la coyuntura excepcional de las cruzadas, las órdenes mendicantes tuvieron que responder a los retos anteriores y además a otras dos necesidades que empezaban a plantearse: la predicación y el testimonio religioso en el mundo urbano, y la predicación y el testimonio religioso frente a las primeras herejías del mundo medieval. Los más importantes fueron los franciscanos, iniciados por san Francisco de Asís en 1209-1210; los dominicos, fundados por santo Domingo de Guzmán en 1215; los carmelitas, que tienen su origen en una iniciativa del cruzado Bertoldo de Calabria en 1156; los mercedarios, instituidos por san Pedro Nolasco y san Raimundo de Peñafort en 1222, primero como asociación laica y luego como orden religiosa en 1235, y los servitas, que tuvieron su origen en 1233 por iniciativa de siete personajes florentinos.

El espíritu de las elites religiosas en la Alta Edad media se expresa de la forma más completa en una personalidad como la de san Bernardo de Claraval, en Occidente, y la de Simeón el Nuevo Teólogo (949-1022) en Oriente. Pero no cabe duda de que el testimonio evangélico en su condensación esencial resplandece sobre todo en el testimonio de san Francisco de Asís (1186-1226). Con él fue como si, de algún modo, Cristo hubiese vuelto a la Tierra.

Notas al capítulo

1 De la *Crónica de Seert.* Cf B. SCARCIA AMORETTI, *Tolleranza e guerra santa nell'Islam,* Sansoni, Florencia 1974, 73.

2 Cf ISOYABB III, *Epistolario,* carta XIV, en B. SCARCIA AMORETTI, *o.c.,* 86.

3 La carta fue llevada a Roma por Juan de Piano Carpini. Cf C. LEMERCIER-QUELQUEJAY, *La pace mongola,* Mursia, Milán 1971, 74-75; y E. D. PHILLIPS, *L'impero dei Mongoli,* Newton Compton, Roma 1979, 72.

4 E. CATTANEO, *Il culto cristiano in occidente. Note storiche,* Edizioni Liturgiche, Roma 1984, 243.

5 H. FUHRMANN, *Guida al medioevo,* Laterza, Bari 1990, 278: «Se proponen a veces tesis brillantes, con hallazgos y construcciones sorprendentes, pero que no siempre se basan en las fuentes ni en la situación de la época. Un ejemplo podría ser el libro de J. LE GOFF, *La naissance du purgatoire,* Gallimard, París 1981, en el que se expone de manera particularmente brillante la hipótesis no demostrable de que la idea del purgatorio "nació" entre 1170 y 1190 en la universidad de París, cuando algunos *magistri* transformaron el adjetivo *purgatorius, a, um* (relativo al concepto de "pena" o "fuego") en el sustantivo *purgatorium».* Este singular «descubrimiento» está expuesto también en J. LE GOFF,

L'immaginario medievale, Mondadori, Milán 1993, 99-116.

8. Las nuevas culturas literarias: de los simbolismos a los idealismos

Del simbolismo al idealismo, pasando por la utilización de las más variadas artes lógicas y dialécticas: esta es la tendencia general que se observa en el período del 950 al 1250 ca., tanto en el ámbito de la cultura universal como, sobre todo, en el de la cultura cristiana de las Iglesias de Oriente y Occidente.

Pero el idealismo, que cuenta con representantes de máximo nivel tanto en la literatura artística como en la literatura de pensamiento, tiene que hacer frente a peligros y exageraciones a cuyo paso saldrá la reflexión sistemática ofrecida precisamente por la dialéctica. Para muchos será una aventura intelectual exaltante, para otros será motivo de crisis espiritual. Y así, dialécticos y antidialécticos, racionalistas y místicos, se enzarzan en una polémica desgarradora a veces, pero que da lugar a la elevación en todas partes del nivel cultural.

Ramanuja en la India, Zhu Xi (Chu Hi) en China, Al-Ghazali en el mundo islámico, Maimónides en el judío, Simeón el Nuevo Teólogo en el Imperio bizantino, y san Anselmo en el Occidente cristiano aparecen como los grandes maestros, como magníficos filones de experiencias preñadas de futuro. El cristianismo es el último en llegar, pero pasa enseguida a la vanguardia.

1. El idealismo en el mundo oriental a través del budismo y más allá de él

Después de haber nacido y haber conseguido una más que sólida implantación en el subcontinente indio, el budismo tuvo que resignarse a desaparecer de las tierras de la India, difundiéndose en cambio, en el período del 950 al 1250, por China, Japón y las regiones del sureste asiático. En las montañas del Tíbet, donde había penetrado entre los siglos VII y IX, la religión de Buda experimentó un extraordinario renacimiento entre los siglos XI y XIII. El monje Milarepa (1040-1123), asceta y poeta al mismo tiempo, fue el personaje más importante de esta época.

En líneas generales, el budismo, después de haber recorrido una primera fase «realista» (caracterizada por la afirmación exclusiva de

los elementos separados y por el rechazo de todo sustancialismo) y una segunda fase «absolutista» (en la que se llega a negar incluso la existencia separada de los distintos elementos de la realidad, es decir, de los modos y atributos de la sustancia), llega ahora a una tercera fase en su evolución ideológica plenamente «idealista», afirmando la realidad exclusiva de la conciencia y, por tanto, la irrealidad de toda dualidad sujeto-objeto. En esta dirección se orienta el budismo tántrico, que se difunde cada vez más, sobre todo en el Tíbet.

En la India, la continuación de la religiosidad brahmánica, iniciada ya por Sankara (788-820), fue llevada a mayor perfección por la reflexión filosófica de Ramanuja (1017-1137 según la tradición). Frente al espíritu «racionalista» de su predecesor (para quien la multiplicidad diferenciada de la realidad es pura apariencia), Ramanuja profesa un «realismo» cosmológico (según el cual, bajo la realidad de lo múltiple está presente la unicidad divina), aunque basado siempre en la ley del *karman,* es decir, en las consecuencias inevitables de las propias acciones.

Pero Dios (Brahman) es concebido por Ramanuja en forma personal, con atributos claramente individuales, sobre todo en la figura de Visnú, y particularmente en Rama como encarnación *(avatara)* del mismo Visnú. La relación del alma *(atman)* con Dios se expresa especialmente a través de la devoción amorosa *(bhakti)*. Ramanuja, al vivir de este modo el hinduismo de la época *vedanta,* se impuso como el teólogo más cualificado de esta religiosidad, que logró suplantar al budismo.

China, aunque ampliamente influenciada por el budismo, pudo mantener sus corrientes taoístas, produciéndose durante este período un verdadero renacimiento de la doctrina de Confucio.

El principal representante del neoconfucionismo fue sin duda Zhu Xi (1130-1200), que se desenvolvió dentro de la restauración y la reorganización estatal y burocrática promovida por la dinastía Song (960-1279). Zhu Xi, con su clasicismo y su tradicionalismo, es considerado como una especie de santo Tomás de Aquino del confucionismo. No obstante, el esfuerzo por llevar de nuevo el pensamiento chino al estado prebudista, e incluso pretaoísta, no pudo naturalmente ignorar las aportaciones del budismo y el taoísmo.

A pesar de esto, el neoconfucionismo de Zhu Xi se decretó obligatorio para los exámenes públicos, fue suprimido y

nuevamente restablecido por los mismos mongoles de la dinastía Yüan (1280-1367), y fue definitivamente canonizado por los Ming (1368-1643).

Zhu Xi fue el primero que ofreció una explicación metafísica del confucionismo, basada en la afirmación de la coexistencia universal de dos principios, *li* y *ch'i,* correspondientes en cierto sentido a los principios aristotélicos de forma y materia. De este modo, el neoconfucionismo proporcionó nuevos estímulos a la cultura china, aunque con demasiada frecuencia de manera poco creativa e innovadora.

Pronto, sin embargo, a Zhu Xi se opuso el filósofo Lu Xiangshan (1140-1192), fundador de la conocida como «escuela de la mente». Lu Xiangshan colocaba en el centro de su especulación justamente el concepto de «mente» como realidad individual y universal, siguiendo una tendencia monista que lleva a identificar mente, principio, naturaleza y *dao (tao)*. De donde resulta que «el universo es mi mente y mi mente es el universo». Como en el caso de las religiones hinduista y budista en este mismo período, también la religión china manifiesta preferentemente una tendencia al idealismo.

Durante esta época llegan a Japón, y se funden en él, elementos de todas estas tendencias. Ya en parte en el período Heian (784-1185), y también durante el período Kamakura (1185-1332), se observa sin embargo el influjo preponderante del budismo. Es la época literaria clásica, típicamente ligada a ambientes aristocráticos y a la figura de ciertas escritoras pertenecientes a los círculos cortesanos.

En el terreno de la producción poética, siguen las publicaciones de antologías; pero será sobre todo en el campo de la prosa donde se produzcan las novedades más importantes. Al 935 ca. se remonta el *Diario de Tosa (Tosa nihki),* obra de Ki-no Tsurayaki (898-945), primera muestra del género literario de los «diarios» *(nihki),* cultivado de manera particular por mujeres. A Sei Shonagon (nacida hacia el año 968 y dama también de la corte) se debe la obra *Notas de cabecera (Makura no soshi),* primer ejemplo de otro género literario, el de la miscelánea *(zuihitsu)*. Hacia finales del período Heian nace también la historiografía propiamente tal en lengua japonesa. Por último, una mujer, Murasaki Shikibu (978-1014), es también autora de la más clásica de las novelas *(monogatari)* japonesas, *La historia de Genji (Genji monogatari)*.

2. El idealismo en el mundo islámico más allá del neoplatonismo

Entre las culturas y literaturas del Extremo Oriente y las de la cristiandad se extiende la civilización islámica, que, a pesar de la sustancial unidad religiosa, va adquiriendo una fisonomía variada y diversificada.

El caso quizá más típico es el de la cultura y la literatura en lengua neopersa, formada al mezclarse el persa vulgar con el árabe. Empieza a manifestarse sobre todo en los siglos IX y X, en medio de la nueva religiosidad islámica, pero sin renegar por completo de la antigua tradición iraní.

Las primeras grandes composiciones poéticas y los primeros grandes autores se revelan en la forma del género literario del *masnavi,* que en esta época sustituye a la narrativa, quedando la prosa sobre todo para los anales y las obras de carácter científico.

Abu'l Qasim, o Firdusi (932-1026), autor del *Libro de los reyes,* es en cierto modo el Dante neopersa. Pero mientras que Firdusi encuentra su equilibrio mirando al pasado, el alma persa inmersa en el islamismo expresa su drama particular a través sobre todo de la obra poética de Omar Khayyam (1050-1126 ca.), en lucha perenne con el Dios absoluta y soberanamente arbitrario del Corán, hasta tal punto que este autor –en sentidos diametralmente opuestos– ha podido ser considerado un ateo, un místico o simplemente un filósofo en busca de la verdad.

En cualquier caso, el período del 950 al 1250 es, desde el punto de vista literario e ideológico, la época más creativa de la historia del islam. En este período florecen, tanto a oriente como a occidente, autores y obras que con toda justicia se han convertido en clásicos.

No obstante, aparece con toda claridad la contraposición entre la cultura islámica oriental y la occidental: la primera representada por filósofos como Avicena y místicos como Al-Ghazali; la segunda, en la que sobresale la figura de Averroes, más cercana a las fuentes griegas y a las orientaciones de la ortodoxia sunní.

El mundo islámico oriental ofrece en primer lugar una obra enciclopédica, en forma epistolar, de gran importancia: la de los conocidos como *Hermanos de la pureza* (961-986). A pesar de haber sido tachada de herética en 1150 por los sunníes –ya que se consideraba contaminada de ideas chiítas ismaelitas (no

duodecimanianas)–, la obra ha sobrevivido como una especie de «itinerario de la mente a Dios» musulmán, como un programa de trabajo que habría de ser desarrollado más tarde por otros.

La segunda cima del islam oriental la constituye la obra de Ibn Sina, o Avicena (980-1037). Este, partiendo del principio de que la verdad es una sola y de que, por consiguiente, la cultura, y en particular la filosofía, tiene que constituir una unidad, trata de conciliar Platón y Aristóteles, y ambos con el Corán, porque las verdades de la razón no pueden estar en contradicción con la fe y la revelación. Para conseguirlo reconstruye la estructura del universo en tres niveles: el terreno, el celeste y el divino, bebiendo en las fuentes científicas y filosóficas griegas, y acomodándolas a la visión teológica del islam. De este modo también Avicena se muestra como un espíritu enciclopédico, empeñado en impregnar todos los aspectos del islam en la herencia clásica (su *Libro de la curación* consta de cuatro partes: lógica, filosofía natural, matemática y metafísica), pero de manera bastante más orgánica y genial que los *Hermanos de la pureza.*

Enciclopédico es también el persa Al-Biruni (973-1048), casi un Leonardo da Vinci de los musulmanes; pero bastante más importancia tiene sin duda desde el punto de vista religioso y específicamente musulmán Al-Ghazali o Algazel (1058-1111), persa también y una especie de san Bernardo islámico, defensor a ultranza de la ortodoxia y por ello celebrado como «prueba del islam», «ornamento de la fe» y «renovador de la religión». Al-Ghazali entra en polémica con el mismo Avicena, porque, aunque trata de conciliar también la razón y la fe, insiste con mucha fuerza en el hecho de que la razón por sí sola es incapaz de alcanzar la verdad, y ha de acudir por tanto a la iluminación mística. Desconfiado de cualquier tipo de racionalismo, Al-Ghazali entabla diálogo de buena gana con cualquier tipo de experiencia auténticamente religiosa, incluida la judía o la cristiana.

Por lo demás, la mística islámica oriental se expresa en la voz de importantes poetas, no sólo en lengua persa sino también árabe. El más célebre de ellos es Ibn Farid (1182-1235).

El islam occidental, sobre todo español, está representado especialmente por la obra de Ibn Hazm de Córdoba (994-1064), poeta, teólogo, jurista y, por encima de todo, apasionado polemista contra judíos y cristianos. Fundamentalista rígido –es decir, defensor de la interpretación literal del Corán–, Ibn Hazm se opone

al método del razonamiento analógico, por lo que es esencialmente ajeno a la filosofía. Aunque partidario del platonismo, ha de considerarse más bien como un precursor *sui generis* de la historia comparada de las religiones, especialmente por su obra titulada *Libro de las distinciones,* en el que se trata de las distintas religiones, herejías y sectas. Su obra poética, *El collar de la paloma,* se difundió por toda Europa.

En la misma medida en que Ibn Hazm se muestra conformista, se muestra Ibn Bayya, o Avempace († 1139), provocador; hasta tal punto que es encarcelado bajo la acusación de herejía. En este sentido es ciertamente precursor de Averroes. Apelando a un aristotelismo neoplatonizante y atacando el ideal del filósofo musulmán, que debe coincidir con el imán, el califa y el jefe de la comunidad, Avempace propugna, como dice el título de su obra más famosa, *El régimen del solitario,* un testimonio de ermitaño. El verdadero filósofo, según Avempace, es el que logra elevarse por encima de la masa de los hombres, generalmente prisioneros de la sensibilidad dentro de la caverna platónica; el que sabe usar las abstracciones inteligibles y se convierte él mismo en luz inteligible para los otros. Con este ideal de nueva ciudadanía islámica, Ibn Bayya trataba de ofrecer un remedio frente al estado de fragmentación y confusión política en que se encontraba su país tras la caída del califato omeya de Córdoba (1031).

Con el inicio de la época almohade (1147-1269) y su intolerancia religiosa frente a cristianos y judíos, se abre en el islam occidental un período cargado de tensiones. No es de extrañar por ello que vuelva a plantearse de manera acuciante el problema de la concordancia de las verdades naturales y las verdades de fe. Ibn Tofayl († 1185) trató de abordar y resolver el problema retomando a su modo el tema del eremitismo ideológico de Avempace, en una especie de novela filosófica tipo Robinson Crusoe, *Havy Ibn Yaqzan,* en la que imagina un niño abandonado en una isla desierta, que logra, no sólo sobrevivir, sino incluso alcanzar por su cuenta las grandes verdades físicas y metafísicas, confrontándolas luego con las de la revelación islámica y encontrándolas enteramente coincidentes, más allá de las metáforas y los símbolos usados en el Corán.

Este mismo problema vuelve a presentarse una vez más en el centro de la reflexión cultural y filosófica islámica a través de la obra del más famoso de todos, Ibn Rushd, Averroes (1126-1198),

comentador de Aristóteles y crítico sobre todo de Al-Ghazali y de su «racionalismo» filosófico. Averroes continúa y completa la labor filosófica de Avicena, insistiendo sin embargo fuertemente en ciertas verdades de razón aparentemente en contraste con el Corán, como la necesaria eternidad de la creación, la necesidad de la evolución de los seres y por tanto la imposibilidad de la providencia divina, y la unidad de la inteligencia, que sólo se hace individual en su parte vegetativo-sensitiva.

Para justificar estas tesis, que muy pronto provocarán escándalo también entre los cristianos, Averroes recurre, no a la doctrina de la «doble verdad», que indebidamente se le ha atribuido, sino a la distinción de tres formas de conocimiento: el conocimiento vulgar, es decir, retórico y simbólico, como en el Corán; el conocimiento teológico, de tipo místico, basado en la probabilidad, y el conocimiento filosófico, basado en cambio en las demostraciones científicas. Por consiguiente, para Averroes sólo la filosofía conduce verdaderamente a Dios.

Pero Averroes no es «averroísta» a la manera en que se entendió esta palabra en determinados ambientes cristianos durante la Baja Edad media. Averroes sigue siendo un espíritu esencialmente religioso; para él, el filósofo, de manera particular, tiene que admitir los puntos fundamentales de la revelación, si quiere no sólo comprender, sino también salvarse.

3. El idealismo en el mundo judío más allá del neoplatonismo

También las comunidades judías constituidas en Occidente, de manera particular en la península Ibérica ocupada por los musulmanes, desarrollaron, después de la decadencia y la dispersión de las comunidades orientales, una reflexión ideológica y una producción literaria inspiradas en el neoplatonismo.

El primer pensador importante es sin duda Solomon Ibn Gabirol, o Avicebrón (1021-1058), que desarrolló su actividad en Zaragoza. Su obra principal, *La fuente de la vida,* muy influida por el neoplatonismo, enseña lo que se podría describir como un hilemorfismo general desarrollado a partir de sucesivas emanaciones de Dios. El libro, sin ninguna referencia bíblica explícita, se presenta como una obra filosófica de carácter no confesional. Avicebrón es conocido también por un pequeño poema titulado *La corona real,* que es una exaltación de los atributos de

Dios y de su obra en la creación.

Aunque dentro también del ámbito del neoplatonismo, es muy distinta la obra de Bahya Ibn Paguda (1040-1110), que vivió en Zaragoza y autor de la *Guía de los deberes del corazón,* famoso tratado de devoción que pretende guiar al fiel al auténtico amor a Dios a través de la razón, la ley de Moisés y la tradición transmitida por los profetas a los rabinos.

En la célebre tríada de poetas españoles que viven entre los siglos XI y XII –Moshé Ibn Ezra (1055-1135), Yehudá ha-Leví (1075-1141) y Abraham ben Meir Ibn Ezra (1092-1167)– se produce una singular mezcla de temas profanos y religiosos. En el origen de esta poesía y de su carácter bifronte está la idea central de un movimiento que surge precisamente en España y en la Provenza en el siglo XII, conocido con el nombre de Cábala (del hebreo *qabbalah,* que significa «tradición»), la idea de que el universo entero está atravesado por una corriente de amor que impulsa a los contrarios a acercarse y fundirse.

La vitalidad intelectual de los judíos occidentales se manifiesta también en las obras de un viajero como Benjamín de Tudela, el «Marco Polo judío», entre 1159-1173, y de un historiador como Abraham ben David ha-Leví (1110-1180).

Al mismo tiempo, sin embargo, se manifiesta cada vez con mayor intensidad la necesidad de precisar la esencia del judaísmo. Esta tarea la llevaron a cabo en parte el caraíta Yehudá Hadassi, que hacia 1150 estableció una lista de los diez elementos fundamentales de la fe judía, y Abraham Ibn Ishaq, con una síntesis talmúdica titulada *Libro de la casa grande* (1178). Pero la realizó sobre todo el más grande de los filósofos judíos medievales, el Tomás de Aquino del judaísmo, Moshé ben Maimon, o sea Maimónides (1135-1204), que en sus varias obras, y sobre todo en su *Guía de perplejos,* ofrece una «suma» de la teología judía, inspirada en este caso en la filosofía de Aristóteles, aunque todavía con influencias neoplatónicas. Para Maimónides, tiene que haber necesariamente concordancia entre la razón y la fe, entre la filosofía y la revelación, más en concreto, entre el aristotelismo y la Biblia. Desarrollando y corrigiendo al mismo tiempo algunos puntos de Avicebrón, considera demostrable la existencia de Dios, juzga contradictoria la tesis de la eternidad del mundo y, por consiguiente, aceptable la verdad revelada de la creación, sostiene la doctrina de la inmortalidad personal, pero sólo como parte del «intelecto agente»,

común a toda la humanidad, y defiende por último la verdad revelada de la resurrección futura. Las ideas de Maimónides, que fijó en trece puntos los principios fundamentales del judaísmo, fueron decisivas para el futuro de la filosofía y la teología judías, aunque no fueron aceptadas fácilmente por los tradicionalistas, que en 1234 hicieron que se quemaran algunas de sus obras.

4. El idealismo en el mundo cristiano entre dialécticos y antidialécticos, místicos y racionalistas

Fermentos culturales e intelectuales no menos vigorosos operaron en el período del 950 al 1250 en la parte oriental y occidental de la cristiandad.

En la parte bizantina de la cristiandad, durante los renacimientos vividos bajo las dinastías macedonia (867-1059) y comnena (1059-1203), se manifestaron tendencias propias a través de aportaciones de gran importancia. Entre estas destacan: en la erudición el léxico *Suda* (975-1025 ca.), en la historiografía Nicéforo Bryennios (1062-1137) y Ana Comneno (1083-1148 ca.), y en la filología la disputa entre platónicos y aristotélicos, incluyéndose entre los primeros Miguel Psellos (1018-1078), Juan Ítalo (1055 ca., considerado en cierto modo como el Abelardo bizantino) e Isaac Comneno (1140 ca.), y entre los segundos Miguel de Éfeso (1110 ca.) y Eustracio de Nicea (1050-1120). Por citar sólo los principales.

Pero el horizonte cultural y religioso estuvo dominado sobre todo por la figura de Simeón el Nuevo Teólogo (949-1022), el Bernardo del Imperio romano de Oriente, llamado precisamente «Nuevo Teólogo» por la estima que lo rodeó, hasta el punto de compararlo con Juan Evangelista o con Gregorio Nacianceno.

Autor de numerosos escritos catequéticos, tratados e himnos, Simeón trató de reaccionar contra el minimalismo y el legalismo de muchos cristianos, fomentando y promoviendo experiencias de encuentro consciente con Dios. Evitando el escollo de la herejía mesaliana, que considera posible obtener la visión sensible de Dios ya en esta vida, Simeón está fundamentalmente de acuerdo con la corriente del hesicasmo, es decir, con la espiritualidad mística más auténtica del mundo bizantino.

El florecimiento literario y cultural bizantino, sumariamente descrito, estuvo acompañado por fenómenos análogos en otras

comunidades cristianas orientales.

Así ocurrió en la Gran Armenia y, tras la invasión turco-selyúcida, en la Pequeña Armenia, con autores como Gregorio de Narek (945-1010), teólogo, exegeta y poeta místico extraordinario, Nersés IV (1102-1175) o Vartan el Grande († 1271). Otro tanto pasó también en Georgia, que vivió su edad de oro cultural entre el 980 y el 1250, época en la que apareció, entre otras cosas, el poema épico nacional *El hombre en la piel de la pantera* de Sotha Rustveli (siglos XII-XIII).

En Siria el renacimiento cultural cristiano se produjo durante la decadencia de la dominación islámica. El siríaco, a pesar de la difusión cada vez mayor del árabe, pudo resistir y todavía cuenta con autores como el enciclopédico Dionisio bar Salibi († 1179).

En Egipto, en cambio, el árabe desplazó por completo al copto en este período. Pero también aquí se impuso el enciclopedismo, junto a una producción teológica variada, especialmente con la obra de Severo Ibn al-Muqaffá (ca. † 1000) y, más tarde, con la labor de los tres hermanos Ibn Al-Assal (siglo XIII).

En la parte europea del mundo bizantino se observa hacia medidados del siglo XI un proceso de transformación profunda de las lenguas eslavas; la lengua, la escritura y la liturgia se fueron adaptando progresivamente a las necesidades de las distintas poblaciones. Y nacieron así las primeras obras verdaderamente literarias. Entre otras: el *Sermón contra la herejía de los bogomilos* (969) de Kozma, en Bulgaria; los *Monumentos de Frisinga,* que son tres textos para la confesión, en lengua eslovena con alfabeto latino, escritos hacia el año 1000; la *Crónica de los años pasados* (1113), de Néstor, monje de Kíev, y el *Cantar de las huestes del príncipe Igor* (1185-1187), el poema épico más importante de la literatura rusa; las *Vidas* de reyes y obispos que se escribieron en Serbia a lo largo del siglo XIII; el *Lamento de María,* en húngaro, y el *Cántico de la Virgen,* en polaco, aparecidos también en el siglo XIII, aunque en la zona oriental de Europa bajo el influjo del mundo latino.

En todos los casos, tanto en la literatura culta (principalmente enciclopédica) como en la popular, en las comunidades cristianas más antiguas como en las más recientes, el Oriente cristiano, ya alfabetizado, manifiesta claramente su vivacidad cultural y literaria, tendente a crearse una conciencia escrita, más allá de las tradiciones orales siempre activas y operantes.

Pero es sobre todo en la parte occidental de la cristiandad donde,

durante el período del 950 al 1250, se produce un florecimiento más rico, intenso y diversificado, que lleva a esta parte de Europa al umbral de la Edad moderna.

Después del renacimiento carolingio, interrumpido en el momento más prometedor por las incursiones vikingas y magiares y por las luchas internas entre los sucesores de Carlomagno, se produce un breve renacimiento de carácter político y religioso bajo los emperadores sajones (961-1024), especialmente durante la época de la *renovatio imperii* de Otón III y el papa Silvestre II.

Siguieron a este otros cuatro renacimientos, bastante distintos entre sí, que significaron cuatro giros culturales radicales: el renacimiento dialéctico-filosófico de los siglos XI-XII; el renacimiento jurídico, tanto del derecho canónico como del romano, de los siglos XII-XIII, en favor de los papas, los emperadores suabos y más tarde de las nuevas monarquías; el renacimiento aristotélico de los siglos XIII-XIV, que provoca una profunda renovación doctrinal y hace surgir el tercer poder del mundo medieval, junto al papa y la autoridad secular: la universidad, y por último el renacimiento literario-humanístico de los siglos XIV-XV, que abre las puertas del Renacimiento.

Así como al término del renacimiento carolingio encontrábamos una mujer, una madre, Dhuoda, así también al iniciarse el renacimiento sajón encontramos otra mujer, una monja, Rosvita (que vivió en torno al 950-970), autora de dramas latinos de sabor clásico. Desde entonces las mujeres aparecerán cada vez con más frecuencia expresando personalmente sus propias exigencias culturales y literarias en los ambientes cristianos más dispares.

A la época sajona pertenecen también Liutprando de Cremona (920-972), amigo y cortesano de Otón I, y uno de los historiadores más notables desde el punto de vista de la doctrina providencialista cristiana, y Gerberto de Aurillac (935-1003), papa (Silvestre II) del 999 al 1003, maestro de Otón III y verdadero representante de una cultura enciclopédica puesta al servicio de un gran ideal político y religioso, aunque utópico.

Pero fue en el siglo XI cuando aparecieron los primeros gérmenes culturales realmente importantes, produciéndose las primeras grandes controversias religiosas y culturales desde el tiempo de los Padres. La más famosa de todas fue la que dio lugar al cisma entre Oriente y Occidente el 1054; la segunda, interna a la Iglesia occidental, fue la que se entabló en torno a la eucaristía, centrada

sobre todo en las polémicas entre Pascasio Radberto, realista, y Berengario de Tours, simbolista; la tercera fue la polémica filosófica acerca de la realidad de las ideas universales, enfrentando de nuevo a realistas (como Odón de Cambrai y la escuela de Chartres) con antirrealistas (como Roscelin de Compiègne).

En todos estos casos se usaron las armas más sofisticadas de la dialéctica, y el fenómeno provocó preocupación en los ambientes tradicionales, acostumbrados a la teología patrística de los monasterios, basada en la consideración de la historia de la salvación. Esta reacción se manifiesta especialmente en la obra de Pedro Damiani (1007-1072), reformador, predicador y escritor versátil y polifacético.

Era necesario que se superara este momento de puro y simple enfrentamiento entre dialécticos y antidialécticos y se llegara a un entendimiento entre ambas tendencias. Quien inició este camino fue Anselmo de Aosta (1033-1109), arzobispo de Canterbury, que fue el primero realmente en abrir camino del mundo cultural patrístico al propiamente escolástico, es decir, de la mentalidad antigua a la mentalidad que constituye el fundamento de la modernidad.

Anselmo de Aosta está, por una parte, inmerso todavía en la herencia agustiniana, y por otra, adopta y utiliza los recursos de la dialéctica para elaborar los elementos fundamentales de una teodicea. En sus obras, que despertaron enseguida gran interés, parte de la revelación, de la fe, pero al mismo tiempo busca razones y explicaciones en la ciencia y la razón. Su lema se convertirá desde entonces en patrimonio común: *«Fides quaerens intellectum», «Credo ut intelligam».*

El movimiento intelectual iniciado por Anselmo se propagó y extendió a otras disciplinas, como el estudio del derecho romano o el derecho canónico. Los pasos más importantes en este sentido se dieron en los últimos años del siglo XI y en la primera mitad del siglo XII.

El renacimiento del derecho romano se había iniciado con la fundación de la escuela de Bolonia, por obra sobre todo de Irnerio (1084). Los «glosadores» boloñeses fueron elaborando y aplicando una hermenéutica de las fuentes jurídicas basada en el examen crítico de los textos y en su análisis dialéctico, teórico y práctico.

Un segundo paso en el camino de la dialéctica se dio en el campo teológico con la obra de Pedro Abelardo (1079-1142), especialmente el *Sic et non* (1115-1117). El tercer paso se dio de

nuevo en el terreno del derecho, en este caso el canónico, gracias a la aportación de Juan Graciano (1100-1160 ca.) en su *Concordantia discordantium canonum*, conocido también como *Decretum Gratiani* (1139-1151). El cuarto paso lo constituyó la obra de Pedro Lombardo (1100-1160 ca.), en la que se consagra el uso de la dialéctica en la teología y que se convierte, hasta la llegada de Tomás de Aquino, en el texto teológico por excelencia: los *Libri sententiarum* (1155-1157).

El método dialéctico, sirviendo de nexo entre la filosofía, la teología, el derecho romano y el derecho canónico, penetró cada vez más hondamente en la mentalidad de profesores y estudiantes, convirtiéndose en elemento esencial de la cultura escolástica. No faltaron por supuesto las críticas, pero tuvieron sobre todo una función integradora y correctora en un sentido dogmático, ascético-místico, artístico y pastoral. Los principales representantes de la corriente crítica fueron Bernardo de Claraval (1090-1153), famoso predicador, escritor y reformador, y la escuela parisina de San Víctor.

En la segunda mitad del siglo XII, sin embargo, los descubrimientos en el terreno de las fuentes jurídicas romanas y canónicas se completaron con otros descubrimientos en el terreno de la filosofía y las ciencias. Esto fue posible porque había empezado a trabajar en Toledo una escuela de traductores, organizada entre 1126 y 1151 por Raimundo de Sauvetat, arzobispo de la ciudad. Sirviéndose en parte de la labor de judíos bilingües, se hizo una contribución importantísima en la tarea de verter al latín las obras científicas y filosóficas griegas y árabes.

Ya hacia finales del siglo XII aparecen los primeros, precoces, representantes de las que se convertirían en las dos corrientes principales de la Baja Edad media: el humanismo y el escatologismo, frutos tardíos de la tendencia dialéctica y antidialéctica. El humanismo está representado por Juan de Salisbury (1125-1180), defensor de la lógica y la dialéctica, si bien en el ámbito de la inspiración agustiniana, y verdadero precursor de lo que será la cultura humanística cristiana. El escatologismo está representado especialmente por Joaquín de Fiore (1130-1202), teólogo simbolista, místico, contemplativo y visionario de los últimos tiempos en la perspectiva de la historia de la salvación.

El encuentro entre la mentalidad dialéctica y los descubrimientos realizados en España dio lugar muy pronto a dos intentos de

imitación, a dos experimentos intelectuales serviles y prematuros, destinados por tanto a quedar relegados: hubo en primer lugar una imitación de Avicena, un «avicenismo» latino, debido sobre todo a la labor de Dominico Gundisalvo (segunda mitad del siglo XII), y más tarde una imitación de Averroes, el «averroísmo» latino, que surge ya hacia 1225 con el tratado anónimo *El alma y sus potencias (De anima et de potentiis eius),* se consolida durante el período de tolerancia doctrinal vivido entre 1230 y 1260, y se difunde como verdadero movimiento entre 1260 y 1265.

El paso que se produce en la cultura occidental a lo largo del período 950-1250 de la mentalidad simbolista a la dialéctica, apuntando los primeros síntomas del humanismo (paso que se produce, como hemos visto, no por eliminación sino por acumulación e incorporación, aun en medio de las inevitables tensiones y polémicas), se manifiesta no sólo en el campo de la literatura «culta» sino también en el de la literatura «popular», bien en latín, bien en las primeras obras en lenguas romances.

Lo primero que apareció fueron los textos litúrgicos devocionales y los ciclos épicos (siglos IX-X); luego empezó la lírica y la prosa en relación con el comercio y los asuntos más variados (siglos XI-XII), y más tarde el teatro, la historia secular y los primeros relatos y novelas, que nacieron y se desarrollaron sobre la base del drama litúrgico, las crónicas monásticas y eclesiásticas y las leyendas de los santos respectivamente.

Los primeros textos naturalmente se debieron a la clase más culta, al clero: fueron paráfrasis bíblicas, relatos edificantes, actos litúrgicos que dieron origen al teatro, poemas edificantes del tipo *Roman de la Rose.* A estos siguieron las tradiciones literarias vinculadas al mundo aristocrático feudal: las canciones de gesta, los romances cortesanos, o sobre temas de la Antigüedad (como Alejandro Magno), historias gentilicias o dinásticas, la lírica de los trovadores, de los troveros, del *Minnesang* alemán. El pueblo, en el que estaba surgiendo la primera burguesía, empezó también a hacerse sentir, no sólo oralmente sino también por escrito, satirizando el mundo aristocrático y feudal (al modo del *Roman de Renart)* y desarrollando el patrimonio ancestral de leyendas y fábulas.

Cada nacionalidad en gestación presenta sus obras maestras, como arquetipos originarios: la *Canción de Roland* en Francia (ca. 1070), el *Cantar de mío Cid* en España (1140), el *Canto de los*

Nibelungos en Alemania (ca. 1200), el *Cántico de las criaturas* (1224) de san Francisco de Asís en Italia, el *Edda* de Snorri Sturluson (ca. 1230) en el mundo escandinavo.

9. El arte de los idealismos religiosos y eclesiásticos

También durante el período del 950 al 1250 las grandes corrientes religiosas siguen influyendo de manera decisiva en las artes plásticas de los distintos ambientes culturales. La diferencia con respecto al período anterior está en que ahora alcanzan su madurez en todas partes, en mayor o menor medida y al igual que ocurre en el terreno literario, las primeras formulaciones orgánicas y unitarias de inspiración religiosa: tanto las nacidas casi de la nada por obra del cristianismo y el Islam, como las que son fruto de la renovación y adaptación de religiones ya existentes.

El proceso de condensación en géneros y sistemas artísticos cada vez más complejos, cada vez más «canónicos», es distinto según los casos: el budismo, por ejemplo, crece y se diversifica desplazándose cada vez más fuera de la India, hacia el norte (la región del Tíbet), el sur (Ceilán, Indonesia) y el este (Indochina, China, Corea, Japón); el islam se divide no sólo política sino también artísticamente en varias corrientes locales, hasta que llega la aportación original de los selyúcidas; el cristianismo oriental, en particular el bizantino, concentra su creatividad sobre todo en los iconos; el occidental, en cambio, vive un magnífico desarrollo en los campos y las ciudades, diversificándose el arte en multitud de formas, unificadas sin embargo bajo el estilo románico primero, y más tarde bajo el gótico inicial.

La India, después de liberarse del budismo y haber vuelto al hinduismo, se cubre de miles de templos como enormes complejos de esculturas, réplicas del *ligam,* centro del mundo, y del monte sagrado Meru. La época medieval de la India, del 900 al 1300, es un momento histórico muy semejante a la Alta Edad media en Europa.

Los complejos artísticos más importantes hacia el año 1000 son los de Kha-Juraho, en la parte septentrional del país, y Tanjore, en el sur, y más tarde los centros religiosos de Somnathpur y el monte Abu.

También en Indochina aparecen centros religiosos de gran importancia: el complejo de Angkor Vat, dedicado a Visnú, y el complejo budista de Angkor Thom, en la Camboya de los Khmer; o el centro budista de Pagán en Birmania. El budismo y el hinduismo

se reparten el territorio, superponiéndose a veces en diversas formas de sincretismo, de lo que es buen ejemplo el arte indonesio.

En la China de los Song (960-1280) el budismo está en decadencia y el arte se inspira sobre todo en el taoísmo. Por eso la escultura cede el puesto a una pintura de tipo simbólico e idealista y a una cerámica de gran finura. Japón, siempre dispuesto a imitar o rechazar el influjo chino, al pasar del período Heian (794-1185) al Kamakura (1185-1331) potencia su inspiración budista, y acompaña sus primeras grandes creaciones literarias con ilustraciones y motivos iconográficos (destaca entre otros el rollo del *Genji monogatari)*.

En el mundo musulmán se produce una desintegración general de los grandes complejos imperiales anteriores. Aunque se mantienen muchos de los logros artísticos del período precedente (el urbanismo de tipo colmena, la estructura arquitectónica de la mezquita y los minaretes, la ornamentación no figurativa, una producción artesanal muy rica en todo tipo de utensilios y muebles), van apuntando ya diversas líneas regionales de evolución. Se puede hablar por eso del arte islámico de los ghaznavidas en la India (962-1186), de los buyíes en Mesopotamia (932-1055), de los fatimíes (969-1171) y de los ayubíes (1171-1250) en Siria y Egipto, de los almorávides (1086-1146) y luego de los almohades (1146-1269) en el Magreb y en España, y de los selyúcidas (1050-1250) en Irán y Anatolia.

Las ciudades musulmanas de Oriente se encuentran en el torbellino de las invasiones mongólicas entre 1218 y 1258, pero, a pesar de ello, siguen funcionando, a veces con brillantez. En el 969 los fatimíes fundan la ciudad de El Cairo, y poco después construyen en la flamante capital la mezquita de Al-Azhar. En Sevilla se levanta el minarete de la gran mezquita, conocido hoy como la Giralda.

Pero las novedades más importantes en el mundo musulmán son las aportadas por los selyúcidas, que introducen en el campo y en las ciudades tipos de construcción originales, experimentados ya en el período anterior, como las *madrasas* (escuelas), las *turbas* (mausoleos o torres funerarias), los *quioscos* (pabellones de fábrica para usos diversos) y los *serrallos* (edificios para solaz y reposo). El arte de los selyúcidas es ciertamente bastante funcional y tiene un carácter más burocrático y «escolástico» que las fórmulas anteriores.

Por el contrario, el arte del mundo bizantino da a mediados del

siglo X un giro muy significativo, especialmente en lo que respecta a la producción de iconos: se pasa de la imitación de los modelos antiguos a un tipo de representaciones más espiritualizadas, que se impondrán definitivamente en los primeros decenios del siglo XI bajo la influencia de las doctrinas hesicastas.

También en Georgia los siglos XI-XIII son el mejor período del arte iconográfico. Hacia mediados del siglo XI empiezan a aparecer además los primeros iconos rusos, profundamente impregnados también de espiritualidad hesicasta. Los mosaicos de esta época son igualmente expresivos, tanto en Grecia (por ejemplo en Osios Lukas), como en Bulgaria (por ejemplo en Ochrid) o en la misma Rusia (como en la iglesia de Santa Sofía de Kíev).

Entre el 1059 y el 1204 transcurre en el mundo bizantino el período del clasicismo comneno, en el que se desarrolla propiamente el «bizantinismo» arquitectónico e iconográfico. En Etiopía es la época de las iglesias rupestres. Y en el período del 1204 al 1261, en el Imperio latino de Oriente creado por la IV cruzada, se desarrolla una producción iconográfica curiosamente «occidentalizada» (más narrativa y menos simbólica), mientras que en el Imperio bizantino de Nicea, contemporáneo y rival del latino, se produce un retorno al pasado, un neoclasicismo que subraya sin embargo el valor de los recursos propios del arte provincial, insistiendo sobre todo en los temas de carácter hagiográfico.

Si la creatividad del arte cristiano oriental es intensa, no lo es menos la del arte cristiano occidental. De manera semejante a lo que ocurre en la India medieval, Europa, al iniciarse el segundo milenio, empieza a cubrirse de un tupido bosque de catedrales. Y este renacimiento artístico va acompañado por el renacimiento literario del que ya nos hemos ocupado anteriormente.

El renacimiento artístico de la época de los otones (936-1024), en lo que se refiere tanto al urbanismo como a la arquitectura o a las artes figurativas (sobre todo la orfebrería, la talla del marfil, la pintura y las miniaturas), se desarrolla en la línea del arte carolingio, con todas sus características aristocráticas, cortesanas y en relación con el alto clero. Es un arte de aparato, de fasto, de poder.

Mientras en la España ocupada por los musulmanes va naciendo entre los cristianos un arte local conocido como «mozárabe», en los países del Occidente cristiano, que pasa al contraataque frente a los musulmanes, va surgiendo un arte que retoma el estilo del arte

romano popular, adaptándolo, con una carga muy fuerte de simbología cristiana, a las exigencias locales, y renovando así, o construyendo de nueva planta, castillos, abadías e iglesias. Es el nacimiento del arte románico, que es un arte vinculado a los campos feudales, pero sobre todo al nuevo mundo de las ciudades, y es también el arte de las primeras construcciones de los cruzados en las tierras reconquistadas en Oriente (1099-1291).

Tras una fase de transición (950-1030), se van sucediendo un primer período propiamente románico (1030-1080) con formas predominantemente locales, un segundo románico de difusión general en Europa (1080-1150) y, por último, un románico tardío, sobre todo francés y alemán, casi contemporáneo al nacimiento del estilo gótico (1150-1200).

La difusión del románico y del primer gótico, especialmente en el ámbito eclesiástico, con el enorme esfuerzo financiero que supone, no deja de ser criticado en nombre de la pobreza evangélica, sobre todo por parte de los cistercienses, encabezados por Bernardo de Claraval. Por eso, la consolidación del románico y del gótico va acompañada por la arquitectura, más simple y austera, de las iglesias y los monasterios cistercienses. Pero en todos los casos, en la nueva basílica, en su estructura, en su mobiliario y paramentos, en sus paredes desnudas o cubiertas de pinturas y esculturas, lo que se está representando es el microcosmos que constituye la comunidad cristiana local, que se sabe reflejo del macrocosmos del universo divino, de la historia de la salvación y del misterio de la Iglesia.

10. El mundo de la Baja Edad media (1250-1500 ca.)

El mundo que se presenta en casi todos los continentes, y de manera especial en Europa, a mediados del siglo XIII es un mundo en proceso de crecimiento y expansión; crecimiento de carácter económico y demográfico, y expansión geográfica.

La población mundial, que de unos 190 millones aproximadamente hacia el año 500 d.C. había subido a unos 265 millones hacia el año 1000, a unos 320 millones hacia el 1100, y a unos 360 hacia el 1200, permanece estable durante más de un siglo, bajando a unos 350 millones hacia el 1400, para subir de nuevo y alcanzar 545 millones aproximadamente hacia el 1500, y 610 hacia el 1700. El descenso demográfico de mediados del siglo XIV es particularmente patente en Europa, como consecuencia de la epidemia de «peste negra» de 1347-1350. La población europea, que había alcanzado los 36 millones en el año 1000, los 45 millones en el 1100, los 60 en el 1200 y los 80 en el 1300, baja de nuevo a 60 millones, para recuperarse y volver a alcanzar los 80 millones en 1500 y subir a 100 millones en 1600 y 120 millones en 1700. Al mismo tiempo crece en Europa la duración media de la vida: de los 25 años del siglo IV d.C. se pasa a los 35 años entre el 1200 y el 1300.

Aunque la «Baja Edad media» puede considerarse una época de crisis con respecto a los dos siglos anteriores, y sean frecuentes las coyunturas desfavorables, tanto por las guerras casi continuas como por las epidemias y las malas cosechas, considerando la evolución histórica en conjunto, se trata en realidad de una crisis de crecimiento y ajuste. Es en esta época, en efecto, cuando empiezan a apuntar claramente los rasgos que constituyen la fisonomía del mundo moderno, debido a un segundo elemento decisivo: la expansión geográfica.

Los grandes descubrimientos en este terreno, estimulados por factores económicos y demográficos, están condicionados a su vez por los últimos grandes movimientos de pueblos que tienen lugar en la Edad media. Los musulmanes, en retirada en la península Ibérica, avanzan en cambio por el Asia Menor y los Balcanes, hacia el interior de África y Siberia, y hacia la India e Indonesia, bloqueando

así el paso de los europeos hacia el sur. Los mongoles, por otro lado, ya islamizados o en proceso de islamización, bloquean, con la invasión de los turcos selyúcidas y más tarde de los otomanos, y con las conquistas de Tamerlán (1380-1405), el paso hacia el este. A los europeos no les queda más camino que el de occidente, y así llegan a los mercados asiáticos circunnavegando África, o se adentran en el océano, más allá del estrecho de Gibraltar, con la pretensión de llegar a Japón y China.

Por lo que respecta a África, ya en 1269 comienzan las incursiones de los portugueses en Marruecos, dando lugar más tarde, en 1415, a la conquista de Ceuta, primera posesión europea en el continente. En 1291 dos hermanos genoveses, Ugolino y Vadino Vivaldi, atraviesan por primera vez el estrecho de Gibraltar para llegar a las Indias circunnavegando África; pero no regresan. Portugueses y genoveses no se desaniman por ello y en 1315 exploran ya las islas Canarias. Bajo la dirección del príncipe portugués Enrique el Navegante (1394-1460) se multiplican los intentos, hasta que en 1487 Bartolomé Díaz llega al extremo sur de África, es decir, al cabo de Buena Esperanza. Vasco de Gama va más allá y se adentra en el océano Índico, llegando a Calicut el 18 de mayo de 1498. Pero mientras tanto entran en liza también los españoles, patrocinadores del viaje del genovés Cristóbal Colón, que sale de Palos el 3 de agosto de 1492 y llega al Nuevo Mundo, después de atravesar el Atlántico, el 12 de octubre. El bloqueo se ha roto; el mundo está abierto.

En realidad, otros también lo habían intentado. Los chinos, entre 1405 y 1433, organizan por lo menos siete expediciones marítimas por el océano Índico con la intención de circunnavegar África. Los rusos, hacia 1465, se habían adentrado en Siberia, y entre 1466 y 1472 habían llegado a la India por tierra. Ambos podrían haber circunnavegado África o haber llegado a América a través del estrecho de Bering. Pero los europeos llegaron primero. Al llegar a la India, se encuentran el subcontinente dividido en varios Estados y dinastías. Al llegar al Nuevo Mundo, que se llamará América, encuentran en la parte central el imperio de los aztecas, que había alcanzado su apogeo con el rey Ahuitzol hacia el 1468, y en el sur el imperio de los incas, que había alcanzado también su apogeo hacia 1471 bajo Túpac Inca Yupanqui. Con estos encuentros cambia la historia.

Pero al mismo tiempo, mientras italianos, portugueses y

españoles fuerzan las puertas del sur y de occidente, en la parte oriental de Europa se lleva a cabo una gran labor de contención y expansión: los caballeros teutónicos actúan sobre todo en los países todavía paganos del Báltico, y los rusos, una vez que ha caído Bizancio, la «segunda Roma», el año 1453, bajo el poder de los otomanos, acabando así la milenaria historia del Imperio romano de Oriente, reivindican la herencia bizantina y consideran a Moscú la «tercera Roma» durante el reinado de Iván III, que somete Nóvgorod en 1478 y dos años más tarde deja de pagar tributo a los mongoles de la Horda de Oro. Europa, en definitiva, también por esta parte toma la iniciativa y se dispone a contraatacar.

Todas estas evoluciones, de dimensiones ya realmente mundiales, dejan tras de sí, especialmente en Europa occidental, una situación difícil y llena de desafíos.

Además de la gran epidemia de peste de 1347-1350, que recorrió también la Europa oriental durante los dos años siguientes, rebrotan y se manifiestan otras enfermedades endémicas, como la gripe, la viruela o la disentería, al tiempo que remiten la erisipela y la lepra. Pero hay también epidemias nuevas que vienen a aterrorizar a la población, especialmente el «baile de san Vito» y más tarde la sífilis.

El mismo clima empeora desde el 1200, sobre todo entre los primeros decenios del siglo XIV y bien entrado el siglo XV, lo que podría explicar las crisis agrícolas que se producen entre 1310 y 1350, el hambre y el descenso demográfico, independientemente de las epidemias, y en fin la crisis general económica, financiera, social, política y espiritual, que ha permitido hablar del «otoño de la Edad media». La recesión es evidente entre 1270 y 1330, sobre todo en los dos extremos de la sociedad: entre los grandes propietarios de tierras y los grandes financieros por una parte, y los pobres, que son cada vez más pobres, por otra. De este modo, se inicia la agonía de un mundo todavía feudal, en provecho de las monarquías y de las clases medias, aliadas de estas. Por eso, los que se agitan en esta época son los nobles y los caballeros desarraigados, y los campesinos o los obreros de las ciudades, que se rebelan siempre que pueden, sobre todo en la segunda mitad del siglo XIV.

Es significativo el que, para salir de esta crisis generalizada y múltiple, y para responder a los desafíos que llegan de dentro y de fuera, casi en todas partes, salvo en el caso otomano, se derrumban los imperios, imponiéndose en cambio las realidades nacionales. Es

algo particularmente evidente en Europa, tanto occidental como oriental, pero también en el Cercano, el Medio y el Extremo Oriente.

En la península Ibérica se van configurando claramente dos Estados: Portugal y el reino de Castilla y Aragón. El final de la Reconquista con la toma de Granada en 1492, poco antes del viaje del Cristóbal Colón, marca el destino de la nueva España. Francia e Inglaterra se convierten en naciones modernas, tras liberarse de los condicionamientos feudales en la Guerra de los Cien Años (1337-1453). Por eso el filósofo inglés Francis Bacon (1561-1626), reflexionando sobre el nacimiento de estos tres grandes Estados europeos, llamará al rey de España Fernando el Católico (1479-1516), al rey de Francia Luis XI (1461-1483) y al rey de Inglaterra Enrique VII (1485-1509) «los tres reyes magos de las naciones».

El Sacro Imperio romano se va haciendo cada vez más germánico, o mejor más austríaco, desde el momento en que, desde Alberto II de Austria (1438-1439), la corona imperial pasa definitivamente a la dinastía de Habsburgo. El fracaso de la idea imperial de Carlos V (1519-1556) vendrá a confirmar el carácter irreversible de esta evolución.

La misma península italiana, el antiguo «jardín del Imperio», pasa en este período de la fragmentación local de las ciudades a una agrupación en señoríos, y luego en principados, realizando, mediante la política genial de Lorenzo el Magnífico, señor de Florencia de 1469 a 1492, una especie de unidad nacional basada en el equilibrio de los Estados principales. Esta política fracasará, pero, esfumada por el momento la posibilidad de algún tipo de unificación, la Península permanecerá durante tres siglos a la espera del momento oportuno. Entre tanto no será ni de los italianos ni de los extranjeros; será de todos y de nadie.

La Europa centro-oriental sigue en una situación de indeterminación, debido a la doble presión alemana y otomana por una parte, y a la pervivencia de las tradiciones feudales por otra. Pero la rémora principal durante más de cuatro siglos será el Imperio turco, constituido en el siglo XIV.

Los turcos selyúcidas habían llegado hasta el Asia Menor. Los turcos otomanos continuaron la labor, completando la ocupación de la península, rodeando la ciudad de Bizancio y pasando a la conquista de los Balcanes. Tras su victoria en Kosovo en 1389, caen

el reino de Serbia y el de Bulgaria. Temporalmente detenido por las conquistas de Tamerlán, el avance turco prosigue: el 29 de mayo de 1453 es conquistada Bizancio, la «segunda Roma», sucumbiendo con ella el último emperador, Constantino XI Paleólogo, y en 1456 se inicia la ocupación de Grecia.

Los otomanos representan un peligro para toda Europa: para la península italiana, en la que en 1480 llegan a ocupar, si bien por poco tiempo, la ciudad portuaria de Otranto; de manera particular para las repúblicas marítimas de Génova y Venecia, y también, y sobre todo, para el Imperio de los Habsburgo, y para los reinos de Bohemia, Polonia y Hungría. Este último, bajo el reinado de Matías Corvino (1458-1490), logra rechazar el ataque, pero sin poder impedir la ocupación de Bosnia, Herzegovina y otras incursiones cada vez más peligrosas. La dominación turca mantendrá congeladas durante cuatro siglos las aspiraciones nacionales, sin llegar a sofocarlas por completo, ya que los ocupantes nunca se fundirán con los pueblos conquistados y oprimidos, que permanecen sustancialmente fieles a la fe cristiana, católica u ortodoxa.

Entre los pueblos de Europa oriental que escapan a la tenaza turca se consolidan de manera especial Polonia, que pasa de la dinastía de los Piast a la de los Jagellón (1386-1572), y Rusia, que se organiza en torno a los príncipes de Moscú, considerados desde Iván III (1462-1505) soberanos de la «tercera Roma» (según el mensaje del monje Filoteo a Basilio III –1505-1533–: «Han caído dos Romas, queda una tercera, invencible, y no habrá ninguna más»[1]).

Durante este período del 1250 al 1500 hay otras naciones que logran establecer las bases de su estructura unitaria, sobreviviendo prácticamente hasta nuestros días, aunque después de pasar por numerosas vicisitudes. Es el caso por ejemplo de Escocia, que se configura bajo la dinastía de los Estuardo, entre 1371 y 1603, antes de unir su destino al de Inglaterra. Es el caso de Dinamarca, Suecia y Noruega, que se asocian en la «Unión de Kalmar» en 1397, pero vuelven a independizarse en 1523, si bien más tarde habrá nuevos intentos de unión parciales y provisionales. Es el caso también de Suiza, cuyo núcleo originario se constituye ya en 1307. Y es el caso en fin de Lituania, principado autónomo entre 1253 y 1386, y unida más tarde a Polonia, cuando el gran duque Ladislao II Jagellón se convierte en rey de este país, creando así el Estado lituano-polaco,

que dura de 1413 a 1793.

Escapan también, enteramente o en parte, a la conquista turca algunas regiones del continente africano asomadas al Mediterráneo: Egipto, que entre 1250 y 1517 vive bajo la dinastía de los mamelucos y que más tarde, no bajo un sultán pero sí bajo un *bey,* logra conservar cierta autonomía, y Túnez, que logra también mantenerse autónoma bajo la dinastía Hafsí entre 1269 y 1574. Más en el interior del continente destacan como Estados independientes la Etiopía cristiana, gobernada por la dinastía de los salomónidas desde 1270, y los reinos negros musulmanes de Bornu (1363-1570 ca.) y Songay (1464-1592 ca).

Más relevante es todavía el fermento nacionalista e independentista que se extiende por el Medio y el Extremo Oriente, a pesar de las incursiones musulmanas y las invasiones mongólicas. En Persia, que en 1380 pasa de la dinastía mongólica de los ilkan a la de los timuríes, se establece entre 1502 y 1736 la dinastía nacional de los safawíes, musulmanes pero chiítas. La India, sometida en el norte a la dominación musulmana desde 1296, dominación que no hará sino extenderse cada vez más, logra sin embargo mantener un núcleo de poder hinduista en el extremo meridional hasta 1565, a la espera del resurgimiento nacional maharattha en el siglo XVIII. En Indochina destacan la dinastía budista Thai en Siam-Tailandia, con capital en Ayutthaya desde 1350, y en el Vietnam la dinastía antichina Le desde 1428, que sucede en el poder a la dinastía Trân, que dura de 1225 a 1400. Antimongólica y nacionalista es también la dinastía china de los Ming (1368-1644), restauradora del confucionismo de los Tang y los Song. Semejante es la dinastía Yi en Corea (1368-1627). Por último, en Japón, después del fallido intento de restauración imperial (1319-1338), el sogunado de los Ashikaga (1338-1573) conduce al aislamiento nacionalista al país, cada vez más marcado por un tipo particular de feudalismo.

Las crisis de crecimiento típicas del período 1250-1500, aunque acentuadas continuamente por múltiples factores –climáticos, higiénicos, ambientales, económicos, demográficos, sociales, políticos, religiosos–, dan como resultado en algunos casos formaciones nacionales de gran consistencia, que responden en mayor o menor medida a las realidades regionales. Y todo este conjunto de fenómenos tiene lugar en vísperas de los grandes descubrimientos geográficos, de los grandes encuentros y

enfrentamientos intercontinentales que harán que el mundo se parezca algo más a una «aldea global».

Pero el período histórico del 1250 al 1500 supone también en el terreno específicamente cultural conquistas no menos decisivas e importantes: una alfabetización cada vez mayor en los continentes de vanguardia, es decir, en Europa y Asia; el aumento cuantitativo, si bien no siempre cualitativo, de las instituciones cualitativas superiores, es decir, de las universidades; el surgimiento de una conciencia histórica y filosófica gracias a las corrientes humanistas y renacentistas, en Italia, en el resto de Europa y en todo el mundo, y el descubrimiento y difusión a mediados del siglo XV de un nuevo instrumento de comunicación social: la imprenta. Son adquisiciones de alcance potencialmente universal, a las que habría que añadir las nuevas técnicas de navegación y también, por desgracia, las nuevas técnicas bélicas, como la artillería y el uso de la pólvora.

Mientras el mundo islámico se limita a adoptar, más tarde o más temprano, estos cambios, difundiéndolos por un área cada vez más vasta, desde los Balcanes a la India, y desde Marruecos a Indonesia, pero a través de instituciones educativas estáticas y una ciencia basada fundamentalmente en el Corán; mientras el Extremo Oriente sigue ligado a sus antiguas tradiciones: China al confucionismo y a la educación literario-burocrática, y Japón al budismo, al sintoísmo y a la educación feudal de los samuráis; mientras el resto del mundo, en definitiva, reacciona a las crisis aferrándose a la conservación de la «antigüedad», el mundo europeo reacciona remitiéndose también a lo antiguo, pero «renovado», «revivido», con un sentido histórico-crítico cada vez mayor: un historicismo aplicado a los textos que se desarrollará paralelamente al empirismo aplicado a los fenómenos naturales. El humanismo y el naturalismo son las dos ideas principales que los mil años de la Edad media dejan en herencia a la Edad moderna y a la contemporánea.

Notas al capítulo

[1] G. GUARIGLIA, *Il messianismo russo,* Studium, Roma 1956, 82s. Para tener una idea de la circunstancia histórica que rodea a la «doctrina de la tercera Roma», cf AA.VV., *Russia,* Feltrinelli, Milán 1973, 139s., y R. PICCHIO, *La letteratura russa antica,* Sansoni-Accademia, Florencia-Roma 1968, 160s.

11. La Iglesia en crisis camino de la renovación

Son tres los grandes fracasos históricos que se hacen patentes a mediados del siglo XIII: el de la colaboración entre el papado y el Imperio (Federico II muere en 1250 y el papado establece una nueva alianza con Francia en 1261); el de los intentos de reunificación de las Iglesias occidental y oriental, separadas desde el cisma del 1054 a pesar de los esfuerzos del concilio de Lyon de 1274, y el de las cruzadas contra el islam, especialmente desde la muerte de su último y verdadero promotor, Luis IX de Francia, en 1270.

Tres fracasos, tres ocasiones perdidas, que entonces muchos interpretaron casi como tres «sentencias de Dios». El resultado fue la pérdida cada vez mayor de interés por los grandes ideales del universo cristiano y de la hegemonía eclesiástica.

Maduran en cambio otros ideales con los que el cristianismo y la Iglesia tendrán que contar: las aspiraciones nacionales de los reyes, no dispuestos a tolerar el control supremo de los emperadores o los papas; el capitalismo incipiente, que aspira por encima de todo a la adquisición de riquezas, arrebatándoselas, llegado el caso, a iglesias y monasterios, y el individualismo cultural y religioso, que pretende indagar sin cortapisas ni condicionamientos tanto en las fuentes de la revelación como en las de la cultura grecorromana o en las de la naturaleza.

La cristiandad medieval se ve sacudida desde los cimientos hasta sus capas más altas. Pero será el mismo cristianismo quien tome en Occidente las riendas del cambio, orientando la renovación, no sólo en la sociedad, sino también en la misma Iglesia.

1. Iglesia y nacionalismos

La lucha por la justa colaboración entre la autoridad eclesiástica y el poder laico caracterizó, como se ha podido comprobar, toda la historia medieval desde las invasiones bárbaras en adelante. Desgraciadamente, no fue siempre una contienda amistosa y pacífica, sino que se libró con armas espirituales (excomuniones, entredichos) de una parte, y con armas sobre todo materiales de la

otra. La confusión reinaba tanto en las ideas como en los comportamientos prácticos y afectaba a todos los niveles de la sociedad, desde las relaciones entre el papa y el emperador a las relaciones entre los sacerdotes y los nobles locales. Fue una problemática sustancialmente común, aunque en formas y ritmos distintos, a la parte occidental y oriental de la cristiandad.

Cuando el emperador Federico II de Suabia murió en 1250, excomulgado en varias ocasiones y depuesto solemnemente por el papa en un concilio, la política de la Santa Sede, como hemos visto, dio un giro radical, volviéndose hacia Francia, al igual que había ocurrido el 754. El giro lo dio concretamente un papa francés, Urbano IV (1261-1264), y lo completó su sucesor, Clemente IV (1265-1268), también de origen francés; pero seguramente se habría producido igualmente si los papas hubieran sido de otra nacionalidad. En la situación política de entonces, Francia era de hecho la única potencia con que podía contar el papado.

Por desgracia, pronto se llegó al enfrentamiento también entre el papado y la monarquía francesa, cuando se encontraron cara a cara dos personajes inteligentes y enérgicos, pero sin capacidad diplomática ni equilibrio espiritual, como fueron el papa Bonifacio VIII (1294-1303) y el rey de Francia Felipe IV (1285-1314). Al tratar de resolver los problemas financieros del reino con las riquezas de la Iglesia francesa, Felipe IV se encontró con las protestas pontificias y no dudó en lanzar una verdadera campaña de difamación y deslegitimación contra Bonifacio VIII, lo mismo que había tratado de hacer Enrique IV con Gregorio VII. En este caso, todo se había resuelto con la humillación del emperador en Canosa; con Felipe IV y Bonifacio VIII ocurrió lo contrario: el papa fue ultrajado por los franceses y sus aliados en Anagni en 1303.

Que el rey de Francia fuera en aquellos momentos el verdadero dueño de la situación lo demuestra el hecho de que el sucesor de Bonifacio VIII, es decir, Benedicto XI, tuviera que negarlo todo, y el sucesor de este, Clemente V, fuera elegido en Francia y viviera en Francia, inaugurando así el período de los papas residentes en Aviñón (1305-1378).

Ni siquiera tras el retorno de los papas a Roma, tan apasionadamente deseado y solicitado por santa Catalina de Siena, pudo el papado quitarse de encima la hipoteca nacionalista francesa. Y así, en la primera ocasión que se presentó, bajo el pontificado de Urbano VI, el cardenal Roberto de Ginebra, primo

del rey de Francia, se convirtió en antipapa con el nombre de Clemente VII. Mientras los papas legítimos (en aquel tiempo no para todos, aunque hoy claramente reconocidos por todos como tales) residían en Roma (Urbano VI, Bonifacio IX, Inocencio VII, Gregorio XII), los antipapas, de manera muy significativa, volvían a instalarse en Aviñón (Clemente VII, Benedicto XIII).

En 1409 el concilio de Pisa, reunido para resolver el problema, no hizo sino complicar aún más la situación, dando a la cristiandad otros dos antipapas: Alejandro V y Juan XXIII. Llegó entonces la intervención providencial de Segismundo de Luxemburgo, elegido emperador (1410-1437), que a través del concilio de Constanza consiguió que volviera a haber un único papa en la Iglesia en la persona de Martín V (1417-1431). Pero también la institución conciliar había adquirido una estructura y una fisonomía de carácter nacionalista.

Cuando el papa Martín V entró en Roma el 30 de septiembre de 1420 en medio del entusiasmo de la multitud, acompañado de un largo cortejo en el que no faltaban malabaristas y bufones, hizo su ingreso en la Urbe el papado humanista y renacentista; un papado que, a través de la reconstitución de los territorios pontificios, se hizo la ilusión de poder establecer las bases para una nueva acción de ámbito internacional. En cambio, los papas tuvieron que habérselas con los problemas políticos de la nueva fase que estaba iniciándose, caracterizada no ya por ambiciones universalistas (salvo el caso excepcional del emperador Carlos V), sino por el juego diplomático y los enfrentamientos militares de carácter eminentemente regional (como en Italia o Alemania) o nacional (como en el resto de Europa occidental).

Por lo demás, entre finales del siglo XIV y comienzos del XV se está madurando, tanto en la cristiandad occidental como en la oriental, el paso de la Edad media (o lo que quedaba de ella) a la Edad moderna; o, más concretamente, de la época continental europea a la época intercontinental e interoceánica, con un desplazamiento del centro de gravedad de la historia: del triángulo mediterráneo Francia-Alemania-Italia al triángulo atlántico Inglaterra-España-Francia.

Estos cambios que tienen lugar entre 1250 y 1500, y que marcan verdaderamente el paso de una época a otra, tienen repercusiones profundas en todos los sectores de la vida y, particularmente, de la vida religiosa. Fue un período de gran inquietud: oleadas de

ferviente ascetismo y misticismo por una parte; expresiones de fanatismo, superstición y escepticismo por otra.

El nacionalismo y el particularismo corroían las antiguas instituciones y las viejas certidumbres. En Occidente, Francia e Inglaterra se desangraban entre sí, y Alemania e Italia hacían lo mismo en sus luchas intestinas; en Oriente, el Imperio bizantino quedaba hecho migajas ante el avance de los turcos, y las Iglesias orientales pasaban a estar bajo dominio de nuevos señores.

Es muy significativo que hacia mediados del siglo XV coincidan numerosas fechas que marcan la clausura de sendos ciclos históricos: en 1452 tiene lugar la última coronación imperial en Roma (en 1530, en Bolonia, será la última vez que un papa corone a un emperador germánico); en 1453 termina la «Guerra de los Cien Años» entre Francia e Inglaterra, iniciada en 1337; el mismo año Constantinopla es conquistada por Mahoma II, muriendo entonces el último emperador bizantino, Constantino XI Paleólogo. A mediados del siglo XV, en definitiva, se hunden definitivamente las instituciones medievales supranacionales, estableciéndose en cambio las premisas para la consolidación de las potencias nacionales, características de la Edad moderna.

Naturalmente este nuevo fenómeno, la constitución de las naciones modernas, recibió del cristianismo una especie de «bautismo». La heroína santa Juana de Arco (1412-1431) será expresión de este nuevo entusiasmo patriótico nacional. Este mismo sentimiento nacional, llevado al extremo, fue el que hizo que se creara en Francia una especie de Iglesia nacional con la *Pragmática sanción* de Bourges en 1438. Y este fue también el motivo de fondo que impulsó al concilio de Basilea (1431-1449) a ponerse por encima del papa (conciliarismo) y elegir el último antipapa propiamente dicho de la historia: Félix V (1439-1449).

El cristianismo tuvo que entenderse también, naturalmente, con otros nacionalismos de carácter geográfico, que fueron surgiendo a medida que se fueron haciendo los primeros descubrimientos. Como ya hemos dicho, en los primeros decenios del siglo XV los portugueses fueron abriendo caminos hacia occidente, llegando en 1419 a Madeira, en 1431 a las Azores, y en 1445 a Cabo Verde. Enrique el Navegante, el príncipe que promovió estas expediciones, al mismo tiempo que buscaba un camino a través del océano para llegar a la India y hacía que se exploraran las costas africanas, abrigaba el propósito de reiniciar la cruzada contra el islam,

evangelizar a los paganos y reconquistar Tierra Santa, un ideal muy semejante al que movió a Cristóbal Colón. Por consiguiente, este aspecto del período estuvo originariamente animado también por ideales cristianos.

Lo mismo ocurrió con los movimientos culturales típicos de este momento histórico: el humanismo y el renacimiento. Nacieron animados por una especie de nacionalismo italiano, y se internacionalizaron sobre todo porque, en cuanto tales, estaban animados también por una inspiración cristiana. Pretendían revalorizar la antigüedad clásica, pero, salvo pocas excepciones, en concordancia y armonía con la fe cristiana.

Los mismos papas, como Nicolás V, Pío II, Julio II y otros más tarde, tuvieron empeño en fomentar las letras y las artes, sobre todo como príncipes italianos y soberanos del Estado Pontificio, pero con resultados de valor universal, convencidos como estaban, por otra parte, si bien de una manera un tanto simplista, de que el mecenazgo no podía sino favorecer la causa del cristianismo y de la Iglesia.

Pero no se puede afirmar que la cristiandad de esta época, en ocasiones incluso por lo que respecta a los mismos papas, se moviera en una dirección verdaderamente eclesial. La religiosidad de los siglos XIV y XV estuvo demasiado dominada, en efecto, por intereses particularistas y fue subjetivista e individualista hasta en sus expresiones más logradas, como la llamada «devoción moderna» y su obra maestra la *Imitación de Cristo*. En esta forma de devoción había un sincero espíritu evangélico y un humanismo cálido, pero se resentía también de un cierto individualismo que subrayaba la relación del alma con Dios, sin tener suficientemente en cuenta la otra dimensión de la personalidad cristiana, la dimensión socio-eclesial.

Las inquietudes económicas y sociales, y sobre todo el nacionalismo y el individualismo, fueron las bases de la gran revolución política y religiosa que estalló en los primeros decenios del siglo XVI. Inútilmente había intentado el concilio de Vienne (1311-1312) hacer frente al nacionalismo; inútilmente se había acordado en el concilio de Ferrara-Florencia (1439-1445) la unión con las Iglesias orientales, respetando las diferencias pero reconociendo al mismo tiempo el primado del papa; inútilmente el concilio V de Letrán (1512-1517) trató de abordar el problema de la reforma de la Iglesia: la situación que venía gestándose a lo largo de

todo el período (del 1250 al 1500) había llegado a su momento crítico, los lazos con Roma se habían aflojado o roto, los reformadores religiosos nacionales, como el inglés Wycliff o el bohemio Hus, le habían preparado el camino al alemán Lutero. El nacionalismo estaba madurando sus frutos también en el terreno eclesial, y la unidad cristiana iba a sufrir nuevos y profundos desgarros.

Naturalmente, el dinamismo de la cristiandad europea durante la Baja Edad media no se limitó a los enfrentamientos derivados de los nacionalismos eclesiásticos y los problemas relativos a la Iglesia bizantina y al islam. Iba mucho más allá. Mientras se exploraban los nuevos caminos hacia occidente, empezaron a recorrerse también los que ya habían emprendido en otro tiempo hacia oriente los misioneros nestorianos. Durante más de un siglo (de 1245 a 1368), empezando por aquel fray Juan de Piano Carpini, del que ya hablamos, misioneros franciscanos y dominicos, y hasta mercaderes como el famoso Marco Polo (que estuvo en China de 1273 a 1295), estuvieron trabajando con algún éxito entre los mongoles, los mismos nestorianos, los budistas y los confucianos, a lo largo de la «ruta de la seda», que llegaba hasta China. Se trató de una operación a gran escala, que tenía la pretensión de convertir a aquellos pueblos al catolicismo y crear un baluarte cristiano a espaldas del islam. La llegada en 1368 de la dinastía nacionalista Ming a China destruyó estos proyectos y los resultados obtenidos hasta entonces.

Por encima de los nacionalismos, y a pesar de ocasionales fracasos dentro y fuera de sus fronteras, la cristiandad de la Baja Edad media fue capaz de crear para la historia verdaderas obras maestras, sobre todo desde el punto de vista cultural. Fue, en efecto, la época en que Europa construyó las catedrales góticas y dio al mundo un teólogo y filósofo universal como santo Tomás de Aquino, el fruto más ilustre de las universidades medievales, nacidas sobre todo por obra de la Iglesia. Este gigantesco esfuerzo de síntesis fue posible, por lo demás, gracias a la configuración de un cierto estilo de vida, de una determinada espiritualidad popular que fraguó en instituciones religiosas concretas: la devoción a la humanidad de Cristo, que se expresó apasionadamente en san Bernardo y los cistercienses, en san Francisco de Asís y los franciscanos; la devoción a la Trinidad, típica de un movimiento religioso como el de los trinitarios de san Juan de Mata y san Félix

de Valois; la devoción a María, que aparece sobre todo en los carmelitas y los servitas; la devoción a la palabra de Dios y a la Iglesia, maestra de la verdad, que tiene su expresión en santo Domingo de Guzmán y los dominicos.

Toda la sociedad medieval, y en particular la del «otoño de la Edad media», se caracterizó por el gran florecimiento de asociaciones y comunidades en las que personas de todas las clases económicas y de todos los oficios se unían para expresar múltiples aspectos de su vida en sintonía con su fe. Todavía hoy las tradiciones populares más bellas de Europa viven de la herencia acumulada durante los siglos medievales.

No obstante, tampoco estas realizaciones aparentemente unitarias, arraigadas y sólidas podían escapar al desgaste del tiempo, a las transformaciones de los siglos. La cristiandad medieval era sólo una de tantas experiencias destinadas a pasar y quedar atrás con el tiempo; estaba a punto de iniciarse uno de tantos «éxodos» como ha habido en la historia de la Iglesia.

2. Los papas entre el curialismo y el conciliarismo, entre el clericalismo y el laicismo

En 1245, en el I concilio de Lyon, el papa Inocencio IV denunció cinco plagas existentes en la cristiandad: los pecados del clero, la pérdida de Jerusalén y de Tierra Santa, la amenaza mongólica, la crisis del imperio latino de Constantinopla y la lucha de Federico II contra la Iglesia y el papado. Lo único que logró, como es sabido, fue deponer al emperador, con el consiguiente encarnizamiento de la lucha entre ambas partes.

En el II concilio de Lyon, en 1274, presidido por Gregorio X, la amenaza mongólica había desaparecido, el Imperio latino de Constantinopla no existía desde 1261, los dominios cristianos en Siria y Palestina estaban a punto de perderse (lo que ocurrirá en 1291 con la conquista de San Juan de Acre por parte de los mamelucos), el papado estaba ahora aliado con Francia, y las culpas del clero ciertamente no habían desaparecido. Las quejas por los males de la Iglesia, así como las peticiones y propuestas de reforma, se hacían cada día más numerosas y, por encargo del papa, se presentó a la asamblea conciliar un informe en este sentido. Pero, una vez más, la única iniciativa que llegó a concretarse fue la de la unión con la Iglesia bizantina, promovida por el nuevo emperador

Miguel VIII Paleólogo (1261-1282) que, sin embargo, muy pronto se reveló inútil a causa de la oposición popular.

El ambiente de enfrentamiento y contienda estaba un poco difundido por todas partes, dentro y fuera de la Iglesia. El mismo papa Gregorio X había sido elegido en un cónclave muy movido. Tras la muerte de Clemente IV en Viterbo el 29 de noviembre de 1268, los cardenales no lograban ponerse de acuerdo acerca del nombre del sucesor. Pasaban los días, las semanas, los meses, y el nuevo papa no llegaba. Tuvieron que tomar cartas en el asunto los habitantes de Viterbo y encerrar bajo llave a los cardenales, poniéndolos a pan y agua, llegando incluso, al parecer, a quitarle el techo al edificio. Hasta el 1 de septiembre de 1271, al cabo de treinta y tres meses, no se llegó a elegir a alguien, que resultó ser ajeno al colegio cardenalicio, el placentino Teobaldo Visconti, que era sólo archidiácono, y que, después de ser consagrado sacerdote y obispo, se convirtió en Gregorio X. Así fue cómo el sistema del cónclave (es decir, una reunión de los cardenales en un lugar cerrado del que no pueden salir) se convirtió, por un decreto del II concilio de Lyon, en un precepto legal.

Pero los problemas seguían todos pendientes. Se pensó que era necesario tomar alguna iniciativa extraordinaria, hacer algún gesto profético espectacular. Las profecías de Joaquín de Fiore sobre un «papa angélico» vinieron muy a pelo. Tras la muerte de Nicolás IV (1294) y después de un cónclave extremadamente movido, que duró sus buenos veintisiete meses, entre Roma, Rieti, Viterbo y Perusa, se acordó la elección de un famoso ermitaño, Pietro da Morrone, que, después de hacerse mucho de rogar, aceptó tomando el nombre de Celestino V. Era el 5 de julio de 1294. A los pocos meses, el 13 de diciembre del mismo año, Celestino V abdicó, y el 24 de diciembre, tras dos días de cónclave, lo sucedió el cardenal Benedetto Caetani, que tomó el nombre de Bonifacio VIII.

Como se sabe, el que fuera Celestino V vivió poco más de un año después de su abdicación, muriendo el 19 de mayo de 1296, bajo custodia, en el castillo del monte Fumone, y el papa Clemente V, que lo canonizó el 5 de mayo de 1313, dijo de él que era «un hombre extremadamente sencillo, pero incompetente en lo que respecta a los problemas relativos al gobierno de la Iglesia universal, ya que desde la infancia hasta la vejez se había sentido siempre inclinado no a las cosas de este mundo, sino a las cosas divinas». ¿No había, pues, sitio para un santo en la cima de la

Iglesia? El problema de la reforma había llegado hasta el solio mismo pontificio.

El episodio, que pareció haber quedado atrás después de la elección de Bonifacio VIII, se mantuvo vivo sin embargo en la memoria de los papas sucesivos como un recuerdo extremadamente desconcertante, y el papa Caetani, dejando a un lado su responsabilidad personal, fue el primero en sufrir las consecuencias.

El triunfo de Bonifacio VIII, a pesar del éxito clamoroso del «año santo» celebrado el 1300, fue breve y precario. El desgarramiento más dramático tuvo lugar precisamente con su aliada Francia, por las razones que ya hemos indicado. Fueran cuales fueran los sofismas jurídicos de una y otra parte, la realidad desgraciadamente era esta: que las relaciones entre la Iglesia y el Estado se habían secularizado hasta tal punto que habían quedado reducidas a una cuestión de dinero. Por eso el enfrentamiento final fue brutal y vulgar: el metafórico «bofetón» de Anagni (7 de septiembre de 1303). Humillado, más moral que físicamente, Bonifacio VIII murió al cabo de poco más de un mes, el 11 de octubre. La institución pontificia apareció desprestigiada delante de toda la cristiandad.

Fue difícil incluso para un hábil diplomático como Clemente V (1305-1314), que llegó a la sede papal tras el breve pontificado de Benedicto XI (1303-1304), defender el honor del papa Caetani. La cuestión sólo se superó cediendo en el concilio reunido en Vienne en 1311-1312 (el decimoquinto ecuménico) en otra cuestión también de dinero, la referente a la supresión de la orden de caballería de los templarios, con el fin de que el rey de Francia pudiera apropiarse de sus bienes. Felipe IV no se detenía ya ante nada ni nadie, pasando por encima de cualquier escrúpulo moral. El laicismo y el principio de la razón de Estado empezaban a imponerse, sin que la Iglesia ni el papado se opusieran, y se elaboraba ya, antes de Maquiavelo, una doctrina justificativa a través de las obras de Marsilio de Padua y Juan de Jandún.

Entrado por este camino, el papado se mantuvo alejado de Roma durante un buen período de tiempo y se estableció en Aviñón, con la intención de constituir una estructura de gobierno (la curia) y una base financiera adecuada (el sistema de recaudación eclesiástico) para restablecer definitivamente el Estado Pontificio según los nuevos criterios del Estado nacional. Y en este sentido estuvo trabajando en el centro de Italia, entre 1353 y 1367, el cardenal legado Gil Álvarez de Albornoz.

Pero, entre tanto, el colegio cardenalicio había cambiado radicalmente su fisonomía, haciéndose casi enteramente francés. Se ha calculado que entre 1305 y 1376, es decir, durante los setenta años del exilio de Aviñón, se nombraron 113 cardenales franceses, frente a quince españoles, trece italianos, tres ingleses y un saboyano. En estas circunstancias, eran muchos los que pensaban que el papa se había convertido en el capellán del rey de Francia, y que no tenía más preocupación que la de hacer dinero.

Estas acusaciones eran en buena parte injustificadas, porque los papas aviñonenses fueron fundamentalmente personas respetables; pero su posición era equívoca y daba fácilmente pábulo a todas las sospechas. Además del triste episodio de los templarios (casi con seguridad inocentes y sin duda tratados de manera indigna), pesó sobre la fama de los papas de Aviñón la lamentable controversia entre Juan XXII y el emperador Luis de Baviera, y la controversia entre este mismo papa y los franciscanos «espirituales», que exigían una vivencia radical de la pobreza, un rigorismo absoluto en la renuncia a todos los bienes materiales por lo que se refería a la orden franciscana, según el ejemplo presuntamente dado por el mismo Cristo. Los problemas, pues, venían a parar siempre al tema de la riqueza.

El espíritu nacionalista y el apego inmoderado a los privilegios y al dinero fueron los motivos fundamentales que, por debajo de los distintos pretextos esgrimidos, provocaron la rebelión de los trece cardenales contra el papa recién elegido, Urbano VI, oponiendo a este al cardenal francés Roberto de Ginebra, que tomó el nombre de Clemente VII. El cisma de Occidente (cuarenta años de gravísima crisis para la cristiandad occidental, de 1378 a 1417) dio lugar a que las distintas naciones apoyaran a uno u otro papa según los intereses del momento; más aún cuando los papas, en lugar de dos, fueron tres.

Incluso cuando se quiso recurrir al concilio ecuménico para resolver los tres grandes problemas que había pendientes –la unidad de la Iglesia y la supresión del cisma, la lucha contra las herejías y la reforma *in capite et in membris–,* el nacionalismo se impuso, haciendo que no se votara ya individualmente sino por grupos nacionales. Y esto fue en efecto lo que ocurrió en el decimosexto concilio ecuménico, el de Constanza, de 1414 a 1418.

El papa de la línea romana, Gregorio XII (1406-1417), tuvo el sentido común de renunciar espontáneamente al pontificado para

facilitar la elección del futuro papa único. El representante de la línea aviñonense, el antipapa Benedicto XIII (1394-1423), nunca renunció y acabó muriendo aislado del resto de la Iglesia. Juan XXIII (1410-1415), el antipapa de la línea «pisana», convocó primero el concilio y luego trató de huir de Constanza para evitar ser depuesto y no reelegido. Mientras se decretaba su captura y su efectiva deposición, el Concilio, durante los meses de marzo y abril de 1415, enunció la doctrina de la superioridad del concilio sobre el papa, es decir, del conciliarismo; doctrina que, como es notorio, ha de considerarse legítima cuando se aplica en casos de extrema necesidad, como en este caso, pero ha de considerarse ilegítima y heterodoxa si se entiende de manera radical, como una transformación de la estructura monárquica de la Iglesia en una estructura representativa.

Así pues, el Concilio, después de dotarse de plenos poderes, procedió en primer lugar a resolver la cuestión de la unidad eligiendo como único papa al cardenal Ottone Colonna, Martín V (1417-1431), el 11 de noviembre de 1417. Con vistas siempre a la unidad de la Iglesia, el 29 de febrero de 1418 se recibió a una delegación ortodoxa, pero sin llegar a ninguna conclusión significativa.

Por lo que respecta a la lucha contra las herejías, el Concilio consideró competencia suya condenar a la hoguera el 6 de julio de 1415 al teólogo bohemio Juan Hus, provocando de este modo la rebelión de sus partidarios, profundamente nacionalistas, en las guerras husitas, que se prolongaron durante once años, de 1420 a 1431.

Con los otros nacionalismos, en cambio, Martín V tuvo que pactar. Se firmaron concordatos con España, con Francia, con Alemania y con Inglaterra. En teoría y en la práctica, estos pactos deberían haber servido para acometer la solución del tercer gran problema, el de la reforma de la Iglesia. Pero ni estos ni los decretos de reforma promulgados por el concilio dieron en absoluto los resultados esperados. Cada uno seguía entendiendo la reforma según sus propios intereses.

Según los plazos establecidos en Constanza para la celebración de los concilios ecuménicos, el siguiente concilio debía celebrarse en Pavía a los cinco años, es decir, en 1423. Pero, después de transferirse a Siena por haberse declarado una epidemia, se clausuró en medio de la atonía y sin llegar a nada. Según el decreto

de Constanza del 9 de octubre de 1417, el nuevo concilio debía reunirse al cabo de siete años, y finalmente cada diez, y, en efecto, fracasado el de Pavía-Siena, la asamblea se convocó en Basilea en 1431.

El 14 de diciembre de este año se convocó en dicha ciudad el decimoséptimo concilio ecuménico, a pesar de haberse producido ya el enfrentamiento con el nuevo papa Eugenio IV (1431-1447), elegido el 1 de marzo. Por reacción, se llegó pronto al conciliarismo más radical. En diciembre de 1433 se alcanzó un frágil compromiso con el reconocimiento pontificio, pero el divorcio se hizo definitivo cuando el 18 de septiembre de 1437 el Papa trasladó el concilio a Ferrara, con la intención sobre todo de acoger a los bizantinos y orientales, que acudirían para sellar la unión de las Iglesias.

Desde el 8 de enero de 1438, y sobre todo con el decreto del 6 de julio de 1439, promulgado cuando la asamblea se había trasladado ya a Florencia, se acordó la unión deseada, que, sin embargo, como todas las anteriores, resultó bastante precaria e impopular. En definitiva, tanto el trabajo reformador llevado a cabo en Basilea, en una asamblea que era ya cismática, como el trabajo en favor de la unión realizado por el concilio en Ferrara y Florencia con la aprobación del papa, se revelaron ineficaces, dejando pasar así dos ocasiones preciosas.

En Basilea lo único que se consiguió fue complicar aún más la situación eligiendo a un antipapa, el antiguo duque de Saboya, Amadeo VIII, que adoptó el nombre de Félix V (1439-1449); en Ferrara-Florencia hubo que aceptar el chantaje de los nacionalismos y firmar nuevos concordatos, mientras Francia iba por su cuenta creando una verdadera Iglesia nacional galicana con la *Pragmática sanción* de Bourges del 4 de julio de 1438.

Si el sucesor de Eugenio IV, Nicolás V (1447-1455), fue sobre todo un papa humanista, el que vino después, Calixto III (1455-1458), tuvo que preocuparse ante todo de la amenaza turca, particularmente grave desde la conquista de Constantinopla. Con parecidas ocupaciones tuvo que bregar también Pío II (1458-1464), a pesar de haber sido un óptimo humanista y de haberse mostrado sinceramente interesado en la reforma. Pero a su muerte se fue cayendo cada vez más bajo: primero fue Pablo II (1464-1471), intrigante y jaranero; luego Sixto IV (1471-1484), mecenas, pero también nepotista y politiquero; tras él, el débil e inmoral Inocencio VIII (1484-1492), y finalmente, el peor de todos, Alejandro VI

(1492-1503).

La recuperación, al menos en el plano cultural y político, se inició ya con Julio II (1503-1513). El giro decisivo, el de la «reforma católica» propiamente dicha, ya estaba en marcha y llamaba a las puertas del Vaticano.

Alejandro VI se puede considerar, pues, como el último papa de la Baja Edad media y, en ciertos aspectos, supone un regreso a los peores momentos del papado durante los «siglos oscuros». Tras él, la Santa Sede iniciará, aunque de manera muy gradual, el gran cambio. Quien visita en el Vaticano las estancias de los Borgia, que pertenecieron a Alejandro VI, y luego las que hizo preparar Julio II, conocidas hoy como las «estancias de Rafael», puede darse cuenta fácilmente de la diversidad de atmósfera cultural y religiosa.

Pero incluso con el papa Borgia, uno de los más discutidos en la historia del pontificado romano, debemos ser objetivos en la medida de lo posible, procurando no caer en la tentación habitual de la condenación absoluta.

Rodrigo Borgia (originariamente Borja) había nacido hacia 1430 en Játiva (España). Era sobrino del cardenal Alonso Borja, quien lo llamó a Italia para que realizara en Bolonia sus estudios. Cuando su tío se convirtió en papa con el nombre de Calixto III (1455-1458), el joven Rodrigo, que aún no era sacerdote, empezó a hacer carrera: en 1456 fue nombrado cardenal, y al año siguiente vicecanciller de la Iglesia. Durante el pontificado de los papas sucesivos –Pío II, Pablo II, Sixto IV e Inocencio VIII–, conservó estos cargos, lo que demuestra su habilidad en el manejo de los asuntos, incluso bajo personajes tan distintos entre sí. En 1468 fue ordenado sacerdote. En 1492 fue elegido papa y tomó el nombre de Alejandro VI.

Mientras tanto, sin embargo, había tenido ya siete hijos: Pedro Luis, Jerónima e Isabel (de estos tres primeros no se conoce la madre), luego César, Juan, Lucrecia y Godofredo, de una mujer romana, Vannozza de' Cattanei. Pero la serie, al parecer, no acaba aquí. Siendo ya papa, es posible que tuviera dos: Juan (que, sin embargo, según algunos, sería hijo de César) y Rodrigo, nacido probablemente después de la muerte del papa, el 18 de agosto de 1503.

Alejandro VI se ha hecho famoso comúnmente en la historia por tres motivos: porque tuvo un hijo como César Borgia, auténtico tirano sin escrúpulos (baste decir que Maquiavelo lo exaltó como un príncipe modelo); porque tuvo una hija como Lucrecia, graciosa y

un poco frívola, que todos se empeñaron en calumniar convirtiéndola injustamente en una especie de bruja, y especialmente porque, como hombre y como papa, representó el momento más escandaloso del papado a finales de la Edad media.

Pero, ¿hasta qué punto, además de lo dicho, es cierto lo que se cuenta de la inmoralidad de Alejandro VI? ¿Es cierto, como escribieron entonces los enemigos del papa, que Lucrecia fue *Alexandri filia, sponsa, nurus* (es decir, hija, esposa y nuera de Alejandro)? No, de nada de esto existen pruebas, son sólo habladurías y calumnias que ningún historiador puede tomarse en serio si no quiere transformar la verdadera historia en una novela pornográfica. Lucrecia, después de dos matrimonios que acabaron trágicamente, y no ciertamente por culpa suya, vivió y murió como esposa de Alfonso de Este, duque de Ferrara, admirada de todos cuantos la conocieron por su cultura y bondad y por sus generosas obras de beneficencia. Esto es todo lo que se puede afirmar con certeza.

El comportamiento de Alejandro VI, en cambio, es verdaderamente deplorable, incluso viéndolo en el ambiente de entonces, bastante corrupto y propenso a tolerar, e incluso justificar, todo tipo de depravaciones en los príncipes, tanto seculares como eclesiásticos. Alejandro VI, históricamente, fracasó como hombre, como cristiano y como papa. No consiguió resolver ninguno de los problemas políticos y religiosos de su tiempo, quedando a salvo únicamente de desviaciones doctrinales, y sobre todo, no supo promover la renovación del papado y de la Iglesia, a pesar del proyecto de reforma elaborado en 1497, y a pesar de las denuncias apasionadas y fuertemente provocadoras de Jerónimo Savonarola.

3. La respuesta de la Iglesia en medio de las nuevas corrientes culturales, las herejías y las reformas frustradas

A pesar de la labor de tantos papas, obispos, sacerdotes y religiosos reformadores; a pesar de la colaboración activa de tantos laicos aislados o asociados; a pesar de los decretos de tantos sínodos locales y de los distintos concilios ecuménicos que fueron sucediéndose cada vez con más rapidez desde el II de Lyon (1274); a pesar de todos estos esfuerzos, durante la Baja Edad media la cristiandad occidental entró, junto con el resto de la sociedad

europea, en su «otoño», en el que se anunciaba ya sin embargo una nueva primavera.

La conciencia de que el mundo feudal se estaba hundiendo, de que se acercaba la modernidad, de que había que exorcizar los nuevos demonios del nacionalismo y el capitalismo, del individualismo y el escepticismo cultural y espiritual, fue aumentando día a día.

Son conocidas las denuncias contenidas ya en las obras de escritores famosos como Dante Alighieri o Francisco Petrarca. Menos conocido, pero no menos importante, es lo que se dice en una obra titulada *El librito de las nueve rocas,* que se remonta a 1352 y se atribuye al beato Enrique Suso.

En esta obra, como en tantas otras semejantes aparecidas desde los comienzos del cristianismo, se pasa revista y se examinan las distintas categorías de cristianos: pontífices, cardenales, obispos, abades y abadesas, órdenes mendicantes, doctores, conventos de religiosas, sacerdotes seculares, beguinas, begardos, emperadores y reyes, duques, condes y barones, caballeros y nobles, burgueses, artesanos, campesinos, mujeres de la vida, matrimonios. Las quejas son siempre las mismas, como puede verse en el caso de los sacerdotes:

> «Mira cómo consumen sus bienes los sacerdotes seculares; cómo los gastan vergonzosamente en lujurias, comilonas y vanaglorias. Mira cómo se visten en nuestros tiempos y la actitud disoluta que mantienen, de manera tan poco conveniente al estado sacerdotal. Considera cómo se malgastan los bienes de la cristiandad, que deberían usarse en provecho de las ánimas del purgatorio. Mira cómo buscan únicamente dignidades y honores, y lo poco que aman a Dios y lo tienen presente en sus acciones (n. 21)»[1].

En estas circunstancias, era muy fácil dejarse llevar por la idea de que la reforma de la Iglesia tenía que transformarse en una verdadera revolución, poniéndolo todo en manos del Estado, como proponían Wycliff y Hus, o en manos de una nueva estructura social, acaso anárquica, como pretendían los cátaros, los valdenses, los espirituales, los *fraticelli,* los anabaptistas y otros. Dentro de esta segunda corriente destaca la labor y el mensaje reformador, igualitario y no violento de Pedro Chelkcicky, que trabajó en Bohemia durante la primera mitad del siglo XV, y publicó entre otras cosas, en 1421, una obrita de denuncia titulada *Sobre la santa Iglesia.*

Había llegado el tiempo de las grandes decisiones. Erasmo de

Rotterdam, al escribir en 1509 el *Elogio de la locura,* se demoraba, con gran gusto literario y con poca conciencia de la tragedia que se avecinaba, fustigando con sarcasmo a diestra y siniestra, al estilo de los reformadores medievales. Lo mismo haría poco después, de forma aún más distraída, santo Tomás Moro con su famosa *Utopía* (1516).

Mucho más importante, aunque desconocido para el gran público, fue el memorial para la reforma de la Iglesia que presentaron a León X en 1513, es decir, cuatro años antes de la rebelión de Lutero, los monjes camaldulenses Vincenzo Giustiniani y Tommaso Quirini *(Libellus ad Leonem X)*. En él estaban el concilio de Trento, las reformas litúrgicas de san Pío V y algo así como el futuro dicasterio pontificio *Propaganda Fide*.

Todas estas denuncias, incluidas las que cierran la Baja Edad media, los sermones y los escritos apasionados de Jerónimo Savonarola (1452-1498), constituyeron una conciencia crítica providencial para la cristiandad frente a los compromisos y las infidelidades reales de clérigos y laicos que enturbiaban la transparencia evangélica y la credibilidad de la Iglesia.

Pero la falta de sentido de la historia y de la tradición católica más auténtica, sobre todo en la interpretación de la Escritura, condujo pronto a desviaciones doctrinales y a prácticas bastante peligrosas. Es más, la misma «vuelta a las fuentes», que se había hecho sistemática en la teología escolástica y sobre todo en la nueva corriente humanista, se desvió pronto hacia la metodología individualista, sectaria y francamente nacionalista del «libre examen» indiscriminado.

La crítica de las instituciones eclesiásticas no se hizo ya sobre la base de la tradición eclesial más segura y documentada, sino sobre la base de la Escritura interpretada según intereses particulares, al margen o en contra de la Iglesia institucional en cuanto tal. Así, por ejemplo, en el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua (1324), la crítica al poder eclesiástico conduce a la negación pura y simple de la distinción gelasiana y a la subordinación de la Iglesia al Estado, y en el *De potestate papae* de Juan Wycliff (1378), la crítica a las desviaciones del papado lleva a la negación del papado mismo como institución. Si Marsilio de Padua y Juan de Jandún eran expresión del nacionalismo eclesial y secular francés más extremado, Wycliff (1320-1384) representaba un papel análogo en Inglaterra, y Juan Hus (1371-1415) en Bohemia. Pero a diferencia

de Wycliff, que no fue molestado en toda su vida y pudo expresar hasta las últimas consecuencias sus ideas heterodoxas, Hus no tuvo tiempo para madurar su pensamiento, siendo víctima de la incomprensión de sus jueces en el concilio de Constanza.

El pensamiento de Hus, tal como se refleja en todas sus manifestaciones, es extremadamente significativo como reflejo fiel de la crisis de su tiempo: la crisis de su tierra, la de su Iglesia y la de su vida personal. En él se encarnan, como un emblema de la Baja Edad media, tres contrastes fundamentales: el contraste entre la identidad nacional bohemia y la alemana; el contraste entre la igualdad fundamental de todos los creyentes y las distintas formas de desnivel, tanto en el orden eclesial (oposición a la jerarquía) como en el orden civil y político (oposición al feudalismo), y sobre todo el contraste entre la verdad de Dios, que para Hus se manifestaba en la predestinación, y la falsa verdad humana, que, también según Hus, se manifiesta en las meras apariencias jurídicas y canónicas.

La consecuencia de este planteamiento es que la auténtica «verdad» (palabra clave de todo el pensamiento de Hus) existe sólo allí donde la apariencia humana se adecua a la predestinación divina. Siendo así, parece difícil armonizar ciertas ideas de Hus con la doctrina católica tradicional, que era clara ya en su tiempo, acerca de las relaciones entre la gracia, la predestinación, la libertad humana y la teología sobre la Iglesia. Se comprende fácilmente repasando las treinta proposiciones que se le rechazaron y que él mismo pudo revisar y anotar.

Hus, al acudir al concilio de Constanza, pretendía seguir discutiendo todos estos problemas. No se le dio tiempo y fue entregado al «brazo secular», que, sobre la base de la legislación vigente, lo condenó a muerte. Apareció como un personaje subversivo y peligroso, y quizá fuera sólo un profeta desventurado.

Un fin igualmente prematuro y similar al de Hus sufrió también la figura, excepcional en muchos aspectos, de Jerónimo Savonarola. También para él el problema fundamental era el de la «verdad». «Me persiguen a causa de la verdad que predico», afirmaba Savonarola el 29 de septiembre de 1495. Pero mientras la «verdad» de Hus era de carácter eminentemente dogmático y planteaba toda una serie de problemas acerca de su ortodoxia, la «verdad» de Savonarola era en cambio sobre todo de carácter moral, no tenía nada de heterodoxo, pero tocaba de lleno el problema de la reforma

de la Iglesia y de la sociedad civil. Como Hus, también Savonarola fue un profeta desventurado, sólo que él, apoyándose en las certezas de la doctrina católica, fue verdaderamente subversivo en el sentido evangélico de la palabra. Por eso, la reforma católica, si no pudo apelar a Hus, sí pudo remitirse con frecuencia a Savonarola.

Lo cierto es que la sociedad cristiana, especialmente durante la Baja Edad media, había engendrado ya en su interior, a pesar de todo, los instrumentos intelectuales y morales necesarios para la renovación. Como veremos al pasar revista a los representantes principales de la cultura de este período, las grandes síntesis de la filosofía escolástica habían dado sus mejores frutos y habían inspirado las mayores realizaciones culturales de la época, incluyendo la obra maestra máxima, la *Divina comedia* de Dante Alighieri.

Y mientras esta filosofía decaía, o mejor, se transformaba y disgregaba en las corrientes del nominalismo, el voluntarismo, el experimentalismo y cierto misticismo subjetivista, llegando casi a una especie de dualismo (en este sentido fue condenado el averroísmo en 1513 por el V concilio de Letrán), iba iniciándose la gran época cultural del humanismo y el renacimiento, con la vuelta a las antiguas fuentes griegas y romanas, así como bíblicas, y sobre todo a la filosofía platónica, ya asimilada y cristianizada por los padres de la Iglesia.

Tanto la cultura escolástica como la cultura humanista –conviene no olvidarlo– nacieron en y para una sociedad cristiana. Estas culturas siguieron siendo cristianas y católicas en la medida en que supieron conservar el sentido de la universalidad, sufriendo en cambio graves desviaciones siempre que se pusieron al servicio de cualquier forma de particularismo, especialmente de tipo nacionalista. Entonces los intelectuales se convirtieron en «consejeros del príncipe», manifiesta o subrepticiamente, en maquiavélicas eminencias «grises» de la pseudocultura.

Los nacionalismos y las herejías que los servían desafiaron a la Iglesia, y la Iglesia respondió transmitiendo y desarrollando lo mejor de la cultura escolástica y humanística. Cuando este movimiento se puso en marcha gracias a los mejores escolásticos y los mejores humanistas, los movimientos de reforma existentes ya en el pueblo cristiano pudieron dotarse de un marco teórico y estratégico que permitió el inicio de la gran tarea de la reforma católica.

4. La vida cotidiana de los cristianos en el «otoño» de la Edad media

La atmósfera de disgregación de la organización eclesiástica que envolvió a la sociedad cristiana durante el «exilio aviñonense» de los papas y durante el período del «cisma de Occidente», influyó de manera bastante negativa en la vida litúrgica de los fieles.

Se observa por todas partes cierto retraimiento respecto de la práctica de los sacramentos y la frecuentación por parte de los fieles de otras formas paralitúrgicas de devoción, no ya en el ámbito de las diócesis y las parroquias, carentes con frecuencia de verdadero ministerio pastoral, sino formando parte de grupos particulares, como cofradías o corporaciones. Crece la espectacularidad de las fiestas, con un marcado carácter local, y disminuye el auténtico espíritu de conversión en la fidelidad al bautismo, en la auténtica práctica penitencial y en la participación en la eucaristía. La piedad se convierte en pietismo, viviendo sobre todo de fórmulas y objetos (las reliquias, las imágenes), rozando casi en los límites de la superstición.

Las epidemias, el hambre, las guerras van aumentando a medida que se va fragmentando la unidad europea, va decayendo el espíritu caballeresco cristiano y van perdiendo credibilidad las instituciones tradicionales; todo lo cual produce en la gente un doble fenómeno, característico de este período histórico: el miedo generalizado a la muerte y la condena de los que son «distintos».

La pérdida del sentido cristiano de la vida supone necesariamente la pérdida del único sentido posible de la muerte. Francisco de Asís hablaba de «nuestra hermana la muerte corporal»; en la Baja Edad media en cambio se sustituye esta idea por la de la muerte «madrastra», obsesionándose con la pesadilla de la irremediable corrupción corporal.

El rechazo de los que son «distintos» afecta a todos aquellos que no pertenecen al ambiente particular y habitual. «Distinto» es cualquier rival político o religioso, el que no es cristiano, el judío, el musulmán, el que es un inconformista o simplemente una persona repelente o antipática. La formación de «guetos», antes de afectar a los judíos (lo que ocurrió por primera vez en Venecia en 1516), afectó a otras categorías de personas, por motivos higiénicos, económicos o sociales.

El caso más escandaloso de persecución fue el que tuvo como

objetivo a las «brujas». Hasta finales del siglo XIII, a las mujeres que eran un poco extravagantes se las consideraba simplemente *bonae feminae;* a partir del siglo XIV, en cambio, se les cambia el nombre y se las empieza a llamar *striges,* viendo en ellas la encarnación de la anti-Iglesia y la anti-sociedad. La pincelada que remata el cuadro es la de los *aquelarres,* fantásticas reuniones diabólicas en las que se imagina toda suerte de atrocidades y actos repugnantes. En algunas partes de Europa, como en Irlanda o los países escandinavos, apenas se dio este fenómeno; en otras, como en Inglaterra, Escocia, Portugal, España o Italia, el número de víctimas fue relativamente pequeño: unos cuantos millares; el problema se concentra sobre todo en Francia y en Europa central, que fueron las regiones más afectadas por la inquietud social y las guerras de religión: aquí, entre el siglo XIII y comienzos del XVIII, perecieron centenares de miles. En conjunto, en Europa occidental y sus colonias, se puede calcular que la cifra de víctimas durante este período estaría en torno al millón. Y esto en el contexto demográfico de una Europa que entre 1300 y 1700 pasaba, con altibajos, de 45 a 80 millones de habitantes.

La reforma católica tuvo que superar pues, en el ámbito de la vida cotidiana, por una parte, el alejamiento de una buena porción del pueblo cristiano de las verdaderas fuentes y estructuras de la religiosidad, y por otra, gran cantidad de prejuicios, supersticiones, ignorancias y miedos que habían ido arraigando con el tiempo.

Los años cruciales fueron sin duda los últimos del período, la segunda mitad del siglo XV. Las reformas fueron de dos tipos: las que se hicieron desde arriba y las que se hicieron desde abajo. Un caso típico de reforma desde arriba es lo que se hizo en España, debido sobre todo a la labor personal de Isabel la Católica. Esta mujer, inteligente y muy religiosa (que se resolvió, en marzo de 1492, a expulsar a los judíos de España a pesar suyo y después de aplazar muchas veces la decisión, y en cualquier caso garantizando su inmunidad), después de haber acabado la reconquista y unificado España, se preocupó de renovarla espiritualmente a través de una reforma a fondo, que fue desde el episcopado hasta el último monasterio. La reina en persona iba, como es sabido, a visitar las comunidades y los conventos, preocupándose de todo lo que necesitaban.

La reforma desde abajo se produjo sobre todo en Italia, y por iniciativa también de otra laica, la noble genovesa Caterina Pieschi

Adorno (1447-1510). Al quedarse viuda en 1497, se entregó por completo a las obras de beneficencia, atrayendo a otros laicos genoveses, como el notario Ettore Vernazza, que fue el verdadero iniciador del oratorio o de la confraternidad o compañía del Divino Amor, primero en Génova (1497) y luego en Roma y en otras partes.

La iniciativa de los genoveses y el martirio de Savonarola, ocurrido un año después, en 1498, fueron las chispas, se puede decir, que hicieron prender el incendio. Un ejército cada vez más nutrido de laicos y laicas, de religiosos y religiosas, de sacerdotes y luego también obispos y cardenales, se extendió por toda la Península, iniciando de manera concreta la reforma a través de la práctica de las obras de caridad.

Notas al capítulo

[1] E. SUSO (HEINRICH SUSO), *Librito de las nueve rocas,* n. 21. Suso fue, con Eckhart y Tauler, uno de los tres grandes místicos dominicos alemanes del siglo XIV.

12. Literaturas religiosas y eclesiásticas en marcha hacia el humanismo

La época de los simbolismos (450-950) y la de los idealismos (950-1250) han quedado atrás. El mundo, por distintos caminos, pero de manera sustancialmente convergente, camina en una misma dirección, deseada o temida, que se conoce como «humanismo».

El budismo, que se había iniciado con la renuncia absoluta de la corriente *hinayana,* descendiendo luego a compromisos con la corriente *mahayana,* acaba mezclándose con la más sugestiva cotidianidad en Japón y con las formas religiosas más excéntricas en la corriente del *tantrismo.*

También el confucionismo y el taoísmo, en la China de los Ming, se ven sometidos a una especie de normalización pequeñoburguesa (coherente, por lo demás, con lo esencial de su espíritu), y el filósofo Wang Yangming aparece como su profeta. El mundo del hinduismo parece menos dispuesto a rebajarse a compromisos con la realidad de este mundo, pero incluso aquí se llega inevitablemente al nominalismo, por una parte *(Madva),* y al pietismo, por otra *(Nimbarka);* de modo que, entre el *brahman* divino y el *atman* humano, este último es el que atrae ahora la atención.

En el mundo islámico, el esfuerzo especulativo parece totalmente agotado. Los grandes pensadores desaparecen casi por completo. Ibn Jaldún, que se interesa vivamente por la historia y podía haber abierto un nuevo camino, está prácticamente aislado. El islam, en realidad, está a punto de encerrarse en sí mismo: no conocerá la cultura humanista, no conocerá la autocrítica, que puede venir sólo de los métodos histórico-críticos, e irá acumulando siglos de retraso cultural y espiritual.

En el judaísmo, las corrientes de orientación mística, como la Cábala y el hasidismo, y las de orientación humanista se encuentran cada vez más enfrentadas y acabarán convirtiéndose en las dos almas del judaísmo en los umbrales de la Época moderna.

Lo cierto es que, aunque llegan más tarde que los musulmanes y los judíos al redescubrimiento y utilización de los clásicos de la Antigüedad, los cristianos de Oriente y Occidente, una vez que los han recuperado, no volverán a perderlos, valorándolos en

profundidad con un espíritu crítico que les viene precisamente del cristianismo; de este modo, para lo bueno y para lo malo, se disponen a transformar la faz del mundo. Desde Gregorio Palamas hasta Besario, desde Tomás de Aquino a Nicolás de Cusa, será el cristianismo el que oriente la nueva época histórica que está naciendo.

1. Las culturas orientales, entre los pragmatismos y los nominalismos

En el período del 1250 al 1500 el budismo sigue dominando en la cultura y la literatura de gran parte del mundo asiático: en el Tíbet, donde la labor del reformador Tson-ka-pa (1357-1411) hace que se imponga el budismo tántrico; en China, donde los mongoles de la dinastía Yüan, y en particular Kublai Kan (en el trono desde 1280 hasta 1294), lo favorecen abiertamente; lo mismo ocurre en Japón. Sin embargo, en otras partes, como Indochina o Indonesia, la religión de Buda tiene que ceder terreno ante los avances, y en ocasiones verdaderas invasiones, de las religiones hinduista e islámica.

China, sin embargo, no pierde nunca su espíritu confuciano y taoísta. En cuanto concluye la dominación mongólica (1294-1368), con el consiguiente estancamiento de la literatura culta, y sube al poder la dinastía nativa de los Ming (1368-1644), sobreviene la restauración, se restablece enteramente el sistema de los exámenes públicos a todos los niveles, se vuelve a poner en circulación el neoconfucionismo y se revitaliza la actividad cultural y de erudición.

Sin embargo, la reacción no se hace esperar, y viene de dentro del mismo movimiento neoconfuciano. Estará encabezada por Wang Yangming, conocido también como Wang Shouren (1472-1528), discípulo lejano del filósofo Lu Xiang-Shan (1140-1192), fundador de la llamada «escuela de la mente». Con Wang, la identificación entre la mente y la realidad universal conduce a principios y actitudes de activismo y voluntarismo, es decir, a formas de humanismo y pragmatismo semejantes a las de la cultura renacentista de Europa en este mismo tiempo.

En Japón, después de un primer período de difusión y de posterior repliegue, se suceden al menos tres importantes corrientes reformadoras del budismo llegado de China y Corea: el amidismo,

el zen y la «secta del loto» de Nichiren (1222-1282). A través de estas versiones del budismo adaptadas a su mentalidad, la cultura japonesa llega en sustancia a formulaciones de carácter marcadamente humanista: Buda es eterno, pero cada cierto tiempo se manifiesta al mundo y, además, cada hombre tiene dentro de sí un «buda», y el verdadero problema está en liberarlo de las superestructuras que lo envuelven.

No obstante, una vez pasado el período Kamakura (1185-1333) y el Ashikaga o Muromachi (1338-1573), la cultura y la literatura japonesas se impregnan cada vez más de espíritu budista. Las escritoras son cada vez menos frecuentes, aumentan los escritores, y el refinamiento propio de la época anterior deja paso a un cierto espíritu militar. De hecho, la producción poética se estanca desde el punto de vista de la calidad, mientras se difunden cada vez más los relatos en prosa de carácter histórico o guerrero de los «samuráis».

La novedad en la literatura japonesa de este período la constituye sobre todo la aparición de un teatro de carácter aristocrático, conocido como teatro *nō,* que incluye diálogos, danza y música. El autor más representativo será Zeami Motokiyo (1363-1444). Conviene señalar que el *nō* tiene una base fundamentalmente religiosa, como la tragedia griega y los «misterios» del medievo europeo.

En la India, tras la desaparición del budismo, se impone la corriente religiosa del visnuismo, junto a otras como el shivaísmo o el saktismo, y la escuela filosófica del *vedanta,* junto a otras de menor importancia. Ahora bien, en el hinduismo visnuista y vedántico se produce durante este período una ruptura del equilibrio religioso-filosófico propuesto y vivido por Ramanuja en el período anterior. No sólo se divide el movimiento en varias tendencias, sino que además la misma concepción metafísica llega al dualismo más absoluto con la especulación de Madva (1199-1276). Proclamando, en efecto, el dualismo más acusado entre espíritu y materia, Madva lleva el principio divino al más alto grado de trascendencia. De este modo, también en el hinduismo se elabora una filosofía que podríamos denominar de tipo nominalista.

Pero ya en el mismo siglo XIII, el filósofo hindú Nimbarka trata de superar el dilema dualismo-no dualismo admitiendo la coexistencia en la realidad de tres principios: Dios, el espíritu y la naturaleza no espiritual. Dios se hace así trascendente e inmanente al mismo tiempo, y se puede llegar a él a través de la devoción

(bhakti). Esta doctrina de armonización de los opuestos, de filosofía «mística», emparenta el pensamiento de Nimbarka con las doctrinas análogas de los místicos alemanes de los siglos XIV y XV, y con las teorías del filósofo Nicolás de Cusa. Esta doctrina se desarrolla más tarde en Ramananda (1440-1470 ca.) y en Kabir (1440-1518), pensador y reformador el primero y poeta y místico el segundo.

2. La cultura islámica, entre el estancamiento y el repliegue

A partir del siglo XIII asistimos en el mundo islámico a un doble fenómeno: su repliegue en Occidente, sobre todo en la península Ibérica, y su avance en Oriente, especialmente debido a las conquistas turcas. Pero, por encima de estos acontecimientos, se produce un fenómeno todavía más importante: la decadencia de la cultura árabe, base de sustentación del islam. Se trata de una decadencia literaria, artística e ideológica, que perdurará hasta nuestros días.

Domina el enciclopedismo conceptualista y faltan espíritus sintéticos y originales. Las recopilaciones parecen las producciones más típicas de la época, y así, por ejemplo, en el Egipto de los mamelucos, entre los siglos XII y XVI, aparece la más famosa de todas, *Las mil y una noches.*

Es muy significativa la figura de Ibn Sabin (1218-1270), el último filósofo occidental. Acusado de panteísmo, se ve obligado a llevar una vida errante. Entra sin embargo en contacto epistolar con el emperador suabo Federico II y trata con él los temas más importantes que se planteaban entonces: la eternidad del mundo, la posibilidad de la teología, las características del ser, la existencia del alma individual, la inmortalidad personal y la relación entre la razón y la revelación. Con este diálogo a distancia termina la época de más creatividad del pensamiento árabe-musulmán y del encuentro-enfrentamiento con la cultura clásica, el judaísmo y el cristianismo.

Las últimas aportaciones realmente originales de la literatura en lengua árabe vienen del Magreb: del viajero marroquí Ibn Batuta (1304-1377), una especie de Marco Polo musulmán, y del tunecino Ibn Jaldún (1332-1406), historiador y filósofo de la historia, célebre sobre todo por los *Prolegómenos* a su *Historia universal,* en los que hace una introducción teórica a su metodología. Ibn Jaldún es el teórico y el exaltador de la *asabiyya,* es decir, del espíritu de

solidaridad tribal, pero no entendido en un sentido racista, sino más bien en un sentido étnico, cultural y religioso: algo así como un principio de nacionalidad para uso de los pueblos islámicos.

Persia, islamizada pero con una literatura en lengua neopersa, es la excepción que confirma la regla, ya que entre 1250 y 1350 vive lo que se puede considerar la edad de oro de su poesía. En este período aparecen en efecto el moralista Sadi (1184-1291), el místico Rumi (1207-1273) y sobre todo Hafiz (1320-1389 ca.), el más grande de todos. Pero el siglo XIV supone el inicio de la decadencia también para la literatura neopersa. En el siglo XV el cenáculo de los poetas persas se trasladará a la India, a la corte del Gran Mogol.

En cambio, la prosa neopersa, aunque condicionada por la lengua árabe, dominante en el campo filosófico y teológico, logra consolidarse durante el período de la invasión mongólica (1256-1335), especialmente por lo que respecta a la producción historiográfica, ligada evidentemente a la conciencia nacional persa. Pero incluso en esta parte del mundo islámico van madurando poco a poco los gérmenes de la disolución.

3. El judaísmo, entre la mística y el humanismo

Entre 1250 y 1500 en el mundo judío termina de calar la influencia de Aristóteles, muy favorecida desde Maimónides. La superación del neoplatonismo afecta incluso a los autores místicos de las dos corrientes existentes desde los siglos XI-XII: la de la Cábala y la del *hasidut* (que significa «santidad», de donde viene el nombre de sus seguidores, *hasidim,* es decir, «los santos»). En ambos casos se nota el paso a una concepción más propiamente rabínica, por medio de la especulación sobre las *sefirot,* nombre técnico que se da en la Cábala a los aspectos dinámicos o expresiones de Dios (es evidente la analogía con la doctrina de las «energías divinas», típica del palamismo y el hesicasmo bizantino).

La diferencia entre filósofos y místicos, especialmente los cabalistas, estriba principalmente en la actitud ante el problema del mal. Mientras para los filósofos, incluso judíos, el mal es simplemente privación del bien, para los cabalistas el mal puede ser también una fuerza positiva, y hablan incluso de *sefirot* del mal.

Fue particularmente importante en este sentido el famoso *Libro del esplendor (Sefer ha-zohar),* aparecido entre 1275 y 1280, obra

probablemente de Mosheh ben Shemtob (1240-1305 ca). Con este tipo de mística, el judaísmo logra crearse en la segunda mitad del siglo XIV una alternativa a la filosofía y a la teología de tipo aristotélico.

Abraham ben Samuel Abulafia (1240-1291), de Zaragoza, se sitúa entre las dos tendencias. Desarrolla una filosofía propiamente dicha, pero en torno a un tema místico: la adquisición por parte del hombre del espíritu profético.

A partir de este momento, en el mundo judío, lo mismo que ocurrirá contemporáneamente en el mundo cristiano, se hace cada vez más viva la polémica a favor y en contra de la filosofía. Aumentan también las controversias entre judíos y cristianos, como aquella famosa que tuvo lugar en Tortosa del 7 de febrero de 1413 al 13 de noviembre de 1414.

Pero, entre tanto, también entre los judíos se manifiestan los primeros signos de interés hacia el humanismo incipiente, hasta llegar a implicarse por completo en este movimiento. Encontramos así personajes destacados como Immanuel Romano (1268-1328), poeta y humanista, Eliya Delmedigo (1460-1497), con una cultura enciclopédica y amigo de Giovanni Pico della Mirandola, e Isaac Abrabanel (1437-1509), el último de los filósofos judíos medievales y el primer judío que puede considerarse verdaderamente humanista.

4. Las grandes síntesis cristianas y la transición al Humanismo y al Renacimiento

Desgastado por las luchas entre cristianos y musulmanes y entre los mismos cristianos de Oriente y Occidente, el mundo bizantino vive entre 1250 y 1500 una época de decadencia política y militar, pero no cultural. La producción literaria, en efecto, especialmente filosófica y teológica, manifiesta bastante vitalidad. También aquí el platonismo va cediendo terreno día a día al aristotelismo, al tiempo que se encienden polémicas sobre la teología, la ascética, la mística del hesicasmo y la actitud que hay que adoptar frente a la filosofía de Tomás de Aquino.

Teodoro II (emperador de 1254 a 1258) sigue siendo un pensador filosóficamente platónico. Poco después, Jorge Paquimeras (1242-1307) es simultáneamente platónico y aristotélico. Un decenio más tarde, Nicéforo Cumno (1250-1327)

será ya enteramente aristotélico, pero al estilo «antiguo», es decir, interesado sobre todo en la filosofía de la física; mientras Teodoro Metoquita (1270-1332) es también aristotélico, pero de tipo «moderno», es decir, interesado preferentemente en la filosofía de los conocimientos astronómicos.

A pesar de salir victorioso en el terreno filosófico-científico, el aristotelismo tiene que ceder terreno ante el platonismo, que domina todavía en el campo teológico, tanto por lo que se refiere a la controversia sobre el hesicasmo como en relación con la disputa sobre el tomismo.

El método ascético-místico hesicasta, atacado por Barlaam de Calabria (1290-1348), partidario anacrónico de la concordancia entre Platón y Aristóteles, fue enérgicamente defendido por Gregorio Palamas (1296-1359), que, sobre la base del platonismo ya consolidado de Gregorio de Nisa y de Simeón el Nuevo Teólogo, presenta la doctrina de la esencia divina y de las energías divinas desde el punto de vista de la deificación del hombre. La doctrina de Palamas, aceptada de manera casi general, se convierte en la teología oficial de la Iglesia bizantina, tras las sanciones de 1347 y 1351 y la canonización del propio Palamas en 1368.

En la segunda mitad del siglo XIV, en parte como derivación de la controversia sobre el hesicasmo, surge la polémica sobre el tomismo. A favor de este y contrario al palamismo está Demetrio Cidones (1324-1398); en contra del tomismo y a favor del palamismo está en cambio Calixto Angelicude (1340-1420). La polémica se cierra prácticamente en el mundo bizantino con Marcos de Éfeso (1394-1445), filopalamista, antitomista y antiunionista en el concilio de Ferrara-Florencia.

Se unen así todos los cabos: el platonismo, al menos en el campo teológico, vuelve a triunfar en Bizancio a través del palamismo (Gregorio Palamas es un poco el santo Tomás de Aquino de Bizancio) y el antitomismo, que se unen a su vez con el rechazo a la unión con la Iglesia latina, imposible por lo demás tras la conquista de Constantinopla por el Imperio turco el año 1453.

Las posturas sin embargo no son tan rígidas como podría parecer a primera vista. Aunque es cierto que el antiunionista Jorge Scolarios (1405-1472) es platónico y filopalamista, Juan Besario (1400-1472) por el contrario puede ser al mismo tiempo platónico y partidario de la unión. Lo cierto es que en este momento, en Occidente, son muchos los que empiezan a preferir de nuevo a

Platón. Este resurgimiento del platonismo, iniciado en Bizancio con Gemisto Pletho (1355-1452), es trasladado al mundo latino precisamente por su discípulo Besario. De este modo los contactos no se interrumpen por completo.

Tampoco en los otros países cristianos orientales falta vitalidad y creatividad, a pesar de la presencia cada vez más agobiante y angustiosa de los turcos.

En Armenia se desarrolla una literatura original en armenio medio por obra de poetas «trovadores». En Siria continúa el florecimiento cultural en lengua local con varios autores, entre los que cabe destacar sobre todo al enciclopédico Gregorio Barhebreo (1226-1286) y al historiador Abdisho bar Berika o Ebedjesu († 1318). Hay también cristianos que escriben en árabe, como el polígrafo copto Abul Barakat († 1324).

Etiopía, tras un largo silencio, vuelve a aparecer en el mundo cristiano cuando sube al trono, hacia 1270, la dinastía de los Salomónidas. Se traducen entonces del árabe a la lengua gheez varias obras de la Iglesia copta, y uno de los reyes etíopes cristianos más famosos, Zara Yaqob (1434-1468), será también escritor.

En Europa oriental, especialmente en Rusia, las incursiones y la dominación de los mongoles (1242-1480) provocan crisis, confusión, involución y desánimo en el terreno cultural. El reflorecimiento se producirá a finales del siglo XV y comienzos del XVI, momento en que se inicia una vasta labor de recopilación y traducción de obras literarias bizantinas y eslavo-eclesiásticas. Sin embargo, el desmembramiento del antiguo principado de Kíev provoca la división definitiva en tres lenguas y literaturas distintas: el gran ruso, el pequeño ruso –o ruso blanco– y el ucraniano.

En Bulgaria, bajo la dinastía de los Asen (1186-1398) se transcriben gran cantidad de códices, pero no aparecen obras originales verdaderamente importantes. No obstante, bajo el patriarca Evtimij (1343 ca.) florece cierta literatura de tipo hagiográfico dentro del espíritu de hesicasmo importado del mundo bizantino.

Los países latinos de Europa oriental se encuentran también en una fase de lenta maduración cultural. En Polonia, por ejemplo, la lengua culta sigue siendo durante mucho tiempo el latín, y no se valorará la lengua vulgar hasta sufrir el influjo y los embates de la reforma protestante. En Croacia, en cambio, el eslavo eclesiástico se va acercando cada vez más a la lengua hablada por el pueblo,

dando origen así a varios ciclos poéticos. En Bohemia aparecen algunas obras de inspiración religiosa ya en el siglo XIV. Y en Hungría, en torno a 1450, aparecen también los primeros textos en lengua vulgar, igualmente de inspiración religiosa.

En Occidente, por el contrario, el período de 1250 a 1500 se caracteriza por una extraordinaria vitalidad cultural y literaria. Entre 1260 y 1277 se vive un momento de intensas polémicas doctrinales. Lo que está en juego es una cuestión tanto teórica como práctica. Se trata de decidir si las verdades de fe y las verdades de razón tienen necesariamente que armonizarse, sometiéndose estas a aquellas, y si, por consiguiente, tienen que coincidir también la sociedad eclesiástica y la sociedad civil, el poder pontificio y el poder de los príncipes seculares, sometiéndose el Estado a la Iglesia.

La polémica en torno al llamado «averroísmo latino», en torno al problema de la «doble verdad», no es, pues, una cuestión puramente académica, e influirá tanto en el terreno filosófico y teológico, como en el terreno jurídico, político, social y económico.

Las soluciones ortodoxas se estructurarán en dos sistemas filosófico-teológicos: el aristotélico, de los dominicos Alberto Magno (1206-1280) y Tomás de Aquino (1225-1274), y el platónico-agustiniano, de los franciscanos Roger Bacon (1210-1292) y Buenaventura (1221-1274), por mencionar sólo a los representantes principales.

Habrá una tercera solución, considerada heterodoxa sobre todo desde las condenas pronunciadas contra el averroísmo en 1270 y en 1277, que se le atribuirá de manera particular a Siger de Brabante (1235-1282). Aunque sea dudoso que Siger y sus discípulos hayan enseñado efectivamente al doctrina de la «doble verdad», con todas sus consecuencias teóricas y prácticas, lo que es cierto es que hacia fines del siglo XIII y comienzos del XIV se desarrolla una corriente tendente a minusvalorar la concordancia entre la fe y la razón, y a poner esta última por encima de la fe, con el consiguiente estímulo del secularismo. En esta corriente se situará el pensamiento filosófico y político de Marsilio de Padua (1280-1343) y, sobre todo, el de Juan de Jandún (1280-1328), que era abiertamente averroísta, hasta el punto de definirse a *sí* mismo como un «imitador de Averroes».

Mientras Tomás de Aquino, especialmente en la *Suma teológica* (1260-1274), aplica a todos los niveles de la realidad el principio fundamental de que todo es inteligible por medio del ser, y

Buenaventura, particularmente en el *Itinerario de la mente a Dios* (1259), desarrolla el principio, típicamente agustiniano, de que todas las cosas son inteligibles a través de las ideas ejemplares de Dios, los averroístas, por su parte, se niegan a aceptar en la práctica un principio unitario: tienen una mentalidad pluridisciplinar y no se niegan a someterse a las verdades de fe, pero consideran su campo de investigación independiente de los otros campos, con sus verdades o probabilidades propias.

El saber categorial, que empieza a pasar así de las certezas teológicas y las abstracciones metafísicas a las dudas y concreciones de las distintas disciplinas en gestación, encuentra asideros bien en la filosofía del «ente» individual generalizado de Duns Escoto (1266-1308), bien en la filosofía del «ente» individual simplificado propuesta por Guillermo de Ockham (1280-1350).

De este modo la filosofía escolástica va cerrando su propio ciclo, dedicándose a investigaciones de carácter principalmente lingüístico (los «terministas», como Jean Buridan, 1290-1358), que hoy han vuelto a ponerse de actualidad, al tiempo que se inicia e impone cada vez más el florecimiento de las letras y las artes, ahora en las lenguas vulgares nacionales, aunque siguiendo los modelos clásicos grecolatinos. Es el nacimiento del Humanismo, que llevará al Renacimiento.

Nicolás de Cusa (1401-1464), el autor de *La docta ignorancia* (1440), es realmente el «nuevo Boecio» de la época que termina y del renacimiento que se acerca. Desarrollando intuiciones ya expuestas por Raimundo Lulio (1235-1315) y volviendo al platonismo a través del método de la «vía negativa», Nicolás de Cusa logra presentar una visión dinámica de lo finito y de lo infinito, tanto desde el punto de vista gnoseológico como desde el punto de vista ontológico. Supera así la cosmología aristotélica, prepara el terreno a Copérnico y Galileo, y abre definitivamente la senda de la multiplicidad de investigaciones, metodologías y disciplinas, dentro del marco general de la fe cristiana.

De este modo, hacia finales del siglo XV, el aristotelismo, interpretado desde la corriente averroísta, dominante sobre todo en el ambiente cultural de Padua, y el platonismo, interpretado por Nicolás de Cusa y promovido de manera particular por la Academia platónica de Florencia, se presentan como los movimientos esenciales en la renovación de la cultura, antes de degenerar, a lo largo del siglo XVI, en el fatalismo el primero y en el panteísmo el

segundo.

Mientras tanto, sin embargo, se han ido desarrollando también las grandes literaturas nacionales de Occidente. Superada la primera época de la alfabetización, la de los primeros textos en lengua vulgar, que van apareciendo tímidamente, las literaturas nacionales se convierten en el verdadero reflejo de la autoconciencia de los pueblos.

Influidos directa o indirectamente por las controversias doctrinales y políticas de la Baja Edad media, surgen en Italia las obras maestras de Dante Alighieri (1265-1321), Francisco Petrarca (1304-1374) y Giovanni Boccaccio (1313-1375), que influyen a su vez en toda Europa, y en concreto en el inglés Geoffrey Chaucer (1340-1400), en el español Íñigo López de Mendoza, marqués de Santillana (1398-1458), en el francés François Villon (1431-1463) y, por último, en el hombre de cultura más famoso del Humanismo y el Renacimiento, Erasmo de Rotterdam (1467-1536).

13. El arte cristiano en la vanguardia

La utilización de los elementos artísticos originales o renovados durante el período del 450 al 950 en las distintas áreas culturales, después de haber alcanzado las primeras expresiones verdaderamente orgánicas en el período posterior, 950-1250, llega ahora, entre 1250 y 1500, a la constitución de sistemas de gran altura y eficacia, o a expresiones repetitivas y académicas. Este proceso, con resultados tan diversos, se observa, en mayor o menor medida, en todas partes, siendo este otro de los aspectos del éxito creciente que va adquiriendo el mundo occidental.

En sustancia, en el budismo, el hinduismo y el islam las obras artísticas aparecen cada vez más discordantes: mientras en algunos casos particulares se observa un progreso, en líneas generales se constata una tendencia a la involución y la decadencia.

En el mundo cristiano, por lo que respecta al arte, ocurre todo lo contrario. Se produce un movimiento de invención y renovación constante y eficaz, tanto en Oriente como en Occidente. El Oriente bizantino reacciona enérgicamente ante la crisis política y militar inspirándose en la mística hesicasta y produciendo verdaderas obras maestras de genialidad y belleza. Y algo semejante ocurre, con mayor intensidad aún, en el Occidente católico, sometido a numerosas pruebas, pero encaminado a pesar de todo hacia una época de hegemonía histórica, cultural y artística de alcance mundial.

El mundo indio, después de haber vivido el enfrentamiento entre el budismo y el hinduismo, se ve sometido en el norte a la conquista islámica, lo que provoca una segunda decadencia artística, de la que se saldrá más tarde con el gran arte indo-musulmán de la dinastía Mogol. Entre tanto, sin embargo, entre 1192 y 1526, las manifestaciones artísticas islámicas, por su propia naturaleza ajenas al ambiente, la naturaleza y las representaciones iconográficas, empiezan a sufrir los influjos y condicionamientos del mundo indio circunstante y a impregnarse del ambiente y la naturaleza e incluso a desarrollar una dimensión iconográfica. Se crea, en suma, el arte islámico indio.

Por otro lado, el arte hindú no desaparece en absoluto, sino que sigue afirmándose en la India meridional con el llamado «arte hindú

tardío», en el que se produce una degeneración de tipo manierista (por ejemplo en Madura y en los santuarios de Tanjore y de Hallebid).

El budismo sigue haciendo sentir su influencia en las manifestaciones artísticas de vastas regiones de Asia, como Indochina (por ejemplo en Siam, con su nueva capital Ayutthaya), Nepal o el Tíbet. En esta última región, en la que se desarrolla un arte budista tántrico, Buda no está ya rodeado sólo de sus discípulos, al estilo *hinayana,* o de los *bodhisattva,* como en el estilo *mahayana,* sino de otras muchas divinidades de las más diversas procedencias.

El budismo que inspira a los países del Extremo Oriente es por tanto un budismo muy diversificado y adaptado a los contextos locales. En Japón se pasa de la época Kamakura (1185-1392), con su realismo sencillo y modesto, a la época Muromachi (1333-1573), en la que se desarrolla una decoración refinada. Aquí el budismo, transfigurado por el zen de los samuráis, se expresa en un estilo austero, tendente a reducirse a lo esencial, en total contraste con las producciones artísticas del budismo tántrico.

China pasa de la dinastía mongólica y filobudista de los Yüan (1279-1368) a la dinastía nacionalista y tradicionalista de los Ming (1368-1644). La escasa producción artística de la época mongólica contrasta con la producción, abundantísima aunque académica, de la época Ming, en la que destacan sin embargo las magníficas porcelanas.

Una impresión semejante produce el mundo islámico, también en evidente decadencia cultural, excepto en las regiones en las que los turcos van avanzando desde el 1300 y, paradójicamente, en regiones en las que los musulmanes van retrocediendo, como en España, donde, en efecto, se crean obras maestras como la Alhambra de Granada (1333-1391). Los turcos otomanos, tras conquistar Constantinopla, que desde este momento se llamará Estambul, comienzan una intensa labor de construcción, al menos al comienzo de su dominación, partiendo de las estructuras heredadas de la tradición musulmana y selyúcida, y llegando a realizar más tarde verdaderas genialidades, debidas sobre todo al famoso arquitecto Sinan (1489-1578), una especie de Brunelleschi del arte islámico.

Resulta particularmente sorprendente sin embargo la vitalidad y la fuerza de supervivencia y renovación de que da pruebas el arte

bizantino, sobre todo en el campo de los iconos. La última época del Imperio, la de los Paleólogos (1261-1453), comienza con un verdadero renacimiento (1261-1330) y pasa luego por un breve momento de confusión durante las polémicas en torno a las doctrinas hesicastas y el palamismo (1330-1350), pero, superada la crisis, vuelve a encenderse la llama de la inspiración lírica (a partir de 1350), acabando por contagiar a todas las regiones limítrofes, desde Georgia hasta Rusia y los Balcanes. En Rusia especialmente se inicia la época de los grandes genios de la iconografía, siempre bajo la inspiración del hesicasmo: Teófanes el Griego (1330-1415 ca.) y, sobre todo, Andrei Rublev (1360-1430 ca.), que llega a cimas de inspiración en iconos tan famosos como el de la «Trinidad angélica» (1410-1411).

Pero el dinamismo cultural y artístico en continua renovación, sin agotarse nunca, alimentado por el cristianismo incluso en el Oriente amenazado de muerte, se manifiesta de manera todavía más clara y extraordinaria en Occidente, amenazado también, pero en pleno proceso de expansión. Es la época del gótico, que se impone decididamente desde la segunda mitad del siglo XII, llegando a forjar, especialmente durante el siglo XV, un estilo internacional de gran refinamiento artístico, una especie de «canto del cisne» de aquel mundo «cortés» que moría pero quedaba como cimiento de la Edad moderna.

No obstante, la historia artística de estos siglos no mira sólo al pasado, con el románico agonizante y el gótico triunfante; mira también y de manera especial al futuro, con el Humanismo, que introduce en el Renacimiento propiamente dicho. En el terreno de las artes figurativas, Giotto (1267-1337) es el gran precursor. Lo que viene después es casi imposible resumirlo. Baste decir que, siempre bajo la inspiración del cristianismo, se llega a Leonardo, Rafael y Miguel Ángel. Con ellos la Edad media cristiana (si es que se puede seguir hablando de Edad media) alcanza en el terreno artístico unos caracteres de universalidad irrepetibles.

Conclusión: De la «Edad media» a la Modernidad

El milenio que va del 450-500 al 1500, que desde hace varios siglos viene llamándose, no sin reparos y críticas, Edad media, se muestra como un período histórico muy complejo, incluso después de un primer examen llevado a cabo de manera apresurada y superficial.

La división en períodos tiene como objetivo poner orden de algún modo en la sucesión de los acontecimientos, y establece puntos de partida y de llegada con el fin de hacer que el historiador y el pensador en general puedan interrumpir la línea continua del tiempo, detenerse, reflexionar y, sobre todo, hacer comparaciones. Después de haber navegado en la dimensión diacrónica, como en una especie de «máquina del tiempo», el historiador coge los prismáticos y se pone a otear el horizonte en dirección a los cuatro puntos cardinales. Se da cuenta entonces, acaso con sorpresa, de que no estamos solos sobre la faz de la tierra y de que las relaciones entre los hombres, directa o indirectamente, de manera más o menos consciente, son mucho más estrechas de lo que habíamos sospechado a primera vista.

Lo que se podría llamar «el milenio en torno al año mil» (500-1500), si se considera desde todas las perspectivas y se desentraña a fondo, acaba revelándonos algo de su propia identidad. Lo importante es considerarlo diacrónicamente, en toda su duración, y sincrónicamente, en toda su extensión. Quizá entonces sea posible entender algo del cristianismo vivido en «el milenio en torno al año 1000». La historia de la Iglesia en la Edad media (o, si se quiere, la historia de la Iglesia medieval) podrá aparecer así tal como es: distinta ciertamente de la nuestra, pero mucho más cercana a nosotros de lo que pudiera parecer.

Hay sin embargo ciertos elementos, tanto en el terreno de la historia civil como en el de la historia eclesiástica, que conviene poner de relieve al llegar al término de esta exposición.

Políticamente hablando, se puede afirmar que el milenio «medieval» heredó del pasado una serie de imperialismos, los vio crecer y decaer y legó a la posteridad las realidades nacionales en proceso de formación. Desde el punto de vista económico, heredó una sociedad esclavista configurada de distintas formas, pasó por

otras nuevas y dejó al futuro los gérmenes del capitalismo. Desde el punto de vista demográfico y social, heredó del pasado las últimas grandes invasiones, sufrió todas sus consecuencias y transmitió al futuro los primeros descubrimientos geográficos y la inauguración de un nuevo tipo de migraciones, abandonándose por primera vez en la humanidad los lentos ritmos de crecimiento de la población, para entrar, primero en Europa y luego en los otros continentes, por un camino de crecimiento cada vez más rápido.

Aunque sólo fuera desde estos puntos de vista, a poco que se mire con objetividad, puede percibirse fácilmente la importancia de las aportaciones del «milenio en torno al año 1000» a la historia de la humanidad. No seríamos hoy lo que somos si la Edad media no hubiera existido, si las generaciones que vivieron aquel milenio no hubieran pasado por todas aquellas experiencias de la mejor manera que pudieron y no hubieran transmitido a las épocas posteriores los frutos de sus incontables sacrificios y esfuerzos.

En este sentido, el cristianismo y la Iglesia desempeñaron una función de vanguardia, ejercida no siempre de la mejor manera posible, pero en conjunto de manera bastante positiva. Fueron en efecto el cristianismo y las distintas Iglesias organizadas en su seno los que supieron hacer frente, cada uno en su ambiente, a los imperialismos y a los nacionalismos, antiguos y nuevos, estimulándolos en la medida de lo necesario, pero relativizándolos cuando era inevitable. Incluso en los casos en los que se llegó a una identificación casi completa (como en ciertos países de Oriente), la presencia de las Iglesias organizadas sirvió para garantizar un mínimo indispensable de distinción entre la religión y la política y, en consecuencia, la libertad de conciencia.

Fueron el cristianismo y las distintas Iglesias las que afrontaron la difícil transición de la economía antigua a la moderna, no sólo contribuyendo a crear infinidad de infraestructuras y conservando otras del pasado, sino inventando además nuevas formas y espacios para la solidaridad, nunca antes ensayados.

Y muchas veces, frente a las invasiones y las migraciones de pueblos que pusieron repetidamente en peligro las estructuras más elementales para la supervivencia humana, fueron el cristianismo y las Iglesias (y el papado de manera muy particular) los que actuaron para limitar en la medida de lo posible los desgarramientos y recomponer cuanto antes las distintas formas del tejido social.

Desde un punto de vista diacrónico, considerándolo en el contexto de los milenios anteriores y del medio milenio posterior (1500-2000), «el milenio en torno al año 1000» tuvo la singular función (o, si se quiere, el gran mérito) de provocar el agotamiento de las últimas grandes experiencias imperialistas (la bizantina y la islámica-califal en la «Primera Edad media», la del Sacro Imperio occidental a caballo entre la «Primera Edad media» y la «Alta Edad media», y la mongólica durante la «Baja Edad media»), dando consistencia en cambio a las nacionalidades, pequeñas y grandes. La historia posterior asistirá al fracaso final de otros imperialismos anacrónicos (el turco, el de los imperios coloniales y el de las dictaduras ideológicas de derechas o izquierdas) y al resurgimiento de los nacionalismos y de multitud de fanatismos. Pero esto pertenece ya a otra época de la historia.

Sin embargo, la verdadera originalidad histórica del «milenio en torno al año mil» estuvo en otra cosa: en haberse ensamblado y engarzado con otro milenio mucho más importante: «el milenio en torno al año cero» (500 a.C.-500 d.C.). Durante estos mil años, en efecto, como ya señalamos, se produjeron las revoluciones espirituales más importantes de la humanidad (incluyendo lo que se conoce como «época axial») y tuvieron lugar las revelaciones religiosas que aún hoy siguen vigentes (el judaísmo, el cristianismo, el islam, el budismo y las dos formas del «universalismo» chino). El cristianismo ocupó el centro; el islam, que madura como revelación religiosa oral entre el 613 y el 632 y como revelación escrita entre el 632 y el 656, la periferia extrema del milenio.

Pues bien, tanto «el milenio en torno al año cero» como «el milenio en torno al año mil» han sido testigos no sólo de cómo la historia espiritual de la humanidad, de manera más o menos consciente, gravitaba alrededor de la revelación cristiana, sino también de cómo la historia misma recibía del cristianismo un nuevo impulso que ninguna interpretación histórica anticristiana o anticlerical puede permitirse ignorar, o hacer como que ignora. No es necesaria la fe; basta un poco de honradez intelectual para constatar que el mundo moderno, en Europa y fuera del continente europeo, es fruto fundamentalmente de la «Edad media» cristiana (o que al menos se consideraba a sí misma cristiana), de este «milenio en torno al año 1000» que estructura todos sus méritos y todos sus defectos alrededor del eje de la revelación cristiana.

El milenio 450/500-1500, en fin, significó una singular sucesión

de experiencias culturales de dimensiones casi mundiales (la historia de los pueblos de la América precolombina es demasiado poco conocida para poder tomarse muy en consideración, y respecto de otros continentes como el África negra o Australia hay muy poco que decir). Como se ha visto, fueron dos las filosofías, muy semejantes entre sí, que propiciaron la transición del mundo antiguo al mundo que lo siguió: el neoplatonismo en el área del Mediterráneo y el budismo en el continente asiático. Y, de uno u otro modo, en todas partes, tanto en el terreno filosófico-científico como en el terreno literario y artístico, se observa una sucesión de culturas predominantemente simbolistas primero (450-950), idealísticas y dialécticas más tarde (950-1250) y, finalmente, realistas y nominalistas (1250-1500), que conducen, por diferentes caminos y según ritmos diversos, a conclusiones de carácter histórico-crítico y humanista.

Ahora bien, el sentido pleno de la historia, el humanismo integral que se conquistó con tanto esfuerzo, ha recibido durante estos últimos cinco siglos numerosas consolidaciones y profundizaciones, pero al mismo tiempo ha corrido muchas veces riesgos mortales. El mensaje de la Edad media, pues (si es que hay que buscar alguno), no puede ser otro que recordarnos que hemos de conservar los mejores logros del pasado si queremos que el futuro sea mejor para todos. Todo el que esté dispuesto a trabajar por este ideal encontrará siempre a su lado al cristianismo y a la Iglesia.

III. La Edad Moderna

Guido Zagheni

El período de la vida de la Iglesia que va del siglo XVI al XVIII puede leerse e interpretarse desde distintas perspectivas, no sólo porque los acontecimientos que lo caracterizan sean complejos y de gran magnitud (el Renacimiento, el descubrimiento del Nuevo Mundo, la formación de los Estados nacionales, la ruptura de la unidad del mundo occidental con el protestantismo, la reforma de la Iglesia, la evolución de la ciencia, la Ilustración, las reformas de los soberanos ilustrados, la Revolución francesa), sino también porque de la combinación de todos estos acontecimientos ha brotado y se ha desarrollado el mundo contemporáneo. En esta tercera parte nos proponemos poner de manifiesto la aportación de la Iglesia a la formación de la civilización moderna.

Un primer hecho de honda repercusión en la formación del mundo contemporáneo fue el descubrimiento del «Nuevo Mundo». La dinámica de este acontecimiento está constituida por elementos científicos –el progreso de las ciencias matemáticas, que hace posible la navegación de altura– y cuestiones económicas –la importación de oro y plata, el descubrimiento de nuevos recursos alimenticios, la dedicación de hombres a la conquista–; pero también por otros temas más estrechamente ligados a la religión, como son la evangelización de los indios, la defensa de su dignidad o el problema de la esclavitud (cc. 1 y 8).

Luego se dedican varios capítulos (2-6 y 8-9) al tema de la «reforma» de la Iglesia. Esta exigencia, planteada en la Iglesia en los siglos XIII y XIV y animada por el humanismo, encuentra terreno abonado para su maduración en la reforma protestante y en la reforma católica. Pero el verdadero sentido de esta tensión reformista está en un interrogante que –quizá por primera vez– se plantea con toda claridad: ¿en qué grado de intensidad ha penetrado el cristianismo en la cultura occidental y en sus estructuras? Los hombres del siglo XVI tomaron conciencia de que el Occidente había sido cristianizado sólo parcialmente; y de esta

concienciación brotó un gran esfuerzo –tanto en el mundo protestante como en el católico, aunque de distinto modo– de búsqueda sincera de Dios y de compromiso en la tarea de hacer penetrar más profundamente el evangelio en los hombres y en las estructuras de la vida. Se creó para ello una Iglesia más cercana al pueblo y más abierta a la evangelización universal; pero, al mismo tiempo, se formó también una sociedad civil profundamente asociada a los valores del evangelio. Estos valores, más allá de las transformaciones institucionales acaecidas tras la caída del *ancien régime,* han seguido vivos y operantes en nuestro mundo, hasta tal punto que constituyen el fondo de su alma.

Un tercer hecho que ha marcado profundamente el camino de Occidente ha sido el nacimiento de la nueva ciencia: del saber de las universidades, que se transmitía mediante el estudio de un texto acompañado por el comentario del maestro, que resolvía todas las dudas con su autoridad, se pasó al saber de las academias, en las que todos colaboraban en la búsqueda de la verdad. Se implantó así el método experimental, base de la ciencia moderna. Pero Copérnico, Kepler, Galileo, Descartes y Newton –los artífices principales de esta búsqueda– fueron hombres profundamente religiosos: la fuerza que los impulsaba en su investigación era de origen religioso, es decir, procedía de su visión cristiana de la vida, así como de la necesidad de dar respuestas respetuosas de la «razón» del hombre. Esta nueva filosofía científica no quedó confinada a los límites de la investigación, sino que se fue imponiendo también gradualmente como modelo de vida civil y social, y enfrentándose, con frecuencia duramente, con la Iglesia y sus estructuras, fue consolidándose e impregnando poco a poco el mundo moderno. El caso de Galileo, los avatares de la *Ratio studiorum* de los colegios de jesuitas y –más tarde– el reformismo de los soberanos ilustrados, pueden considerarse momentos emblemáticos de este itinerario (cc. 7 y 9).

En cuarto lugar, otra aportación significativa de la Iglesia a la formación del mundo contemporáneo está en relación con el poder. Tras el ocaso del orden medieval, el mundo moderno ha encontrado su principio ordenador en el concepto de «soberanía». La soberanía, que en la época medieval era una característica que recaía principalmente en el Romano Pontífice, pasó luego –al formarse los Estados nacionales– a pertenecer en primer lugar a los soberanos, que la ejercían sobre sus ciudadanos y su territorio –y a la que

continuamente trataron de dar un carácter sagrado–, y más tarde al pueblo, que la ejerció mediante la participación democrática. Esta estructura del poder, mantenida a través de los cambios que han ido sucediéndose en el escenario del mundo a lo largo de estos últimos cuatro siglos –el absolutismo del siglo XVII, el reformismo ilustrado de los monarcas del siglo XVIII, los desórdenes revolucionarios y el orden napoleónico, la restauración, y finalmente los regímenes liberales–, se ve hoy sometida a fuertes tensiones. Debido a las grandes transformaciones que se han producido en el mundo (empezando por la nueva ciencia, la electrónica, y siguiendo por la nueva organización económica, cultural y social), la ordenación de la sociedad no puede descansar ya únicamente en la «soberanía» de los Estados nacionales, sino que ha de tener en cuenta también el nivel supranacional. Una vez más, la Iglesia, que, sobre todo desde el Vaticano II, se ha hecho más visiblemente «católica», se encuentra llamada a marcar una huella en el camino del futuro, unida a las distintas culturas y civilizaciones.

Esta es la Iglesia en la actualidad: un rostro vivo; esta ha sido la Iglesia en los últimos siglos: un rostro vivo dentro de la historia de los hombres. Dentro de esta Iglesia y dentro de esta historia, los pasos de los hombres han sido con frecuencia inciertos, pero el camino, al final, ha resultado seguro. Espero que el esfuerzo realizado para trazar este recorrido pueda servir de ayuda para percibir la huella más honda: la del rostro del Señor, sobre el que esta está fundada; porque, como decía J. B. Bossuet (1627-1704), «la Iglesia es Jesucristo difundido y comunicado».

1. El siglo XVI

El paso de la Edad media a la Edad moderna está caracterizado por una nueva organización interna de los Estados, basada en una administración compuesta por funcionarios de carrera dependientes directamente de los soberanos: es la implantación de la «burocracia».

Mediante la concentración de los feudos, se pasa del sistema feudal al Estado moderno: con su unificación, racionalización, eficacia administrativa, cancillerías, cada vez más influidas por los hombres de leyes, y con su diplomacia internacional encarnada en los embajadores.

La idea medieval de la *christianitas* única, guiada por el papa y por el emperador, se disuelve en las distintas «cristiandades nacionales», en las que el rey o el príncipe controla también los asuntos eclesiásticos y religiosos, ya sea en beneficio de la Iglesia y de su reforma, ya en beneficio de su propio sistema de gobierno absoluto, en el que no cabe la total independencia de determinados sectores dentro de la nación (incluida la Iglesia), especialmente en materia económica y jurisdiccional[1]. Se produce por tanto una *confusio regnorum* (secular y espiritual) a distintos niveles.

1. Geografía política de Europa en el siglo XVI

Aunque la idea del imperio[2] revive en la ideología imperial de Carlos V –«Como hay en el cielo dos astros, el sol y la luna, que eclipsan a todas las estrellas, así hay sobre la tierra dos grandes dignidades, el papa y el emperador, a los cuales están sujetos y deben obediencia todos los demás príncipes»[3]–, sin embargo ahora muestra muy poca fuerza, y tiene que enfrentarse con una realidad nueva y compleja, alcanzando dimensiones «europeas» sólo en casos como el de la defensa de peligros comunes –por ejemplo, los turcos–, pero descendiendo a niveles nacionales en todos los demás casos.

El proceso de formación de los Estados modernos se produce sin que se modifiquen otras estructuras políticas tradicionales, sin suprimir las inmunidades y privilegios de los señores feudales, de la Iglesia y de ciertas ciudades, sin llevar a cabo la consiguiente

reforma de los ordenamientos sociales y políticos. De este anacronismo institucional brotará más tarde la necesidad de realizar las reformas de las que se ocuparán los monarcas absolutos «ilustrados» del siglo XVIII.

El período de conflictos interestatales que va del siglo XII al XV, en el que se enfrentan reyes, príncipes y repúblicas en sucesión ininterrumpida (tanto en sentido geográfico como cronológico), puede considerarse como el período de formación del «sistema de los Estados europeos».

Uno de los rasgos que caracteriza el paso de la Edad media a la Edad moderna es la sustitución del ideal de la *res publica christiana* por la idea de una comunidad política en la que los intereses de un país surgen, se mantienen y se desarrollan en relación recíproca con los de los otros. La actuación del Imperio se equipara con la de los otros Estados. Nacen por ello y se desarrollan continuos e intensos conflictos entre:

– La Francia de los Valois (Francisco I, Enrique II), donde el poder del rey se afirma por encima de todos los demás centros de poder, incluida la Iglesia.

– Los Habsburgo, que, gracias a una hábil política matrimonial, reúnen en su poder vastos territorios, hasta el punto de convertirse en la potencia europea más importante: *Bella gerant allii, tu felix Austria, nube*. Los dominios imperiales incluyen Austria (Carintia, Bohemia, Hungría), Borgoña (el Franco Condado, los Países Bajos), España, Sicilia, Nápoles y las colonias americanas. La importancia de todos estos territorios se ve potenciada por el creciente prestigio imperial desde 1438 con Alberto II. Sobre el territorio de los Habsburgo «nunca se pone el sol». El siglo XVI es el Siglo de Oro en España. Después de 450 años de guerras, concluye la Reconquista en 1492 con la toma de Granada. A esto se une el prestigio que adquiere, desde aquel mismo año de 1492, por el descubrimiento del Nuevo Mundo. Se lleva a cabo la unificación ideológica, suprimiendo a judíos y *moriscos* (es la época de la Inquisición española). La reforma de la Iglesia española tiene lugar gracias a la estrecha colaboración entre la corona y los obispos, cuidadosamente elegidos por esta[4].

– El Sacro Imperio Germánico, constituido por una confederación, débil en su conjunto, de territorios feudales muy variados (unos trescientos *Länder,* con cerca de quince millones de habitantes). Los más importantes de estos Estados se encuentran en

pleno desarrollo hacia un sistema de gobierno monárquico autónomo. Se producen por ello tensiones y continuos compromisos entre el emperador y la «dieta»[5]. La dieta se ocupaba de elegir al emperador y de proporcionarle los medios financieros y militares necesarios para poder llevar a cabo su política. Las *curiae* discutían por separado las leyes generales, que luego debían ser aprobadas por la dieta en sesión plenaria y por el emperador. Estas leyes, sin embargo, no adquirían valor inmediato para todo el Imperio, sino que habían de ser aplicadas por los señores feudales en sus territorios particulares[6]. Esta situación suponía la debilidad crónica del poder imperial, a lo que se añadía cierta confusión en la delimitación de los confines eclesiásticos, así como una frágil posición económica del emperador[7].

Este contexto se complicaba todavía más por la situación social de la población, constituida en sus tres cuartas partes por una inquieta masa de campesinos (doce revueltas entre 1431 y 1512; rebelión de 1525). Las causas de esta situación hay que buscarlas en la gran crisis agrícola provocada por las sucesivas epidemias de peste que se suceden desde 1348 (de media una cada veinticinco años); en el endurecimiento de la situación jurídica del *servus,* en la que vivían los campesinos, que desde finales del siglo XV fueron perdiendo muchos derechos que tradicionalmente poseían y que contribuían a hacer más llevadera su situación económica (derecho a la pesca, a la caza, al pastoreo, a la recogida de leña), y en el hecho de que los campesinos no tenían derecho de representación en la dieta, por lo que, también desde el punto de vista social, estaban marginados. Esta extendida inquietud se veía alimentada por el influjo constante de los principios revolucionarios sociorreligiosos de los husitas[8].

En el espacio vacío (de poder, de debilidad y de inevitable dependencia mutua) que queda entre el emperador y los distintos Estados, será donde se desarrolle la reforma protestante.

– Italia vive el esplendor cultural y artístico del Renacimiento, que se difunde por toda Europa, pero no es más que una realidad puramente geográfica. Políticamente no tiene ni apariencia de unidad; está fraccionada en entidades distintas: el Estado de la Iglesia, repúblicas, principados y ducados, baronías y regímenes dirigidos por *condotieri.* Desde la Paz de Lodi, en 1454, se establece cierto equilibrio (siempre muy frágil) entre los Estados más importantes: Venecia, Milán, el Estado de la Iglesia y Nápoles.

Como el resto de los príncipes italianos, los papas siguen muy de cerca los acontecimientos políticos de la Península[9], y manifiestan una preocupación constante por una «Italia libre», no sometida por el norte (Milán) ni por el sur (Nápoles) a la prepotencia del emperador. Por otro lado el papa, en unión con el emperador, desempeña el papel político de cabeza de la cristiandad.

– Inglaterra se sitúa como «tercera potencia» europea, junto al Imperio y Francia. Su posición eclesial, tras el cisma llevado a cabo por Enrique VIII, irá adquiriendo cada vez mayor importancia de cara a las otras naciones europeas. Poco a poco irá desarrollando un gran poder interno, que la impulsará decididamente hacia el colonialismo.

A este cuadro, repleto de guerras y de tensiones, se debe añadir también, como parte integrante del horizonte europeo del siglo XVI, el problema de las relaciones y las guerras con el floreciente Imperio turco-otomano. Tras la caída de Constantinopla en 1453, este sigue extendiéndose, hasta el punto de convertirse en una amenaza para el flanco suroriental de Europa. En la cima de su poder, el Imperio otomano llega a controlar gran parte del Mediterráneo; en 1526 Solimán II asedia Viena.

La necesidad de la unión política y religiosa de Europa de cara a una guerra contra los turcos, es un tema constante en la política papal e imperial, y condiciona todas las relaciones entre los Estados europeos.

La desaparición del Imperio cristiano de Oriente, con la consiguiente instauración de la *Pax ottomanica,* acarrea graves consecuencias a las Iglesias orientales, que, aunque son toleradas como instituciones, han de someterse a condiciones humillantes.

En este contexto, es cada vez mayor la importancia que va adquiriendo el patriarcado de Moscú. En 1547, Iván IV el Terrible asume el título de zar (césar, emperador); Moscú se convierte en «patriarcado» en 1589[10].

Las mayores potencias europeas, después de completar la unificación territorial del Estado por medio de guerras contra señores feudales rebeldes, ciudades autónomas o dominadores extranjeros, o bien por medio de hábiles matrimonios, se sienten irremisiblemente inclinadas a aspirar a una situación de primacía y a consolidar sus posesiones con nuevas conquistas allende sus fronteras. Esta tendencia expansionista se ve limitada por el «principio del equilibrio» (que nace en 1400), es decir, por la

voluntad de los distintos gobiernos de equilibrar el peso de las potencias mayores por medio de coaliciones y alianzas con los demás Estados. No se trata de un principio jurídico abstracto, sino de un objetivo político concreto, que hace que, con el fin de malograr toda pretensión de hegemonía, cualquier movimiento político se mida dentro de este equilibrio de fuerzas entre los Estados. Se trata al mismo tiempo de un equilibrio «dinámico», que se va haciendo en cada momento, por medio de alianzas, guerras, paces y negociaciones diplomáticas continuas.

Francia hará de este principio el lema de su lucha contra el peligro de la hegemonía de los Habsburgo (España y Austria); Inglaterra se servirá de él para intervenir en el juego y restablecer el equilibrio, con el fin de impedir el predomino de una única potencia en el continente, y el mismo papado se verá obligado, en medio de las presiones de los tres grandes colosos políticos (el Imperio, Francia e Inglaterra), a alinearse sucesivamente con unos u otros, sin seguir siempre una línea coherente y homogénea.

El principio del equilibrio encontrará un campo concreto de aplicación en Italia, que aparecerá de cuando en cuando, a los ojos de los políticos y los militares, como una tierra fácil de conquistar, donde poder encontrar una «compensación» a los eventuales engrandecimientos de los otros[11].

La Paz de Westfalia (1648) es el primer reconocimiento solemne y universal de la solidaridad de intereses en torno al principio del equilibrio de todos los Estados europeos (principio de soberanía). El Tratado de Utrecht (1713), por su parte, confirmaba la validez de dicho principio: *Ad formandam stabilendamque pacem ac tranquillitatem christiani orbis, iusto potentiae equilibrio.*

El número de Estados que constituyen el sistema político europeo va creciendo a medida que transcurren los siglos en la Edad moderna, implicando progresivamente al mundo entero por medio de la expansión colonial de Europa; el principio se convierte así en principio rector de la civilización occidental también en el terreno internacional.

La afirmación del principio del equilibrio no depende sólo de motivaciones políticas, geográficas y económicas, sino también de la conciencia de una comunidad general de intereses, que se forma precisamente a comienzos de la Edad moderna. En este sentido, desde el siglo XVI se puede hablar del «sistema de los Estados europeos» como de una novedad. También antes del siglo XVI

existían relaciones de interdependencia; también antes de Maquiavelo los príncipes actuaban según sus intereses; pero, del mismo modo que sólo desde Maquiavelo se reconoce la autonomía de la política, así también, sólo a medida que se va afirmando el principio del equilibrio, se reconocen también los estrechos vínculos que unen a todos los Estados europeos en un «único sistema».

2. Descubrimientos geográficos y colonización

Otro importante orden de acontecimientos que marca el paso de la Edad media a la Edad moderna, además de la formación de los Estados modernos, es el de los descubrimientos geográficos y las consecuencias que de ellos se derivan en todos los campos. El horizonte geográfico se ensanchó inmensamente. La conciencia de que existían territorios más vastos y más poblados que Europa, muy ricos en productos de gran valor y con civilizaciones hasta entonces desconocidas, trastocó muchas de las ideas tradicionales, alteró el curso secular de la vida económica y dio lugar a las condiciones que favorecieron el rápido ascenso de los países atlánticos.

Durante la Edad media, la civilización europea –surgida de la ósmosis entre romanos, romanizados y germánicos– se había aprovechado del fructuoso contacto con dos civilizaciones mediterráneas más avanzadas: la bizantina y la musulmana; pero llegó un momento en que, mientras por distintos motivos estas dos civilizaciones entraron en crisis, los europeos descubrieron un mundo desconocido más allá de los océanos.

La solución a ciertos problemas técnicos de la navegación de altura, que los antiguos no habían solventado, se convierte en instrumento para el encuentro entre civilizaciones distintas, la difusión de la religión cristiana y la cultura europea y el predominio político y económico de determinadas potencias.

Entre los grandes protagonistas de la historia moderna están los exploradores, los conquistadores y los misioneros; a través de ellos todas las civilizaciones de la tierra se encuentran y chocan. Los europeos están convencidos de ser portadores de una civilización universal; pero, al mismo tiempo, descubren que hay otros continentes y otras tierras con historia, religión y civilización propias, en modo alguno reductibles a los principios que rigen la vida europea. Este descubrimiento plantea gravísimos problemas históricos, religiosos, morales y jurídicos.

El atraso de África, sus difíciles condiciones climáticas y el desconocimiento de sus inmensas posibilidades de explotación, limitaron durante siglos la penetración europea a unas cuantas bases costeras. Asia, que resultaba fuertemente atrayente por sus antiguas y fabulosas riquezas, siguió siendo casi impenetrable por la resistencia política y militar de sus pobladores; durante más de dos siglos, los europeos hubieron de contentarse con el establecimiento de bases comerciales a lo largo de las costas asiáticas, fortificadas militarmente, sin conseguir penetrar en el interior. Y la misma evangelización, aunque animada por un gran fervor misionero, sólo logró dar frutos escasos y provisionales.

En cambio los europeos (españoles, portugueses, franceses e ingleses) lograron apoderarse del Nuevo Mundo, sometiendo por su superioridad a las civilizaciones indígenas, antiguas pero débiles. La formación en América de grandes colonias para la población y explotación de las tierras descubiertas, trajo como consecuencia la búsqueda de una política de equilibrio colonial por parte de las potencias interesadas, y la repercusión de los conflictos europeos en estas colonias.

3. Moneda, mercado y transformaciones económicas

La formación de los Estados nacionales y la centralización política están estrechamente ligadas al factor económico: los Estados se van convirtiendo progresivamente en unidades económicas.

La limitación de los particularismos locales, la supresión de aduanas, la unificación de los sistemas monetarios, reservándose el Estado el derecho de acuñar moneda, y la construcción de nuevos caminos así como el acondicionamiento de los antiguos, favorecen el incremento de los intercambios.

La política económica de los Estados estará encaminada a proteger y fomentar la producción interna y su salida al mercado internacional en función de su potencia política y económica; doctrina que se desarrollará más plenamente en el siglo XVII y adoptará el nombre de mercantilismo.

A comienzos del siglo XVI, el oro y la plata del Nuevo Mundo reaniman la economía de la vieja Europa, que sufre la falta de metales preciosos y la consiguiente escasez de circulación monetaria; aunque al mismo tiempo provocan un proceso inflacionista conocido como «revolución de los precios».

Todos los ordenamientos monetarios desde la Edad media han tomado su fisonomía de la reforma carolingia, consistente en un único sistema monetario basado en la plata y en la división duodecimal. La unidad monetaria era la «libra» de veinte «sueldos» y doscientos cuarenta «denarios». A mediados del siglo XIII se introduce también el oro a gran escala. Se instaura así el sistema bimetálico.

En el siglo XVI sigue vigente en los distintos Estados el sistema bimetálico, con tres tipos de monedas en circulación:

a) las monedas valiosas, acuñadas en oro o en plata, con un peso y un título elevados y estables, usadas principalmente en el comercio internacional;

b) las monedas de escaso valor, piezas de cobre o de vellón (aleación de cobre y plata en cantidades mínimas), de peso y título cada vez más bajos, usadas casi exclusivamente en los mercados locales;

c) junto a estas monedas, efectivamente acuñadas y en circulación, se mantienen monedas imaginarias, monedas fantasma, monedas nominales: las monedas de cambio. Esto se debe esencialmente a la necesidad de homogeneizar los heterogéneos valores representados en las monedas efectivas: de oro y de plata, grandes y pequeñas, en buen estado de conservación y desgastadas, cercenadas, faltas de peso, acuñadas en cecas extranjeras, locales, etc.

Cada zona tiene su valor de cambio: la lira imperial en Milán, la *Pound Sterling* en Inglaterra, el *Mark* o *Pfund* en Alemania. En todos los casos el nombre deriva de la libra carolingia y tienen las mismas divisiones que ella: el sueldo *(sol, schilling)* y el denario *(denier, pence, pfenning,* etcétera).

En relación con el «peso» que el oro y la plata tienen en el mercado, han de distinguirse dos períodos: de 1450 a 1540 aproximadamente domina sin lugar a dudas el oro[12], y desde 1540 se inicia la fase de la plata: la introducción en el mercado de ingentes cantidades de plata trastorna las estructuras monetarias de los países europeos y hace que los precios sufran un fuerte aumento.

Pero no son sólo los «tesoros» americanos los que provocan la quiebra del anterior sistema monetario; los golpes asestados por los reformadores hacen que se hundan los puntales sobre los que se apoyaba la doctrina canónica de la usura y, donde se implanta la Reforma, el principio aristotélico-tomista de la improductividad del

dinero es sustituido por su contrario. Lo mismo acaba ocurriendo en los Estados católicos, que han de acudir cada vez más a los mercaderes-banqueros para poder financiar los gastos crecientes de la política de poder y equilibrio.

La época de Carlos V es la época de apogeo de los banqueros alemanes (Welser, Függer, Weber); mientras en la segunda mitad del siglo XVI vuelven decididamente a escena los banqueros italianos, en particular los genoveses (durante los siglos anteriores habían predominado sin embargo los Medici, los Strozzi, los Chigi, los Albizzi). En los primeros decenios del siglo XVI, treinta y dos bancos italianos mantienen decenas de sucursales abiertas en toda Europa. En Francia, a mediados de siglo, hay censados doscientos nueve bancos.

Las empresas marítimas se convierten en asuntos de Estado que requieren dinero, barcos y hombres y que enriquecen sobre todo a quienes proporcionan los capitales y controlan las exportaciones e importaciones, mientras los Estados promotores de las exploraciones y colonizaciones sacan pocos beneficios: España es dueña de territorios inmensos, pero todo está en manos de banqueros y comerciantes extranjeros, asentados en Augsburgo, Nuremberg, Amsterdam y Génova. Las grandes sociedades financieras, que no eran desconocidas en la Edad media, se desarrollan prodigiosamente. Se crean las sociedades anónimas, con capitales no vinculados a empresarios particulares, fácilmente acumulables y transferibles; nace así el mercado de valores mobiliarios, de «títulos» (desde Amberes, se extienden las bolsas a todo el mundo), y aparece la hegemonía del capitalismo en la vida económica.

El mundo de las finanzas no conoce fronteras ni ideológicas ni religiosas. En el siglo XVI este está constituido por una elite supranacional coligada por encima de los antagonismos que dividen a los Estados y naciones en los campos de batalla; es más, estos antagonismos son para los banqueros el humus más fértil. Este espíritu aparece claramente en algunos de los acontecimientos políticos y religiosos de estos años. Así por ejemplo, tras el Tratado de Madrid de 1526, Francisco I de Francia, hecho prisionero en Pavía el año 1525, se vio obligado a dejar a sus hijos como rehenes para obtener la libertad y garantizar la aplicación del Tratado, lo que se produjo con la Paz de las Damas de 1529, según la cual sus hijos fueron puestos en libertad a cambio de 1.240.000 escudos de

oro pagados al contado y la promesa de entregar otros 2.290.000 escudos, promesa que fue cumplida en 1531.

Son emblemáticos los acontecimientos posteriores en torno al *Gran Parti* de Lyon, una especie de sindicato internacional que fue formándose poco a poco con el fin principal de financiar las empresas militares de Francisco I y de Enrique II. En 1547, un grupo de banqueros extranjeros (de fuera de Francia) se hace cargo de las deudas contraídas por Francisco I con distintos bancos a lo largo de treinta años, que ascienden a un total de siete millones de libras tornesas. El *Gran Parti* es reconocido oficialmente por Enrique II en 1555; el Rey debía reembolsar el dinero en cuarenta y un pagos semestrales, con un interés del 5%. Pero el soberano no cumplió sus compromisos; más aún, pidió nuevos préstamos, que le fueron denegados. La crisis financiera consiguiente estallará en 1559 y obligará a los beligerantes a firmar la Paz de Cateau-Cambrésis, marcando el inicio de la progresiva descomposición del *Gran Parti*.

Es conocido, finalmente, el asunto de los préstamos del banco Függer al príncipe-obispo Alberto de Brandeburgo, quien los solicitó para hacerse también con el arzobispado de Maguncia y convertirse así en «elector» del emperador. Este asunto contribuyó en gran medida a «desencadenar» la conocida como «cuestión de las indulgencias», que tanta parte tuvo en la historia de la reforma luterana[13].

4. De las transformaciones económicas a las transformaciones sociales

La expansión demográfica, económica y cultural de Europa es impulsada en primer lugar por los grandes descubrimientos geográficos. La Europa occidental pudo ir mejorando progresivamente sus condiciones generales de vida gracias a la convergencia de determinados factores, que están presentes ya en la sociedad feudal y actúan desde entonces. Desde que se forman las ciudades y se crean los mercados, empiezan a difundirse poco a poco las manufacturas y, con ellas, el desarrollo de las máquinas –la experimentación científica y la innovación tecnológica–. Este desarrollo es facilitado por el sistema social y político, que permite una autonomía cada vez mayor del mundo económico y, por consiguiente, la capacidad de adaptación de las instituciones, que

son capaces de movilizar los recursos necesarios para satisfacer necesidades en continua transformación.

La base, por tanto, del progresivo «crecimiento» de Occidente y de la formación de su riqueza, está constituida por las articuladas relaciones existentes entre el poder político y el comercial, entre los descubrimientos científicos y las técnicas industriales.

Con la esperanza puesta en un futuro mejor, el hombre ensalza su actividad en todas sus manifestaciones, que se consideran como valiosas en sí mismas, y no en función de un destino ultraterreno. Con el humanismo, el método científico se renueva; de las primeras clasificaciones del mundo mineral, vegetal y animal, nacen las nuevas ciencias de la naturaleza; a partir de la alquimia se van desarrollando poco a poco la química y la física; el pensamiento matemático encuentra posibilidades extraordinarias de desarrollo en el álgebra y en el cálculo infinitesimal. Los estímulos que nutren esta renovación científica ponen en crisis el pensamiento escolástico, que, en grandes sistemas de base metafísica, dominaba la enseñanza en las universidades. La difusión de la cultura, favorecida por la invención de la imprenta, da extraordinaria resonancia a los debates ideológicos. Renace el gusto por la vida (Renacimiento), y esta nueva actitud impregna toda la existencia, en curioso contraste con los graves y no resueltos problemas que se van presentando en el camino de la civilización occidental: la peste, la presencia del demonio (Satanás y quienes eran considerados como enviados suyos: los musulmanes, los judíos, las mujeres), las malas cosechas, las herejías. Se ha podido hablar por eso del «miedo» de Occidente[14].

Aumenta la demanda de alimentos, la cocina se hace más refinada y las especias orientales son cada vez más apreciadas. El descubrimiento del Nuevo Mundo ofrece posibilidades de enriquecer la gama de productos alimenticios: en el siglo XVI sólo el azúcar es importado en medida cada vez mayor; el maíz se extiende por la península Ibérica y por determinadas zonas de Francia, mientras que en la llanura del Po se impone el arroz (Mantua, Lomellina). Otros muchos productos llegan del Nuevo Mundo para ampliar las posibilidades alimenticias de los europeos: los tomates, las patatas, los pimientos, las habichuelas, las calabazas, el cacao, la vainilla, el girasol[15]. El arroz y el maíz resultan especialmente útiles para superar la pesadilla de las malas cosechas y el hambre (azote constante de los siglos anteriores), debido a que la cosecha se

produce en períodos distintos a los otros cereales (la cebada, la avena y el trigo).

La elaboración de la lana y del lino ocupa a la mayor parte de la mano de obra industrial, y aumenta la producción de artículos usados para las tinturas: el azafrán, la rubia y el glasto (en Italia); el pastel (en Turingia y Tolosa); el índigo (en América, desde 1560)[16].

En toda Europa se va haciendo cada vez mayor la cesta de la compra; pero, mientras en los países latinos los artículos de lujo se generalizan y absorben una buena parte de los recursos, que aumentan progresivamente, en los países protestantes, que pasan por un proceso de preindustrialización, los gastos en objetos de lujo son conscientemente suprimidos. El ahorro se traduce en inversiones productivas y, como ocurre por ejemplo en la Roma papal o en la Florencia de los Medici, a veces también en admirables obras improductivas[17].

La dinámica de la oferta y la demanda, en la que tiene su origen la fluctuación de los precios, se muestra desde mediados del siglo XVI sujeta a tantos y tan variados factores de carácter extramonetario, que uno se pregunta cómo es posible que todavía hoy se sigan dando explicaciones exclusivamente «metalísticas» a la revolucionaria elevación de los precios que caracterizó los últimos decenios de la Edad media y los primeros ciento treinta años de la Edad moderna.

Es sintomático a este respecto el caso de España. Los índices suben año tras año hasta el 1600, momento en que alcanzan el valor máximo de 412, habiendo sido el aumento superior al cuádruple del índice de 1500, que era de 100.

De 1500 a 1550 los precios suben un 107%, mientras entre 1551 y 1600 el aumento es del 98%; en términos proporcionales, por tanto, los precios se hinchan más en la primera parte del siglo; al mayor aumento absoluto de la segunda mitad se contrapone el mayor aumento relativo de la primera[18].

Si tomamos como eje de referencia el año 1562, la evolución de los precios es todavía más sorprendente: de 1501 a 1562 el incremento medio anual de los precios es de un 2,8%, mientras entre 1562 y 1600 es de un 1,3%.

Los primeros decenios del siglo están caracterizados por una tendencia claramente alcista; los últimos cuatro decenios, por una tendencia moderadamente ascendente. Por tanto, la subida de los precios en los mercados españoles se desacelera desde 1560,

precisamente cuando es mayor la afluencia de plata importada del Nuevo Mundo.

Sin embargo, hay que considerar un abanico de motivaciones más amplio. Durante los treinta primeros años, el aumento de los precios depende en parte del brusco despertar del mercado, sometido al repentino impacto del «oro fácil» y a las alteraciones inesperadas de la oferta y la demanda. En un sistema anclado en gran parte en la agricultura, la incidencia de las adversidades meteorológicas, por ejemplo, es decisiva[19]. Además, la demanda de bienes, tanto interna (por el aumento de la población) como externa (por parte de los inmigrantes de las nuevas tierras), aumenta.

El aumento interno de los precios hace aumentar la oferta extranjera, que, a cambio de materias primas y plata a buen precio, proporciona una gama de artículos y servicios que cubren en gran parte necesidades superfluas. Los observadores más perspicaces no se cansan de señalar la gravedad de la situación, pero no son escuchados.

A España se la llama «las Indias del resto de Europa»; los metales preciosos sólo la enriquecen de modo aparente y parasitario. Obtenidos al otro lado del Atlántico a muy bajo costo (debido en parte a los progresos técnicos logrados en las distintas fases de extracción y elaboración), hacen aún más perezosa a la ya indolente clase empresarial española, y nublan las ya escasas facultades críticas del soberano, que se hunde cada vez más en las deudas y fomenta la iniciativa y la audacia de los banqueros y financieros de otros países. El dinero toca el suelo español y enseguida rebota más allá de las fronteras, donde su poder adquisitivo es bastante mayor, y luego, en parte, vuelve a España a precios mucho más elevados. Esto llevará a la nación española a la ruina.

El crecimiento de la economía europea acarrea cambios notables, no sólo en el terreno de la vida social y civil, sino también en lo tocante a las costumbres y la vida religiosa. Se trata de una mentalidad nueva, de una nueva visión de la vida que, poco a poco, se va abriendo camino en todo el continente.

5. Situación eclesial y religiosa

Acerca de la situación eclesial y religiosa del siglo XVI, la historiografía ofrece interpretaciones enfrentadas e inciertas.

5.1. Tres interpretaciones históricas distintas

Según la tesis tradicional[20], la causa principal de la reforma protestante serían los abusos y desórdenes extendidos por la Iglesia, especialmente en el clero, a todos los niveles, desde el pobre *missales* hasta el papa. Así se expresa la *Instrucción* de Adriano VI al legado pontificio para la dieta de Nuremberg de 1522[21], Francisco Chierigati. Y es una tesis que no carece de fundamento, pero que peca de demasiado genérica y socorrida; a lo que habría que añadir además nuestra dificultad para rastrear la realidad cotidiana concreta del pasado. El remedio que propone Erasmo para esta situación es: *Sacerdotes boni, pii, eruditi.*

Los reformadores protestantes, en cambio, insisten más en la decadencia doctrinal de la escolástica medieval. Afirman polémicamente que la Iglesia debe volver a la doctrina de la justificación por la sola fe, y no por las obras. A finales de la Edad media hay dos grandes corrientes escolásticas que dominan la enseñanza en las universidades: la *via antiqua (reales)* y la *via moderna (nominales,* ockhamista). Pero ambas corrientes han perdido su vigor intelectual y carecen de maestros originales. De los ambientes de la *devotio moderna* y del humanismo devoto surgen nuevas críticas y se difunde un descontento indefinido; se tiene la sensación de que la teología ha dejado de ocuparse de lo que es esencial en la vida y en la fe[22].

En la interpretación que hacen J. Lortz y su escuela de los orígenes de la Reforma, el concepto capital es la *incertidumbre teológica:* «La falta de claridad en la teología católica fue una de las premisas principales para el surgimiento de una revolución eclesiástica. Esta es una de las claves para resolver, al menos hasta cierto punto, el enigma del apartamiento en masa de la Iglesia»[23]. Entre las causas decisivas de la Reforma, a la incertidumbre teológica suele añadirse también el nominalismo[24].

La historiografía más reciente formula una tesis opuesta a la tradicional, considerando que el problema de la Reforma de la Iglesia no ha de verse como una cuestión moral[25], sino como un asunto esencialmente «político», ligado a las nuevas relaciones que se establecen entre la Iglesia católica y los Estados nacionales emergentes.

Frente a la decadencia teórica (conciliarismo) y práctica (cisma, diversidad de obediencias, difícil equilibrio del papado entre los

nuevos Estados nacionales) del prestigio y la autoridad papales, se impone en la Iglesia –por encima de todo– la tendencia a la autonomía e independencia, concretada en la construcción de los Estados soberanos y absolutos; ante esta propensión, todo lo demás parece secundario e irrelevante (el anhelo de una reforma *in capite et in membris* es un renovado impulso universal en la acción pastoral).

5.2. Situación del alto clero

En esta época era común en el alto clero el desentenderse de la *cura animarum,* porque solían estar ocupados en otros menesteres (mundanos, políticos, familiares), debido entre otras cosas a que, con mucha frecuencia, los «beneficios» estaban desligados de dicha *cura animarum,* en lugar de ir unidos, como era razón que fuera. Por lo demás, el entrelazamiento entre lo religioso y lo político era casi inevitable en aquella situación de «cristiandad» fragmentada, en la que también los príncipes tenían mucho poder en la vida religiosa dentro de su territorio. Muchos obispos, siendo como eran príncipes feudales, miembros de la nobleza, o dependientes de ella en razón de los favores o protección otorgados a la hora del nombramiento, se dedicaban en gran medida a los intereses de su Estado, familia o protector, o bien estaban al servicio directo de su príncipe como embajadores, legados o cancilleres.

El criterio para la elección y nombramiento de los obispos y cardenales no era primariamente el pastoral ni el bien de la Iglesia, sino que en la mayoría de los casos era el nepotismo (el favorecimiento de la propia familia, fenómeno que en realidad estaba en función del sistema político vigente), la simonía, la herencia *(resignatio in favorem,* incluso en beneficio de descendientes jovencísimos), o el intercambio de beneficios por ventajas financieras *(permutatio)*[26].

El «absentismo» era una plaga generalizada, y se pretendía solucionar con un remedio que era peor que la enfermedad, con la sustitución del titular por vicarios poco instruidos y mal retribuidos[27]; en relación con esta situación estaba también el fiscalismo de la curia papal y de las curias episcopales.

Los obispos y los cardenales llevaban por lo general una vida mundana, principesca, rodeados de una corte en ocasiones muy crecida y suntuosa. También esto encajaba perfectamente en el

sistema político, económico y social vigente, por lo que lo habitual era que se aceptara como algo normal.

5.3. Situación del bajo clero

Son frecuentes en esta época las quejas por la formación del clero y de los religiosos[28], para los que no había seminarios ni programas de formación homogéneos. Eran pocos los prelados que llegaban a completar los estudios universitarios, durante los cuales aprendían latín y *artes,* pero no necesariamente teología. A veces había un teólogo o una escuela de teología en la catedral; pero lo más frecuente era estudiar latín en la escuela local o aprender como *famulus* de un párroco, que enseñaba a «ser cura».

Antes de la ordenación había que pasar un examen ante el teólogo del obispo, para el que se requería un conocimiento mínimo del latín (lo suficiente para leer, pronunciar y acaso entender los textos litúrgicos) y de la teología (la materia y la forma de los sacramentos, la explicación del credo y del decálogo). Un conocimiento, por tanto, sin pretensiones, muy modesto, quizá suficiente en un ambiente rural, donde los campesinos eran *rudes,* analfabetos (casi ninguno sabía leer ni escribir), y suficiente también para los *missales* sin cura de almas (los llamados «altaristas»), pero absolutamente inadecuado para hacer frente a los rápidos cambios de la cultura urbana del siglo XVI.

Por medio de documentos conciliares y sinodales, se trataba de poner remedio a esta situación deficitaria; pero lo normal era que a los buenos propósitos siguiera una gran laxitud en la aplicación de las normas promulgadas para la elevación de la calidad del clero. Estaban además las inveteradas plagas del concubinato, de la simonía a veces, y, en general, de una vida espiritual insuficiente.

Problemas semejantes existían también entre los regulares pertenecientes a las antiguas órdenes monacales: no se cumplían los votos, el número de monjes en relación con la población local era excesivo, no se observaba con mucho rigor la regla propia de cada orden, etc.

5.4. Situación de la religiosidad popular

No resulta fácil conocer el estado de la religiosidad popular en esta época histórica. Sólo podemos verlo reflejado en documentos

secundarios, a veces parciales, exhortatorios o críticos, como en los sermones y en los escritos de los reformadores. No es fácil, además, juzgar la profundidad de la fe personal que se expresa en los usos, prácticas y ritos externos.

Por lo que se refiere a la religiosidad del pueblo alemán –importante para nosotros porque es allí donde madura y se desarrolla la reforma luterana–, podemos decir que, en general, es sincera y profunda:

> –«Die Kirche hatte Hochkonjunktur in diesen Jahren»[29];
> –«La vitalité de la piété et ses mutations (...) le rayonnement de l'Église connaît alors un sommet rarement atteint dans l'histoire»[30];
> –«En mi opinión, no se puede negar que, a pesar de una vigorosa actitud crítica en la Iglesia y en la sociedad, el pueblo alemán estaba animado por una profunda religiosidad»[31].

Estos tres testimonios acerca de la religiosidad del pueblo alemán nos llevan a emitir un juicio positivo; la necesidad de Dios y la busca de una fe profunda eran rasgos característicos. Esta «alta coyuntura», esta cumbre de religiosidad auténtica, aparecía en manifestaciones distintas: sermones, fundaciones de misas, cofradías, culto a los santos, demanda y veneración de reliquias, indulgencias, devoción a la eucaristía; pero se expresaba también en formas religiosas muy externas y formalistas, casi aritméticas. Esto se debía principalmente a una serie de elementos convergentes que contribuían a que en el pueblo hubiera una actitud general de «miedo» al presente e inquietud ante el futuro; de ahí el que la gente buscara refugio en una religiosidad que fuera capaz de ofrecerles seguridad[32].

A pesar de la «favorable coyuntura», en muy pocos años toda esta religiosidad se hunde, de modo que, en un tiempo muy breve, se produce una transformación profunda en la piedad de media Europa. Una de las causas de esta mutación ha de verse en la insatisfacción existente ante la vaciedad de las formas y la exterioridad de los actos de piedad y de las prácticas religiosas; pero también en el profundo cambio cultural acontecido dentro de la crisálida de la cristiandad tradicional de la Edad media tardía. Se van imponiendo, en efecto, la personalización de la religiosidad, la necesidad de certeza psicológica ante la salvación, y la aspiración a una experiencia directa, inmediata, de Cristo, todo lo cual anteriormente no se sentía.

En un principio, la Iglesia «tradicional» medieval fue incapaz de

responder adecuadamente a las nuevas aspiraciones y a la nueva cultura. El movimiento de reforma radical (en el que se encuadra la reforma protestante, nacida de esta crisis) obtiene una «ventaja táctica» al dar una respuesta inmediata y original; la Iglesia institucional responderá más tarde buscando respuestas apropiadas a los tiempos (piedad nueva, reforma de la Iglesia, fundación de nuevos institutos religiosos).

Notas al capítulo

[1] Cf la *Pragmática sanción,* firmada en Bourges (Francia) en 1438; el concordato entre el papa León X y Francisco I de Francia, en 1518, y la «reforma» de la Iglesia española bajo los «reyes católicos».

[2] Cf, para todo este apartado: C. M. CIPOLLA, *Storia economica dell'Europa pre-industriale,* Il Mulino, Bolonia 1980, 227-290 (trad. esp.: *Historia económica de la Europa preindustrial,* Alianza, Madrid 1992[6]); *Contra un enemigo mortal e invisible,* Crítica, Barcelona 1993; *Tecnica, società e cultura. Alle origini della supremazia tecnologica dell'Europa,* Il Mulino, Bolonia 1989; J. DELUMEAU, *La paura in Occidente,* Sei, Turín 1979 (trad. esp. *El miedo en Occidente,* SM, Madrid 2002); *Cristianizzazione e decristianizzazione fra il XVI e il XVIII,* en C. RUSSO (dir.), *Società, Chiesa e vita religiosa nell'ancien régime,* Guida Editori, Nápoles 1976, 553-580; A. DE MADDALENA, *Moneta e mercato nel'500. La rivoluzione dei prezzi,* Sansoni, Florencia 1973; G. DE ROSA, *La religione popolare,* San Paolo, Roma 1981, 25-34; M. FOIS, *La Chiesa gerarchica al tempo di sant'Ignazio,* en *Sentire con la Chiesa,* Roma 1980, 9-47; C. FRUGONI, *La morte propria, la morte degli altri,* en J. DELUMEAU (dir.), *Storia vissuta del popolo cristiano,* Sei, Turín 1985, 349-366; H. INSTITOR-J. SPRENGER, *Il martello delle streghe,* Marsilio, Padua 1982; J. LORTZ, *La Riforma in Germania,* 2 vols., Jaca Book, Milán 1971 (cf en español: *Historia de la Reforma,* Taurus, Madrid 1972); M. MARCOCCHI, *La riforma cattolica. Documenti e testimonianze,* 2 vols., Morcelliana, Brescia 1967; G. MARTINA, *La Chiesa nell'età della Riforma,* Morcelliana, Brescia 1983 (trad. esp.: *La Iglesia de Lutero a nuestros días* I: *La época de la Reforma,* Cristiandad, Madrid 1974); R. G. VILLOSLADA, *Raíces históricas del luteranismo,* BAC, Madrid 1976[2]; S. ABBIATI-A. AGNOLETTO-M. R. LAZZATI, *La stregoneria,* Mondadori, Milán 1984.

[3] Así decía León X a Carlos V con ocasión de su coronación; cf L. PASTOR, *Storia dei papi* IV, 298 (trad. esp.: *Historia de los papas* IV/VII, Barcelona 1911).

[4] El cardenal Pedro González de Mendoza, Hernando de Talavera y Francisco Jiménez de Cisneros (fundación de la Universidad de Alcalá, Biblia Políglota Complutense 1514-1517, Estudio de los dominicos de Salamanca).

[5] La «dieta» está formada por tres *curiae:* a) los príncipes electores, encargados de elegir al emperador (siete en total, tres de ellos eclesiásticos: Tréveris, Colonia y Maguncia); b) los príncipes no electores, y c) las ciudades imperiales.

[6] En la dieta de Worms de 1521, por ejemplo, estaban presentes: los 7 príncipes electores, 120 prelados, 140 nobles de rango inferior, y 85 ciudades; de estas, 65 eran imperiales y 20 libres; se obtenía el título de ciudad al alcanzar los 3.000 habitantes.

[7] Carlos V, elegido emperador en 1519 por voluntad de su abuelo Maximiliano cuando contaba 19 años de edad, pagó a sus electores 850.000 florines.

[8] Hay que tener en cuenta que una décima parte de la población pertenecía al clero secular o regular.

[9] Es el caso de Sixto IV, della Rovere; de Alejandro VI, Borgia; de Julio II, della Rovere;

de León X, Medici, y de Clemente VII, Medici.

[10] «Han caído dos Romas, queda una tercera, invencible, y no habrá ninguna más» (Filoteo de Pskov a Basilio III).

[11] Esto resulta evidente desde el Tratado de Granada (1500) hasta las deliberaciones del Congreso de Viena (1815) –pasando por el Tratado de Campoformio (1797)–, debido a que Italia no había realizado aún su unidad política y social.

[12] El oro portugués que la «Casa de Miña» extrae del Sudán y del África central, y el oro español procedente de Santo Domingo, Cuba y Puerto Rico.

[13] En el capítulo dedicado a Lutero se hará una exposición detallada de estos hechos.

[14] J. DELUMEAU, *La paura in Occidente, o.c.* Surge también en este contexto el problema de la brujería.

[15] Cf M. SENTIERI-G. N. ZAZZU, *I semi dell'Eldorado. L'alimentazione in Europa dopo la scoperta dell'America,* Dedalo, Bari 1992.

[16] Es muy significativo el caso del alumbre: desde 1460 es producido en Tolfa en régimen de monopolio papal, es transportado casi exclusivamente por naves italianas hasta Amberes, y desde allí es distribuido a todos los países europeos. En la segunda mitad del siglo XVI, el alumbre se convierte en una de las mercancías más codiciadas por los veleros ingleses, holandeses, alemanes y escandinavos; los papas, y sólo ellos, son los encargados de proporcionar a las dos principales potencias protestantes (Inglaterra y los Países Bajos), en medida cada vez mayor, este producto indispensable, muy usado en las industrias del cuero, el vidrio y el azúcar.

[17] Es reveladora la comparación de las distintas iconografías. Mientras las pinturas de la escuela flamenca muestran una decoración austera y simple, las de las escuelas italiana, francesa y española descubren ambientes de fastuosa prodigalidad.

[18] Para un comprador hay bastante diferencia entre que un producto suba de 3 a 6 sueldos y que suba de 10 a 13: la diferencia es siempre la misma, pero la subida, en el primer caso, es del 100%, y en el segundo, del 30%.

[19] Las escasísimas cosechas de 1506-1507, 1521-1522 y 1529-1530 explican el notable incremento medio de los precios, en particular el del grano, que llega a doblarse (1506-1510, +16%; 1511-1515, +8%; 1521-1525, +17%; 1526-1530, +7%).

[20] G. MARTINA, *o.c.,* 37-41; J. DELUMEAU, *La paura in Occidente, o.c.,* 243-245; R. G. VILLOSLADA, *o.c.,* 80-94.

[21] O. RAYNALDO, *Annales Ecclesiastici,* XII, 396: «Item dices, nos ingenui fateri, quod Deus hanc persecutionem Ecclesiae suae inferre permittit propter peccata hominum, maxime sacerdotum et Ecclesiae praelatorum (...) Scimus in hac sancta sede aliquot iam annis multa abominanda fuisse, abusus in spiritualibus, excessus in mandatis et omnia denique in perversum mutata...».

[22] Cf la crítica de Erasmo en *Laus stultitiae;* la de Lutero: «Quod si statum meum nosse desideres, bene habeo Dei gratia, nisi quod violentum est studium theologia, ea inquam theologia, quae nucleum nucis et medullam tritici e medulla ossium scrutatur» (1509, carta a J. Braum, ed. Weimar, 1,17), y también en la *Disputatio contra scholasticam theologia: Breviter totus Aristoteles, ad theologiam est tenebre ad lucem; contra scolasticos* (ed. Weimar, 1, 226), y también Faber: «El mundo está cansado de los sofismas y de las sutilezas de la teología, tiene nostalgia de las fuentes de la verdad evangélica» (cit. en J. LORTZ, *La Riforma in Germania* I, *o.c.,* 157).

[23] J. LORTZ, *La riforma in Germania* I, *o.c.,* 157.

[24] R. G. VILLOSLADA, *o.c.,* 104; en esta misma dirección se mueve también L. BOUYER en *Du Protestantisme à l'Église* (1954). Hay otros autores que discrepan de esta interpretación (Obermann, Courtenay, etc).

[25] Es el tema clásico de los abusos y de la corrupción de la Iglesia; tema constante desde GUICCIARDINI, *Storia d'Italia,* vol. I, libro IV, c. 12, p. 380, pasando por Burckhardt, Iserloh, Glazik y Jedin.

[26] La caza y acumulación de beneficios está muy difundida; casos extremos son Raffaele

Riario, Alejandro Farnese y Alberto de Brandeburgo.

[27] *Abusus ille primo et prae omnibus corrigendus est..., omnes fere pastores recesserunt a suis gregibus, commissi sunt omnes fere mercenarii* (*Consilium de emendanda Ecclesia,* 1537 CT XII, 138, 7-32).

[28] Cf *Libellus ad Leonem X,* en M. MARCOCCHI, *La riforma cattolica. Documenti e testimonianze* I, Morcelliana, Brescia 1967, 471-473; *Consilium de emendanda Ecclesia,* ib, p. 482.

[29] B. MOELLER, *Piety in Germany around 1500,* Chicago 1971, 38.

[30] J. C. MARGOLIN, *L'avènement des temps modernes,* París 1977, 289.

[31] R. BÄUMER, *I presupposti della Riforma,* en R. KOTTJE-B. MOELLER (dirs.), *Storia ecumenica della Chiesa* II, Queriniana, Brescia 1981, 255.

[32] Estaba muy presente la pesadilla de la muerte, que se sentía siempre cercana debido a las continuas guerras, epidemias y hambres; de esta presencia deriva la cultura del *ars moriendi* y de las danzas macabras. El mundo era percibido como un lugar lóbrego, irracional, angustioso, recorrido con frecuencia por anhelos milenaristas, y dominado desde dentro por fuerzas ocultas, enemigas del hombre (el demonio, el anticristo, las brujas, la magia, las supersticiones).

2. Exigencias de reforma

La idea de reforma no es ajena a la vida cristiana: *Reformamini in novitate sensus vestri* (transformaos y renovad vuestro interior) (Rom 12,2), y afecta a aspectos distintos: personal, espiritual, ascético, comunitario, escatológico, milenarista, monacal. La idea de reforma remite a una regla o estado anteriormente existentes, que en el presente se han deformado. Al hablar de reforma general, lo que se pretende es volver a un estado anterior, inicial[1].

1. La reforma: una exigencia común a toda Europa

En el siglo XIV, y en especial desde el concilio de Vienne (1311-1312), el obispo de Mende, Guillermo Durando, desarrolla en *De modo generalis concilii celebrandi* el programa de una reforma[2] que debía afectar a toda la Iglesia, tanto a su cabeza como a sus miembros. Esta consigna, *reformatio tam in capite quam in membris,* adquirirá desde este momento gran importancia; será uno de los temas dominantes en la vida eclesiástica de los siglos XIV al XVI. Se va imponiendo la convicción de que cualquier reforma de la Iglesia que quiera ser eficaz ha de empezar desde arriba, desde la cabeza, desde el papa, los cardenales y la curia romana. Para reformar, es necesario primero quitarse la viga del ojo. En este sentido se expresan claramente los concilios ecuménicos de la época (Constanza, Basilea, Florencia, Lateranense V), los distintos programas de reforma (los de Pierre d'Ailly, Jean Gerson, Nicolás de Cusa o Domenico Capranica), y gran número de documentos (el *Consilium de emendanda Ecclesia,* los *Gravamina Nationis Germaniae,* o el *Libellus ad Leonem X)*[3].

La reforma es una necesidad común a toda Europa, y se le dan dos respuestas distintas, una protestante y otra católica. Ambas tienen sus raíces en la Edad media tardía europea y occidental; se encuentran con las mismas expectativas y con los mismos problemas, con la misma situación cultural, espiritual y política, y están condicionadas por un reto común.

Tanto la reforma protestante como la católica han de verse sobre el fondo de estas aspiraciones y tentativas, desde la perspectiva de una gran impaciencia y de un gran número de ilusiones y

desilusiones[4]. Lutero critica estos intentos y estos programas de reforma porque los considera superficiales, obra de hombres y no de Dios, reforma de leyes y ritos. Así, en su obra *An den christlichen Adel deutscher Nation...* (1520 *–A la nobleza cristiana de la nación alemana sobre la reforma de la sociedad cristiana),* presenta su propuesta precedida de una crítica radical del sistema romano (los tres muros que es menester derribar). Su propuesta comprende la reforma de los estudios, de la predicación y de la teología (fuentes, autoridades y métodos), y debe fundarse teológicamente en la justificación gratuita por la fe en la misericordia de Dios prometida en Cristo.

Lutero presenta su reforma como una «alfabetización religiosa» (catequesis). En un segundo momento (especialmente con Calvino), este movimiento se organizará como «comunidad e Iglesia alternativa», Iglesia reformada de acuerdo con la palabra de Dios.

Ya a finales del siglo XVI, la palabra «reformados» se usa para denominar a los calvinistas por oposición a los luteranos (conocidos como «confesionistas» por la confesión de Augsburgo de 1530); «protestantes» es la denominación originaria de los luteranos, que presentan una «protesta» contra las decisiones de la mayoría en la segunda dieta de Spira de 1529; «evangélicos» se refiere a los reformados en su conjunto.

El volumen alemán del *Manual de Historia de la Iglesia* dirigido por Jedin lleva por título *Handbuch der Kirchengeschichte. Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation,* pero se ha traducido por *Reforma, reforma católica y contrarreforma,* a falta de vocablos adecuados para trasladar las dos expresiones alemanas *Reform* y *Reformation.* Sin embargo, las diferencias conceptuales pueden comprenderse con suficiente claridad si nos remontamos a la doble fuente de donde se nutren. Tras el surgimiento y el éxito de la reforma protestante, la reforma católica, condicionada ya por la reacción defensiva frente al movimiento protestante, propone la continuidad de la tradición católica. La defección de amplias porciones impulsa a la reforma, pero al mismo tiempo la limita, porque se siente la necesidad de oponerse.

La reforma católica, en cuanto que está condicionada por la reforma protestante, puede llamarse «Contrarreforma». La Contrarreforma es la autoafirmación de la Iglesia en la lucha contra el protestantismo, y originariamente se refiere al retorno forzado al catolicismo en territorios que habían abrazado el protestantismo[5].

Más tarde, en cambio, se usa para referirse al movimiento católico de renovación interior y exterior impulsado por la reforma protestante y en contraposición a ella.

No obstante, hay también un vasto movimiento católico de reforma afectado sólo marginalmente por la reforma protestante; así, por ejemplo, la reforma española, la espiritualidad de san Ignacio de Loyola, la reforma de la vida religiosa. Nosotros, sin embargo, hablamos aquí de reforma católica en sentido estricto. Consideramos la reforma católica como la reflexión que hace la Iglesia sobre sí misma, de cara a la renovación interna de la vida católica.

Basada en la idea de la autorreforma de los miembros de la Edad media tardía, la reforma católica crece impulsada por los movimientos heréticos y se hace realidad concreta cuando es asumida por la cabeza de la Iglesia, en la convergencia de esfuerzos del papado y de toda la Iglesia en la organización y realización del concilio de Trento. En la reforma católica se acumulan las fuerzas que luego se descargan en la contrarreforma, y el punto en que ambas se tocan es el papado.

La ruptura religiosa priva a la Iglesia de fuerzas preciosas, suprimiéndolas; pero al mismo tiempo estimula las fuerzas que quedan, las acrecienta y las hace luchar hasta el final. Tras la reforma protestante, estos dos aspectos (la reforma católica y la contrarreforma) se mezclan en la Iglesia postridentina, y resulta difícil distinguirlos, aunque conviene tener presente esta doble fuente de los impulsos renovadores.

En el itinerario de la reforma católica hay que tener en cuenta además otra pista: el rechazo de los *beati possidentes,* de los que se aprovechaban de las ventajas del sistema vigente, muy reacios a toda renovación.

2. Signos anunciadores de reforma en el campo católico

Se dan intentos de reforma y de mejora de la formación de los sacerdotes en los *Hermanos de la vida común* y en sus internados, o en la reforma del Colegio de Montaigu, en París, realizada por Johannes Standonck *(Collegium Pauperum* para estudiantes sin beneficios ni bienes propios). También en Italia se fundan colegios para la formación del clero secular: el Eugeniano, en Florencia y, luego, en Pistoia y Tortona; o el Capránica, en Roma.

A pesar de que los tiempos no son fáciles para el cristianismo, en el mundo católico aparecen figuras de obispos eminentes, animados por un gran celo pastoral y sostenidos por una fuerte religiosidad:

Gaspare Contarini (1483-1542), obispo de Belluno y cardenal; en 1516 publica *De officio episcopi.*

Gian Matteo Giberti (1495-1543), obispo de Verona, que promulga unos decretos de reforma llamados *Constitutiones Gibertinae.* Organiza la pastoral y la caridad. Francisco Zini, biógrafo contemporáneo suyo, lo señala como *boni pastoris exemplum.* Jedin dice de él que fue «el primer gran pastor de los tiempos modernos».

Ludovico Barbo (1381-1443), obispo de Treviso. Promueve visitas pastorales y sínodos diocesanos; funda escuelas para niños pobres y se dedica activamente a reformar la vida del clero urbano.

Lorenzo Giustiniani (1381-1456), obispo de Venecia, que se ocupa con particular atención de la religiosidad del pueblo, escribe libros ascéticos y se hace cargo del cuidado de los pobres.

Pietro Barozzi (1441-1507), obispo de Padua; reside en su diócesis, la visita dos veces, dedica mucha atención a su clero, celebra diariamente, reza mucho y vive tan pobremente que ni siquiera deja dinero para su funeral.

Niccolò Albergati (1375-1443), obispo de Bolonia, cartujo, promueve la visita de la diócesis, celebra un sínodo, funda escuelas, se ocupa particularmente del clero e instituye cofradías para la formación de los pobres en la doctrina cristiana.

Giovanni Tavella (1368-1446), obispo de Ferrara, visita sistemáticamente su diócesis, celebra sínodos casi anualmente y funda un hospital.

Es particularmente eficaz la obra del arzobispo de Braga (Portugal) Bartolomé de los Mártires (1514-1590), que escribe, bajo el influjo del concilio de Trento, el *Stimulus pastorum.*

En Italia, la reforma tridentina se encarna de manera viva en la obra de san Carlos Borromeo (1538-1584).

Las congregaciones observantes llevan a cabo la reforma de las órdenes religiosas.

Los principales contenidos propuestos en estos intentos de reforma pueden resumirse en los siguientes aspectos:

- Necesidad de la residencia, decidida sólo tras larga lucha en el concilio de Trento[6];
- recuperación del papel central de la «pastoral» en el oficio del obispo: su función principal ha de ser la predicación en su diócesis con el fin de conquistar las almas para Cristo[7], y ha de tener un programa de vida personal fundado en una espiritualidad genuina, porque el obispo debe estar adornado por la bondad y la misericordia[8];
- elección y formación de cooperadores capaces, animados por el mismo celo pastoral.

En cualquier caso, antes del concilio de Trento, la reforma en el campo católico no es más que un esbozo, con una influencia muy limitada.

3. Reforma y renovación de la vida religiosa

A finales de la Edad media, el sector de la vida eclesial donde se siente con más urgencia la necesidad de una reforma, y donde más se habla de ella, es la vida religiosa. Se presentan, de hecho, varias propuestas de reforma, pero casi todas con resultados muy escasos a corto plazo, de modo que sólo pueden considerarse como ejemplos de lo que hubiera podido ser la reforma y como expresión de la exigencia espontánea que brotaba de la base.

3.1. Crisis de la vida religiosa

La reforma protestante revela en toda su amplitud la profundidad de la crisis de la vida religiosa y la necesidad de responder a las exigencias de cambio; pero los reformadores protestantes no son los únicos en darse cuenta del carácter dramático de la situación. En realidad, en todo el mundo cristiano aparecen críticas sobre la situación en que se encuentra la vida religiosa:

- Erasmo la caricaturiza en *Laus stultitiae: Monachatus non est pietas* (la vida monástica no es la piedad); es sólo un modo de vida que, según el estado físico y mental de cada uno, puede ser provechoso o inútil[9].

En los textos de reforma católicos, como los *Decretos de reforma del IV concilio de Letrán*[10] y algunos documentos redactados durante la época del nacimiento y expansión del luteranismo, se encuentran importantes disposiciones, que luego sólo se cumplieron parcialmente. Son particularmente significativos el *Libellus ad Leonem X,* que se lamenta sobre todo de la ignorancia de muchos religiosos, que no saben ni leer ni escribir *(malorum omnium caput causamque ignorantiam esse),* y habla también de la avaricia, la superstición, la ambición y la búsqueda de riquezas, y el *Consilium de emendanda Ecclesia,* que hace referencia al escándalo que provoca en los laicos el mal ejemplo de los religiosos[11].

Lutero hace una crítica radical de la vida religiosa en *De votis monasticis,* que provocará en los países protestantes el colapso total de la vida monástica. Su crítica, ejercida en nombre de la libertad del cristiano, se basa enteramente en el rechazo de la justificación por las obras, que, sin haberlas mandado Dios (y aquí estaría la vida monástica), el hombre realiza para salvarse. No obstante, Lutero valora positivamente algunos aspectos que considera como escuela de fe y de vida cristiana *ad tempus.*

3.2. Signos y causas de la crisis

Los signos y las causas de la crisis de la vida religiosa son múltiples, y pueden encontrarse en numerosos factores:

En los cambios sociales, económicos y políticos: guerras, pestes, inseguridad, despoblación de los campos, urbanización;

en el cisma de la Iglesia occidental, producido poco después del «exilio de Aviñón» (1305-1377), y en las consecuencias negativas que derivan de él –entre ellas, de gran importancia sin duda, la división de obediencias: en muchas diócesis hubo al mismo tiempo dos obispos y dos curias, es decir, dos estructuras eclesiásticas enfrentadas, y en muchos monasterios, dos abades–;

en las controversias, rivalidades y celos entre sacerdotes

seculares y religiosos, y entre las distintas órdenes, a propósito de cuestiones de competencia, privilegios, beneficios y precedencia, sobre todo en las ciudades pequeñas con muchos conventos;

en la relajación de la disciplina religiosa y del voto de pobreza por privilegios y dispensas –lo que ocurre especialmente mientras dura la doble obediencia, es decir, el cisma de la Iglesia occidental–;

en el poco esmero que se pone en el reclutamiento de novicios y en su formación, tanto desde el punto de vista cultural como espiritual; a veces los conventos llegan a convertirse en asilos para niños pobres.

3.3. Movimientos de reforma en las órdenes religiosas existentes

Fueron muchas también las exigencias de reforma dentro de las instituciones y de las órdenes religiosas ya existentes. La crisis de la vida religiosa europea, por ejemplo, parece afectar sólo parcialmente a las cartujas, que en la época precedente a la reforma protestante experimentan incluso una gran expansión: en el siglo XIV se fundan en Europa 106 cartujas, y en el siglo XV, cuarenta y cinco; en 1520 existen doscientos seis conventos de cartujos y cartujas[12]. El dicho común *Cartusia numquam reformata quia numquam deformata*[13] indica una evolución original, no inmovilidad, lo que, en el peor de los casos, colocaría la institución de los cartujos fuera del tiempo.

La reforma benedictina y monacal se lleva a cabo para oponerse a la autonomía de las abadías y para remediar el sistema de las «encomiendas», por el que la renta de una abadía (o el beneficio eclesiástico) se concedía a un «abad comendatario» (cardenal, obispo, sacerdote o clérigo), ajeno a la abadía (el cardenal François de Tournon, por ejemplo, tenía encomendadas trece abadías). Este sistema provoca la ruina económica de muchas abadías por la constante sustracción de sus rentas. Otras causas de empobrecimiento fueron las profundas transformaciones económicas de la época y la devastación producida por las guerras frecuentes.

Siguiendo el ejemplo de Cîteaux, se tiende a la centralización y al agrupamiento de conventos y abadías en «congregaciones» (impuestas en 1336 por Benedicto II, que era monje cisterciense),

por medio de la *Constitución benedictina,* pero sin conseguir el objetivo que se pretendía. Además de esto, se trata de realizar la reforma por medio de la imposición de capítulos en los conventos congregados y a través de las frecuentes visitas pastorales de los superiores a las abadías.

Las reformas posteriores retomarán las ideas de la reforma benedictina. En 1313, Bernardo Tolomei funda la orden de los olivetanos (del monte Oliveto, cerca de Siena); Ludovico Barbo se prepara para la reforma espiritual de la abadía de Santa Justina de Padua, de la cual deriva, en 1450, la Congregación benedictina; en Alemania, en 1421, es reformada la abadía de San Matías de Trier, y en 1433 nace la congregación de Bursfeld; en España, en 1436, se crea la congregación de Valladolid.

La reforma benedictina no se caracteriza necesariamente por el rigorismo. En general, el cargo de abad tiene una duración limitada; se introducen las prácticas de la *Devotio moderna,* como la meditación, limitando incluso en algunos casos el oficio coral, y se subraya la importancia del estudio y del trabajo intelectual.

La reforma de las órdenes mendicantes se inicia en el siglo XV, organizándose en su interior un movimiento de «observancia», en oposición a los conventuales (hasta llegar a la ruptura).

Además de los problemas comunes a las otras órdenes, en las mendicantes la crisis es desencadenada por la relajación de la estricta pobreza, provocada, en los grandes conventos, por las ricas donaciones de los benefactores, por las facilidades derivadas de las dispensas pontificias (sobre todo durante el cisma de Occidente), por la aceptación de beneficios personales por parte de los frailes, por el enriquecimiento logrado a través de la mendicidad (a veces con una especie de arrendamiento de los territorios en los que se podía mendigar) y por los ingresos procedentes de fundaciones, cofradías e indulgencias; la crisis es provocada además por la relajación de la vida claustral, el vagabundeo (a causa de las dispensas para vivir fuera de los conventos) y el reclutamiento superficial de vocaciones.

Por «observancia» se entiende el restablecimiento de la fidelidad absoluta a la regla, para revivir la experiencia de los orígenes. Se fundan, con este fin, conventos, congregaciones y provincias «reformadas»[14], teniendo como base la vida común dentro de la clausura, la igualdad fraterna en el hábito y en la morada, y la pobreza rigurosa, con la renuncia a todas las dispensas papales

acumuladas en el pasado.

La reforma local se vio obstaculizada por la organización centralizada de las órdenes mendicantes, lo que podía favorecer tanto una tendencia como otra. Se crean tensiones –sin llegar a la ruptura, pero dando lugar al establecimiento de superiores y conventos autónomos– entre los dominicos, los agustinos y los carmelitas; en cambio, entre los franciscanos la ruptura se hace permanente (espirituales, conventuales, observantes).

Al principio se crea tensión entre los franciscanos «conventuales», que ejercen su ministerio pastoral en las ciudades, y los llamados «espirituales», que quieren permanecer fieles al ministerio de la predicación y viven fuera de las ciudades, en ocasiones mezclados con grupos radicales de *fraticelli.* Como consecuencia de los privilegios y las dispensas papales, así como de la disputa sobre la naturaleza de la pobreza, se crea una situación de tensión que conduce a una verdadera escisión en la orden, hasta que, en 1446, la bula *Eugeniana* (de Eugenio IV) funda dos congregaciones autónomas (conventuales y observantes), divididas en dos familias, la *Cismontana* y la *Ultramontana,* aunque con un único ministro general.

Hacia finales del siglo XV hay una tendencia general de reforma, pero sin llegarse a aunar esfuerzos[15]. En 1517, por obra del papa León X, se constituyen dos órdenes: los conventuales y los frailes menores.

En 1532, Clemente VII reconoce un tercer grupo de observancia estricta, los *Fratres minores de vida eremítica,* es decir los capuchinos, que viven, en pobreza extrema, en eremitorios de doce frailes como máximo, consagrados a la predicación y a la misión[16].

3.4. Fundación de órdenes nuevas

Junto a la obra de reforma llevada a cabo dentro de las órdenes e instituciones antiguas, la exigencia de cambio lleva también a la creación de nuevas realidades religiosas.

Paralelamente a la fundación de las nuevas órdenes, y casi preparándole el terreno, se desarrolla una nueva propuesta de vida cristiana: la *devotio moderna.* Se trata de un vasto movimiento de renovación espiritual dirigido a todos los cristianos y basado en una «devoción personal, interior y afectiva», que se debe cultivar por medio de un programa práctico y metódico de ascesis, lectura y

meditación de la Biblia, y con una intensa vida de oración, con el fin de apartarse del pecado y alcanzar «familiaridad con Dios». Esta devoción personal se dirige sobre todo a Cristo, y está acompañada por una vida sencilla, sincera y regida por la moderación. Entre los representantes de esta tendencia son importantes Geert Groote[17] y Florens Radewijns[18], y algunos otros autores que, con sus escritos, ejercen amplia influencia en la vida y en la espiritualidad de este momento: Ludovico Barbo[19], Ignacio de Loyola[20], Tomás Kempis *(La imitación de Cristo)*[21] y García de Cisneros *(Ejercitatorio de la vida espiritual)*[22].

El terreno, por tanto, está muy abonado para la fundación de oratorios, congregaciones y asociaciones caritativas, que surgen en distintas ciudades. En Italia tiene particular importancia la *Compagnia del Divino Amore* (Génova, 1497), formada por laicos y cuyo fin es fomentar la vida espiritual personal (con oraciones prescritas) y las obras de caridad (hospitales, cuidado de los apestados, huérfanos e incurables).

A lo largo del siglo XVI hay todo un florecimiento de nuevas órdenes de clérigos regulares. En 1524, Cayetano de Thiene funda los teatinos; en 1533, Antonio María Zaccaria, los barnabitas; en 1540, Ignacio de Loyola da vida a la Compañía de Jesús; en 1540 también, Jerónimo Emiliani funda los somascos, es decir la Compañía de los siervos de los pobres; en 1584 se crean los camilos, clérigos regulares para la asistencia de los enfermos, y en 1572, los hermanos hospitalarios de san Juan de Dios[23].

Estas nuevas expresiones de vida religiosa tratan de presentar el modelo del «sacerdote reformado», que vive en una comunidad, bajo un superior y con votos (aun sin ser fraile ni monje). A excepción de los jesuitas, mantienen la oración coral; en cuanto al hábito, siguen el uso de los «clérigos»; su vida personal es austera; residen en casas comunes, en lugar de hacerlo en conventos, y tienen un gobierno centralizado; ponen especial empeño en la cura pastoral; dedican parte de su tiempo al estudio y a la formación personal; viven en una situación de pobreza apostólica, con el fin de ser signo contrastante con el lujo de la Iglesia, y, en contra de la simonía, ofrecen los ministerios gratuitamente[24]. Estas novedades se ven estorbadas por las órdenes tradicionales y por la misma institución eclesiástica, debido a la prohibición del IV concilio de Letrán (1215) de erigir nuevas órdenes religiosas.

Las órdenes religiosas femeninas se encuentran en una situación

análoga a la de las órdenes religiosas masculinas: los monasterios se convierten a veces en refugio seguro y bastante cómodo para las damas de la nobleza (solteras o viudas) que carecen de rentas y, en ocasiones, de vocación. En las órdenes femeninas (benedictinas, canonesas, dominicas, clarisas), la reforma, realizada bajo la dirección de las órdenes masculinas correspondientes, tiende a hacer más rigurosa la clausura[25]. Sin embargo, hay para las mujeres otros modos de llevar una vida piadosa, como oblatas, terciarias o beguinas (sin votos). En esta época, se abren además para ellas nuevas perspectivas, en parte debido al influjo de los «oratorios». Las nuevas órdenes están más abiertas a la vida pastoral y a las obras de caridad:

- La *Sociedad de las angélicas de san Pablo,* fundada en 1535 y adherida a los barnabitas en 1549, se ocupa de la educación de jóvenes y mujeres; después de algún conflicto, aceptan la clausura (1551), pero continúan su obra de educación[26].
- La *Compañía de santa Úrsula* (ursulinas), fundada en 1535 por Ángela de Merici, tiene como objetivos primarios la educación moral y religiosa de las mujeres, la asistencia material y espiritual a las huérfanas y la enseñanza de la doctrina cristiana. Al principio, llevan a cabo su obra apostólica individualmente (como una especie de instituto secular *ante litteram)*. Pero a la muerte de Ángela, acaecida en 1540, la Compañía se reorganiza y evoluciona hacia la vida religiosa vivida en comunidad. En Francia, las ursulinas aceptan la clausura y los votos solemnes.
- Más tarde, en el siglo XVII, se fundan las órdenes de las teatinas, de las visitandinas (de la Visitación de la Virgen María), de las vicencianas (Hijas de la caridad) y de las «Damas inglesas».

4. Humanismo y Reforma

4.1. El Humanismo

El movimiento humanista se inicia en Italia[27] y se extiende hacia mediados del siglo XVI por el norte de Europa.

Puede definirse como «el cultivo fervoroso de los clásicos grecolatinos (más latinos que griegos) con el fin de aprender de ellos, juntamente con la elegancia del estilo, la sabiduría antigua en lo que tiene de racional y humana, y por tanto asumible para todos los cristianos»[28].

Es un movimiento internacional de cultura, formación y erudición centrado en la literatura (filología, gramática, retórica, lógica) y en la moral, en el renacimiento de las *bonae litterae* y en la crítica al barbarismo lingüístico de la escolástica medieval.

Uno de sus rasgos específicos es el antropocentrismo, es decir, la comprensión de la persona humana, con su belleza y su capacidad de educación, tal como se encuentra en la historia y en la literatura clásica grecolatina, y esta visión se confronta con la vida cristiana. No es correcto hablar del humanismo como de un movimiento «pagano»; es más bien un redescubrimiento de la cultura clásica en un contexto cristiano y la búsqueda de una conciliación entre ambas[29]. Se trata, por tanto, de *studia humanitatis,* del estudio de la persona humana en todas sus posibilidades. De ahí también la visión pacifista e irenista de la vida y del hombre.

Las fuentes y los documentos para este estudio se encuentran más allá de la Edad media (antiescolasticismo), en el enfrentamiento con la literatura y las creaciones artísticas grecolatinas, incluyendo los tiempos de la Iglesia primitiva y de los padres de la Iglesia.

Se sigue de esto una febril búsqueda de erudición: descubrir, publicar, estudiar, imitar a los autores clásicos, aprender lenguas. En una palabra, una vuelta a las fuentes.

Existe además interés por la educación, especialmente por la reforma de las escuelas y las universidades, tendencia que se encuentra tanto en la reforma protestante (fundación de universidades) como en la católica (fundación de colegios).

4.2. El humanismo bíblico

Hay en el humanismo una corriente más marcadamente cristiana, en la que se pretende estudiar la Biblia y los padres de la Iglesia con métodos humanísticos, y en la que se presenta un programa de renovación cristiana[30].

El método para este estudio es la *vuelta a las fuentes,* sin perder de vista el contexto histórico y gramatical originario; de ahí la necesidad de conocer las tres lenguas bíblicas, especialmente el

griego. Los objetivos de este estudio son la *pietas fidei* y el *cultus morum.* El contacto inmediato con el texto bíblico en su redacción original debe suscitar en el lector una actitud espiritual de amor a Cristo[31].

En Italia, los representantes más destacados del humanismo bíblico son Lorenzo Valla (1405-1457) y Marsilio Ficino (1433-1499), defensor de la unidad fundamental de la sabiduría, tanto antigua como cristiana.

En Inglaterra se encuentran John Colet (1466-1519), que influye de modo decisivo en Erasmo y se dedica a la exégesis de san Pablo (cartas a los Romanos y a los Corintios), y Tomás Moro (1477-1535), autor de la *Utopía.*

En Francia sobresale el círculo de Meaux, reunido en torno al obispo Guillaume de Briçonnet, en el que destaca Le Fèvre d'Etaples (Faber Stapulensis, 1455-1536), editor de textos antiguos (Aristóteles), patrísticos y filosóficos: *Quintuple Psalterium.*

En Alemania se encuentra Johannes Reuchlin (1455-1522), autor de estudios hebraicos *(De Rudimentis Hebraicis)* y de la Cábala. Es célebre la controversia sobre la conservación y el uso de los escritos judíos.

También, en España, se distingue Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517), quien se encarga de la edición políglota de la Biblia de Alcalá *(Polyglotta Complutensis),* que incluye el texto hebreo y la *Vulgata* latina.

4.3. Erasmo y la Reforma

Erasmo (Rotterdam 1469-Basilea 1536) ejerció un gran influjo en toda su época. Lutero lo consideró un teólogo escéptico, que no manifestaba su fe; para muchos católicos, en cambio, fue quien elaboró las ideas que luego desarrollaría Lutero: *Ego peperi ovum, Lutherus eclusit*[32].

Su influjo se percibió en Europa antes de la aparición de Lutero, quien, por su parte, buscó el apoyo del «príncipe de los humanistas» para su Reforma. Desde el punto de vista de Erasmo, la controversia con Lutero del año 1524 *(De libero arbitrio* –Erasmo–, *De servo arbitrio* –Lutero–) es sólo un episodio representativo del antagonismo existente entre el Humanismo y la Reforma en relación con la posibilidad que tiene el hombre de alcanzar la salvación y colaborar en ella.

Erasmo, ciudadano cosmopolita de la república de las letras –literato, escritor[33], viajero[34], con una amplísima correspondencia–, cultiva la amistad entre los humanistas[35].

Su objetivo es orientar al mundo hacia el verdadero cristianismo y la auténtica piedad, conciliando el «texto», las *bonae litterae* (elegancia latina, filología, retórica y gramática frente a la barbarie escolástica), la teología y la piedad: realizar una síntesis entre el humanismo y la teología de cara a la vida cristiana y a la Iglesia. De ahí la necesidad de conocer las tres lenguas bíblicas (el hebreo, el griego y el latín –fundación del Colegio trilingüe en Lovaina–), la gramática y la retórica[36]. El retorno a las fuentes bíblicas y patrísticas viene exigido por encontrarse en ellas un cristianismo más puro, más cercano a la vida cristiana primitiva[37]. Para ello Erasmo prepara nuevos instrumentos que faciliten el acercamiento a las fuentes, como una nueva traducción del Nuevo Testamento al latín (el *Novum Instrumentum*[38]); publica las *Paraphrases* (1517-1524): paráfrasis prácticas, comprensibles y sencillas del Nuevo Testamento, y prepara ediciones de textos patrísticos: Jerónimo (que será para Erasmo un ideal de síntesis entre la cultura antigua y el cristianismo), Orígenes, Cipriano, Arnobio, Agustín, Ambrosio, etc.

Erasmo hace además una sátira de los abusos que observa en la vida de la Iglesia, con el fin de purificarla y hacerla más cercana al proyecto de su fundador; labor que lleva a cabo en obras como *Laus stultitiae* o *Encomium moriae* (dedicado a su amigo Tomás Moro), y los *Colloquia familiaria* (los *Diálogos),* manual de conversación en el que se incluyen escenas bastante críticas respecto de las costumbres de su tiempo.

Su crítica va dirigida sobre todo contra la falta de espiritualidad, contra la exterioridad y el predominio de la «materialidad» de las cosas en la Iglesia. En sus sátiras, Erasmo es, con frecuencia, duro, llegando a veces al escarnio. En lugar de construir, su tentación era destruir. El mismo Erasmo se da cuenta, aunque tarde, de que ha provocado daños, y así escribe el 24 de diciembre de 1533: «Si hubiera previsto lo que iba a suceder, o sea, una época como la presente, no habría escrito lo que escribí, o lo habría escrito de otro modo (...). Sea como fuere, admito en parte mi credulidad y descomedimiento»[39].

La raíz profunda de esta crítica escarnecedora y poco constructiva está en la espiritualidad de Erasmo; una espiritualidad

caracterizada por un gran amor a la Iglesia y por la búsqueda de una fe profunda, pero también por un cierto «adogmatismo», es decir, por el miedo a circunscribirse en una confesión religiosa rígidamente definida. Se opuso cada vez con mayor resolución al avance de la reforma luterana, no por considerarla una herejía, sino por juzgarla un movimiento precursor de la rebelión, de la intolerancia, del ocaso de los estudios humanísticos. No dudó, por tanto, en volver a Basilea (una ciudad completamente reformada) en mayo de 1535, ciudad en la que murió al año siguiente sin la asistencia de un sacerdote, y en la que fue enterrado como protestante[40].

No obstante, Erasmo elaboró también un programa positivo, que puede resumirse en la expresión *philosophia Christi;* programa que explica en su carta a Paul Votz de 1518, en la *Paraclesis*[41] y en el *Enchiridion militis christiani.*

La *philosophia Christi* se caracteriza por su inspiración antiescolástica, al verse la filosofía escolástica como sofista y vana, irrelevante para la vida y la piedad[42]; por el retorno a la *simplicitas apostolica* de las fuentes cristianas –Cristo, los apóstoles, los padres de la Iglesia[43]–; por la acentuación de la orientación pedagógica, catequética y misionera, en la medida en que quiere servir a la educación en un cristianismo práctico y en una vida cristiana basada en la caridad fraterna, la sencillez, la tolerancia y la prudencia[44]; por la exigencia de una *pia doctrina et docta pietas,* es decir, una erudición acompañada por una *pietas* cristocéntrica, por un hondo afecto a la persona de Cristo, *absolutum esemplar absolutae caritatis, modestiae, tolerantiae, clementiae ac mansuetudinis*[45]; por su orientación espiritualista «platónica», es decir, la acentuación del aspecto espiritual e interior de la vida cristiana y la crítica de la exterioridad (ritos, sacramentos, Iglesia), que es sólo símbolo, ejemplo y reflejo de la realidad espiritual, y sólo puede servir como un peldaño en el ascenso espiritual[46], y finalmente por su pacifismo, tema constante en los escritos de Erasmo, y válido no sólo en lo tocante a las relaciones entre los príncipes cristianos, sino también en relación con los turcos y en las controversias con los luteranos –pacifismo que se deriva, además, del cristocentrismo: «Todo el que anuncia a Cristo, anuncia la paz; todo el que predica la guerra, predica al que está en el extremo opuesto a Cristo»[47]–. Este espíritu irenista de Erasmo marcó a algunos de los teólogos que participaron en los coloquios religiosos entre católicos y luteranos de 1530 a

1540.

4.4. Diversas interpretaciones historiográficas

Acerca de la relación entre el Humanismo y la Reforma, los historiadores mantienen posturas diferentes: algún historiador sostiene que «sin el Humanismo no habría habido Reforma»; para otros en cambio «esta afirmación es insostenible»[48]; otros, por último, han tratado de demostrar que existen vínculos entre el Humanismo y la Reforma[49].

Indudablemente, entre el Humanismo y la Reforma no existe una vinculación estrecha, como de causa-efecto, pero el Humanismo condicionó profundamente el mundo europeo en el que se desarrollaron tanto la reforma protestante como la católica. Sin el Humanismo, estas dos reformas no habrían tenido la estructura que de hecho tuvieron; conviene no olvidar que entre los primeros reformadores protestantes hubo bastantes humanistas: Zwinglio, Butzer, Melanchthon y, en la segunda generación, el mismo Calvino.

Los elementos comunes al Humanismo y a la Reforma son: la acentuación de la piedad y de la fe personal, individual e interior; la crítica de la Iglesia existente (por su legalismo, fariseísmo y formalismo) en nombre de una Iglesia más espiritual; la ruptura con la escolástica medieval; la importancia de las lenguas y de la vuelta a las fuentes (Sagrada Escritura), así como su interpretación en el contexto original; los intentos de reforma de las escuelas y universidades (Wittenberg, Estrasburgo, Ginebra), y finalmente el uso de la imprenta como medio de difusión de las ideas.

Sin embargo, son también numerosas las diferencias: el protestantismo es menos elitista que el humanismo renacentista cristiano, y muestra una gran preocupación pastoral por la fe del pueblo cristiano (catecismo, traducción de la Biblia a las lenguas vulgares); los reformadores insisten más que los humanistas en la necesidad de una doctrina pura y cierta, en la confesión de una verdad doctrinal, y, por último, los reformadores protestantes son bastante escépticos respecto de las posibilidades naturales de la persona humana de cara a su salvación *faciendo quod in se est,* como queda patente en la controversia entre Erasmo *(De libero arbitrio)* y Lutero *(De servo arbitrio)*.

El Humanismo, por tanto, tuvo un influjo profundo y duradero

en la historia cultural de Europa. Sin embargo, como intento de reforma quedará aplastado entre la reforma protestante y la contrarreforma, ambas más radicales y desconfiadas de un modo de actuar tan conciliador y poco dogmático.

Notas al capítulo

[1] *«Reformatio est reductio ecclesiae ad primam formam et est duplex, interioris hominis, qui consistit in spiritu adoptionis, et reformatio exterioris hominis, quae est secundum temporalia et ea quae sunt exteriora»:* así Diego Laínez en el concilio de Trento, en *Disputationes Tridentinae* II, ed. H. Grisar, p. 215.

[2] Acerca del tema de la reforma, además de la bibliografía específica sobre cada aspecto particular, cf A. CISTELLINI, *Figure della riforma pretridentina,* Morcelliana, Brescia 1948, Y. CONGAR, *Vera e falsa riforma della Chiesa,* Jaca Book, Milán 1972, 267-407; M. FOIS, *L'osservanza como espressione della «ecclesia semper reformanda»,* en AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVII,* Edn, Nápoles 1979, 13-107; S. GIOMBI, *Dinamiche della predicazione cinquecentesca tra forma retorica e normativa religiosa: le istruzioni episcopali ai predicatori,* Cristianesimo nella storia 13 (1992) 73-102; H. JEDIN, *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica,* Morcelliana, Brescia 1950; *Riforma cattolica o Controriforma,* Morcelliana, Brescia 1967; M. MARCOCCHI, *La riforma cattolica. Documenti e testimonianze,* 2 vols., Morcelliana, Brescia 1967; R. G. VILLOSLADA, *Raíces históricas del luteranismo,* BAC, Madrid 1976[2].

[3] Pueden verse ejemplos en M. MARCOCCHI, *o.c.,* y en R. G. VILLOSLADA, *o.c.,* capítulo V.

[4] Y. CONGAR, *o.c.,* 267-407.

[5] El término aparece bastante tarde, en 1776, con el jurista Pütter de Göttingen, pasando luego a ser de uso común.

[6] La controversia se extiende desde el primer *Decreto* de la sesión VI del primer período (1547), hasta el *Decreto de reforma* de la sesión XXIV del tercer período (1563); pero la decisión se aplica luego sólo parcialmente y poco a poco.

[7] *«Quod praedicatio sit praecipuum Episcopi munus. Quid aliud est Episcopus, quam quidam suae diocesis sol, et homo totus igneus, totus conquirendis Christo animabus intentus, exemplo semper, verbo saepissime praedicans»,* como afirma Bartolomeu, *Stimulus Pastorum,* 1, II, c. 7, 200.

[8] *«Certum enim est quod translatio a statu monachali ad Episcopalem est ab inferiori ad superiorem: hoc est ad sanctiorem, religiosiorem, austeriorem ubi ipsis monasticae vitae virtutibus, superadduntur aliae, quae magis ad Episcopos spectant, vidilicet largitas, misericordia, zelus animarum et procuratio salutis earum. Quae cum ita sint, multi tamen sunt, qui transitum hunc esse intelligant ad vitam meliorem, ad fastum, ad pompas, ad mensas, ad delitias»* (ib, 296).

[9] *«Sic olim rara avis erat Abbas indoctus, nunc nihil vulgatius»,* en *Enchiridion,* L, B, V, y en otros escritos (por ejemplo, en los *Colloquia familiaria)* vuelve con frecuencia sobre estos mismos temas: *«Ego domi habeo sexaginta duos monachos, tamen nullum librum reperies in meo cubiculo...».*

[10] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta,* Edb, Bolonia 1991, 645-649.

[11] *«Alius abusus corrigendus est in ordinibus religiosorum quod adeo multi deformati sunt, ut magno sint scandalo saecularibus esemploque plurimum noceant»;* este y otros textos de reforma pueden encontrarse en M. MARCOCCHI, *o.c.,* 485ss.

[12] En este florecimiento de los cartujos tuvieron una gran influencia los escritos de

Ludolfo de Sajonia († 1377), Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Francisco de Sales y Dionisio el Cartujo (llamado también *Doctor Estaticus* [1402-1471], gran compilador de la ciencia teológica, espiritual, exegética y mística), así como la Cartuja de Colonia. La evolución de la crisis de las cartujas viene marcada entre otras cosas por el número de conventos cistercienses suprimidos por la reforma protestante (44) y, más tarde, por la Revolución francesa (82). Se dieron, sin embargo, ejemplos de gran fidelidad a la Iglesia, como en el martirio de los cartujos de Londres en tiempos de Enrique VIII.

[13] Cf DIP, vol. 2, cols. 803-805.

[14] M. Fois, *o.c.,* 73.

[15] Los *cordeliers,* en Francia, por ejemplo, ejercen el apostolado en las ciudades; en Italia y en España, en cambio, hay algunos grupos que eligen la soledad.

[16] M. Marcocchi, *o.c.,* 292-301; estos quieren vivir la regla de san Francisco *ad unguem, iuxta eius litteralem sensum.*

[17] Geert Groote (1340-1384), el iniciador de la *devotio moderna,* renunció hacia 1374 a sus títulos eclesiásticos y donó su casa paterna a un grupo de mujeres que fundaron las «Hermanas de la vida común». Se retiró a los cartujos, se hizo ordenar diácono para poder predicar (aunque nunca quiso ordenarse sacerdote, por considerarse indigno) y fue misionero ambulante hasta 1383, cuando fue detenido por el obispo. Hombre de temperamento fuerte, cayó en excesos rigoristas, manteniendo doctrinas insostenibles sobre el matrimonio y el sexo. En torno a él se formaron fraternidades de devotos, varones y mujeres, laicos y sacerdotes, que vivían de su trabajo (principalmente como copistas). Este movimiento fue continuado más tarde por la «Congregación de los canónigos agustinos de Windesheim» (cerca de Zwolle, en los Países Bajos), que se extendió por el norte de Europa.

[18] Florens Radewijns (1350-1400) fue discípulo de Groote, aunque de carácter más dulce y amable que su maestro, quien lo obligó a ordenarse sacerdote. Reunió en su casa algunos discípulos y organizó su vida comunitaria. Inició así, como primer superior, los «Hermanos de la vida común». Fue también el promotor del movimiento de los «Canónigos regulares» en Windesheim, donde se edificó el primer monasterio, según la regla de san Agustín; la congregación se difundió rápidamente.

[19] Ludovido Barbo fue el iniciador de la reforma benedictina en Italia con la «Congregación de santa Justina»; fue autor de la obra *Formula orationis et meditationis.*

[20] Ignacio de Loyola (1491-1556) pertenecía a la nobleza española, y se encontró con Dios tras una herida recibida en Pamplona (hacia el 1521). Después de su conversión funda la «Compañía de Jesús». Escribe los *Ejercicios espirituales,* adoptándolos como instrumento apostólico. Su figura puede considerarse como un punto de transición espiritual entre la Edad media y la Edad moderna, porque considera al hombre en su individualidad psicológica y porque pasa de una cultura urbana a una visión nacional y universal. Su figura se caracteriza además por un fuerte sentido de la fidelidad a la Iglesia y por un profundo cristocentrismo trinitario.

[21] El *Códice bruselense* (estudiado y publicado por L. M. J. Delaissé en 1956), atribuía *La imitación de Cristo* a Tomás Kempis. Pero desde la publicación de la edición crítica (Vaticano 1982, dirigida por T. Lupo), basada en los códices *De Advocatis* y *Claramontanus* (ambos de escritura semigótica y datables entre 1280 y 1330), esta atribución ya no es segura. *La imitación de Cristo* ha sido la obra que mayor influjo ha tenido en la espiritualidad cristiana, desde la Edad media hasta la Edad contemporánea, y es considerada como el fruto más valioso de la *devotio moderna.* Se conservan de ella más de cuatrocientos manuscritos anteriores a su primera impresión, y unas cuatro mil ediciones distintas. Recoge más de mil citas bíblicas, especialmente de los escritos paulinos. Habla de la vanidad del mundo, de la falsa felicidad y del amor propio, y orienta hacia el contacto personal, experiencial, íntimo e individual del hombre con Dios.

[22] García de Cisneros vivió entre los siglos XV y XVI, siendo primo del célebre cardenal Francisco Jiménez de Cisneros. Colaboró en la reforma benedictina en Valladolid y

Montserrat, y puso por escrito sus costumbres y prácticas. Su *Ejercitatorio* (que influyó en san Ignacio de Loyola cuando fue como peregrino a Montserrat en 1521) es una síntesis feliz de la *devotio moderna.*

[23] Sobre estas fundaciones nuevas, cf M. MARCOCCHI, *o.c.,* 260-291 y 302-337.

[24] Un ejemplo de este programa se encuentra en la *Formula Instituti Societatis Iesu,* preparada por Ignacio de cara a la aprobación de la Compañía por Pablo III (bula *Regimini Militantis Ecclesiae,* 1540): «El fin de la Compañía no es sólo atender, con la gracia de Dios, a la salvación y a la perfección de las propias almas, sino también, con esta misma gracia, procurar con todas las fuerzas ayudar a la salvación y al perfeccionamiento del alma del prójimo» *(Examen general* 2).

[25] Concilio de Trento, sesión 25, *Decretum de regularibus et monialibus,* c. 5; cf M. MARCOCCHI, *o.c.,* 566-567: *«Nemini autem sanctimonialium liceat, post professionem, exire a monasterio, etiam ad breve tempus, quocunque pretestu, nisi e aliqua ligitima causa, ab episcopo approbanda».* Este decreto se hace aún más severo con Pío V, quien en 1566 establece en el decreto *Circa pastoralis* la disolución de las congregaciones de terciarias que no acepten los votos solemnes y la clausura.

[26] Ib, 338-346.

[27] Francisco Petrarca (1304-1374), Marsilio Ficino (1433-1499), Pico della Mirandola (1463-1494), Lorenzo Valla (1407-1457).

[28] R. G. VILLOSLADA, *o.c.,* 244. Puede describirse también como *«mouvement de libération de l'homme par la redécouverte des valeurs morales et intellectuelles enclosés dans la littérature gréco-latine et leur adaptation à des besoins nouveaux»* (J. C. MARGOLIN, *Encyclopaedia Universalis* IX, 603).

[29] «Pero finalmente me pareció haber comprendido por qué el hombre es el más feliz de los seres animados y es digno, por tanto, de toda admiración, y cuál es la suerte que le ha tocado en el orden universal, que puede despertar envidia no sólo en los brutos, sino también en los astros y los espíritus ultramundanos. ¡Increíble y admirable! Pero, ¿cómo podía ser de otro modo, puesto que precisamente por ella el hombre es considerado y tenido por un gran milagro y un ser vivo maravilloso?» (PICO DELLA MIRANDOLA, *Oratio de hominis dignitate)*.

[30] Un ejemplo de esta corriente puede encontrarse en la carta dirigida en 1515 por Tomás Moro a Martín Dorp en defensa de Erasmo y del *Laus stultitiae.* El fondo lo constituye una crítica dura a la escolástica, que dominaba las universidades con sus ociosas *quaestiunculae* y sus citas de las *auctoritates* fuera de todo contexto.

[31] Así la *Christoformitas* de Le Fèvre d'Etaples.

[32] Cf P. S. ALLEN-H. M. ALLEN-H. W. GARROD (eds.), *Opus epistolarum Desideri Er. Roterodami* V, Oxford 1906-1947 (11 vols.) 609.

[33] *«Son veritable destin: écrire, écrire encore, écrire toujours»* (L. HALKIN, *Erasme parmi nous,* Fayard, París 1988, 28 [trad. esp.: Erasmo entre nosotros, Herder, Barcelona 1995]).

[34] Véanse sus divertidos diálogos sobre las posadas *(Diversoria)* y sobre el naufragio *(Naufragium)* en *Elogio della Pazzia e Dialoghi,* ed. por B. Croce, Bari 1914, 227-246.

[35] Cf *Opus epistolarum Desideri Er. Roterodami, o.c.*

[36] «Por tales motivos, habiendo llegado a un punto en que la pureza de Cristo estaba casi ahogada por los sofismas humanos, las fuentes de la doctrina evangélica, en otro tiempo tan claras, se hallaban enturbiadas por el fango de los filisteos, y la segurísima regla de la Sagrada Escritura, torcida hacia uno u otro lado, servía más a nuestras pasiones que a la gloria de Dios; algunos, sin duda con ánimo piadoso, trataron de volver al mundo a la primitiva sencillez de los estudios, y de llevarlo de las turbias aguas estancadas a las fuentes vivas y puras. Para llevarlo a cabo, pareció ser el medio principal el conocimiento de las lenguas y lo que se llaman las bellas letras, por cuyo descuido nos parece hoy haber caído tan bajo» *(Erasmo a Lorenzo Campeggio*, Lovaina 5-2-1519).

[37] *«At si quis magis cupit instructus esse ad pietatem quam ad disputationem, statim ac potissimum versetur in fontibus, versetur in his scriptoribus, qui primum biberunt de fontibus»*

(Ratio III, 492).

[38] *«Nos quod in emendatis graecorum codicibus reperimus, latine vertimus, observata quoad licuit, sermonis Romani simplici munditia» (Prefatio* VI, 3).

[39] D. ERASMO, *Briefe,* ed. por A. Flinter, Bremen, sin fecha, 553.

[40] E. ISERLOH, *Lutero e la Riforma. Contributi a una comprensione ecumenica,* Morcelliana, Brescia 1977, 16-26.

[41] *«Hoc philosophiae genus in affectibus situm verius, quam in syllogismis, vita est magis quam disputatio, afflatus potius quam eruditio, transformatio magis quam ratio. Doctos esse vi paucis contigit: at nulli non licet esse Christianum, nulli non licet esse pium, addam audacter illud, nulli non licet esse Theologum» (Paraclesis* V, 141).

[42] «Casi tantos como nombres de teólogos son los comentarios a las Sentencias. ¡Cuán grande es el número y volumen de los sumarios, en los que se mezclan una y otra vez las mismas materias, tomando unos de otros, como farmacéuticos, sacando cosas viejas de lo nuevo y cosas nuevas de lo viejo, adaptando y readaptando lo mismo, haciendo de lo uno mucho y de lo mucho uno! ¿Cuándo se ha visto que toda esta mole de volúmenes haya enseñado a vivir rectamente?» (*Enchiridion militis christiani)*.

[43] «Por eso, a mi parecer, sería bastante útil que para esta obra se eligiese a alguien pío y docto que recogiera, de las purísimas fuentes de los evangelistas y de los apóstoles, y de los intérpretes más experimentados, en un compendio, toda la filosofía de Cristo, de modo tan sencillo como docto, y con tanta brevedad como claridad» (ib).

[44] *«Hic primus et unicus tibi sit scopus, hoc votum, hoc unum age, ut muteris, ut rapiaris, ut affleris, ut trasformeris in ea, quae discis. Cibus est animi ita demum utilis, non si in memoria seu stomacho subsidat, sed in ipsos affectus et in ipsa mentis viscera traiciatur. Ita demum tibi videare profecisse, non si disputes acrius, sed te senseris alterum fieri, minus elatum, minus iracundum, minus vitae cupidum, si cotidie vitiis decedat aliquid, aliquid accrescat pietati» (Methodus* III, 42).

[45] *«Sive quid discere cupimus, cur alius auctor magis placet quam ipse Christus. Sive vivendi formam requirimus, cur aliud nobis prius est exemplum, quam archetypus ipse Christus» (Paraclesis* 142 D; cf también *Epistola de philosophia evangelica, pássim)*.

[46] «Tú, pues, hermano mío, no insistas exageradamente en esos inútiles ejercicios; trata más bien, con un ejercicio moderado, de hacerte grande y vigoroso en Cristo, abrazando diligentemente esta regla. No quieras arrastrarte por el suelo con los animales inmundos, sino que, resplandeciente siempre con esas alas que piensa Platón que brotan en las almas al calor de la caridad, trata de ascender de nuevo del cuerpo al espíritu, del mundo visible al invisible, de las palabras al misterio, de las cosas sensibles a las inteligibles, de las compuestas a las simples; trata de subir algunos de los escalones de la escala de Jacob. El Señor se acercará así a quien por su parte se acerca a él, y si te empeñas en elevarte con todas tus fuerzas por encima de las brumas y la algazara de los sentidos, él saldrá a tu encuentro desde su luz inaccesible y desde ese silencio que a nosotros no nos es dado imaginar, en el que no sólo enmudece todo el griterío de los sentidos, sino incluso las imágenes de todas las cosas inteligibles» *(Enchiridion,* canon 5, 170-171). Y en *Paraclesis,* 141 C, escribe: *«Videremus quod Christi philosophiam non ceremoniis tantum et propositionibus, sed ipso pectore totaque vita referret».*

[47] *Enchiridion* 3-5; *Lamento por la paz* IV, 2; cf también *Elogio de la locura* y *La confesión del soldado,* 263.

[48] «Ohne Humanismus, keine Reformation», según B. Moeller, citado en R. G. VILLOSLADA, *o.c.,* 253.

[49] Así Ozment, Bouwsma, Alister, Blackwell, Obermann.

3. Martín Lutero

Martín lutero nació en Eisleben el 10 de noviembre de 1483, en una familia sencilla y probablemente con pocos recursos[1]; murió en la misma ciudad de Sajonia el 18 de febrero de 1546.

1. El hombre y su vida[2]

No es fácil reconstruir con exactitud el ambiente espiritual de la familia de Lutero y el tipo de educación religiosa que recibiría el pequeño Martín, aunque puede suponerse una situación acorde con la cultura y las tradiciones de su tiempo; una educación, por tanto, severa y dura seguramente, pero que él, como millones de contemporáneos suyos, soportaría bien a nivel psíquico.

Su padre, copropietario de una pequeña empresa minera, pudo mandar a estudiar a su hijo, que se mostraba particularmente despierto e inteligente. Así, desde 1501 Martín estudia en Erfurt, obteniendo en 1505 el grado de doctor en filosofía.

La época de sus estudios juveniles se caracteriza por su dedicación a la cultura y por la despreocupación propia de la juventud. Martín es un estudiante alegre, sabe estar plácidamente en compañía y sabe cantar acompañándose con el laúd. Pero es también un joven de aspecto severo, a quien los jóvenes de Erfurt llaman «el filósofo». Unos treinta años después, en 1530, Lutero dirá que «la universidad de Erfurt se había convertido en un prostíbulo y en una cervecería», y que estas eran las lecciones que mejor aprendían los estudiantes[3].

Es un estudiante vivaz y al mismo tiempo inquieto. Esta incertidumbre interior estalla el año del doctorado, aunque se habría ido fijando en su alma, con progresiva insistencia, a través de multitud de pequeños incidentes durante sus años de juventud. Desde entonces, empieza a llamar «pecado» a cualquier manifestación de la concupiscencia, y, no pudiendo liberarse de ella por medio de ninguna absolución, no se siente purificado de sus pecados. Es importante el episodio de la tormenta de Stotternheim: volviendo de Erfurt a Mansfeld, donde vivían entonces sus padres, cayó un rayo muy cerca de donde estaba, y gritó: «Sálvame, santa Ana, y me haré monje»; en contra del parecer del padre, a finales

del verano entró en un convento de agustinos[4].

Para alguno, «fue un fraile como tantos otros»[5]; pero muy probablemente estemos más cerca de la verdad si decimos que estaba a un nivel de práctica religiosa por encima de la media[6].

En 1533, respondiendo con orgullo a Jorge de Sajonia, que lo acusaba de perjuro, confesaba: «Es verdad, he sido un monje piadoso»[7]. Con crudo realismo, un año antes, describía así su práctica de la piedad: «Durante quince años me empeñé en macerar todos los días mi cuerpo con ayunos, vigilias, oraciones y otras mortificaciones», y estos recuerdos le sugieren la idea de una «carnicería»[8]. En otros escritos recuerda también esta parte de su pasado; especialmente en el prefacio de 1545 al primer volumen de sus obras latinas en la edición de Wittenberg, donde, más allá de los severos juicios antirromanos, se percibe, si no la nostalgia, sí al menos la evocación de un pasado impresionante por la calidad de la observancia religiosa del voluntarioso y prometedor fray Martín. En vísperas de su muerte, condena lo que como monje se había esforzado ejemplarmente en cumplir[9].

Lutero fue, por tanto, un monje de una pieza, riguroso y coherente, con pretensiones de alcanzar la perfección cristiana, muy lejos de las medias tintas y de los compromisos, convencido en lo más hondo de que valía realmente la pena martirizar el espíritu y la carne. Fin tan alto compensaba y justificaba tanta mortificación.

El convento de Lutero pertenecía a la rama de los agustinos eremitas de la congregación de la observancia que A. Proles acababa de reformar, dotándola de constituciones rígidas y severas, que su sucesor, J. von Staupniz, aplicaba hasta en sus mínimos detalles.

La jornada del eremita estaba marcada por el contrapunto de la oración, el estudio y la mortificación: recitación solemne del breviario, misa comunitaria, examen de conciencia con acusación pública de las faltas, comidas en silencio, confesión sacramental al menos una vez a la semana; desde Todos los Santos hasta Navidad, y desde la Quincuagésima hasta Pascua, ayuno diario, a excepción de los domingos (unos cien días al año); todos los viernes y en otras ocasiones particulares (como la víspera de la fiesta de san Agustín), abstinencia de carne. En la celda, ningún tipo de calefacción (y el invierno alemán es particularmente riguroso); un lecho sencillo, una mesa y pocos utensilios más. Todas las noches, interrupción del sueño para el coro. El silencio durante los tiempos prescritos era

riguroso para todos; todos estaban obligados a caminar con la mirada baja y a mantener una constante reserva.

A este duro programa claustral, Lutero, en sus primeros momentos de entusiasmo monástico, añadió «fuertes penitencias, no contempladas ni exigidas por la regla, que infligía a su cuerpo»[10]. Pero todo esto, en lugar de darle paz interior y tranquilidad psicológica, le produce un sentimiento de frustración, tedio y honda desesperación.

A esto hay que añadir el empeño en el estudio, que no sólo forma parte de la regla, sino que además caracteriza de manera especial al convento de Erfurt por su relación con la universidad local. Fray Martín respira allí enseguida la atmósfera de una cultura poco común: una atmósfera en la que se trata de templar el espíritu de la *via moderna* con la *via antiqua,* es decir, el nominalismo, que domina de hecho el ambiente intelectual del convento y de la universidad de Erfurt. En este clima vivaz e intenso, Lutero se forja culturalmente.

Al cabo de dos años es ordenado sacerdote, y durante su primera misa se siente atrapado por una excitación psíquica y nerviosa tan intensa, que casi no puede terminar la celebración[11]. Es llamado luego a Wittenberg para enseñar, haciendo al mismo tiempo una rápida carrera dentro de su orden[12].

El problema principal para Lutero podría expresarse en estas dos interrogantes: ¿cómo puede el pecador ser justificado ante Dios?, y ¿cómo puede tener certeza psicológica de que ha sido justificado?

La reforma de Lutero está ligada, en su contingencia histórica, a la experiencia personal interior de aquel joven monje agustino (que se conocerá como «la experiencia de la torre») y a su toma de posición pública en la cuestión de las indulgencias entre los años 1517 y 1521. La experiencia de la torre y el problema de las indulgencias están relacionados con la práctica y la teología de la penitencia (el pecado, la culpa, la confesión, el perdón, la justificación, el sacramento) tal como se sostenía y practicaba en la Edad media tardía. Pero están ligados también a acontecimientos de la vida del joven Lutero: su educación (primero en su familia y luego en el ambiente estudiantil de su juventud), y su decisión de entrar en el convento, con las motivaciones que le hacen elegir este tipo de vida en aquel momento concreto. De estas experiencias parten los hilos con que el Lutero «maduro» entreteje su vida y su acción reformadora[13].

2. Las ideas místicas de Lutero

Durante sus primeros años de experiencia monástica, Lutero lee y medita frecuentemente los escritos de algunos autores místicos, tratando de encontrar en ellos las respuestas subjetivas (necesidad de salvación y de justificación delante de Dios) que no obtenía ni con la oración ni con las duras penitencias. En estas lecturas está indudablemente condicionado por el ockhamismo, del que se había empapado durante su trayectoria universitaria, y que lo lleva a la acentuación de la voluntad arbitraria de Dios. El ockhamismo y la mística alemana, unidos a su particular psicología, que le hace difícil distinguir entre la concupiscencia y el consentimiento al pecado, lo llevan a la idea de la absoluta nulidad del hombre delante de Dios y de la necesidad del abandono pasivo a su voluntad. Esta ansiosa búsqueda de salvación es interpretada así por Lutero en clave predominantemente subjetiva, en el sentido de buscar una experiencia incluso sensible de una realidad que es, en cambio, enteramente interior y espiritual –es decir, llegar a una percepción psicológica de la propia salvación–.

Los autores a los que se aficiona durante estos años son Johannes Tauler, el autor anónimo de la *Theologia Teutsch* y Juan de París (Jean Gerson).

El dominico Johannes Tauler (1300-1361) fue un gran predicador y director espiritual. Era muy exigente desde el punto de vista ascético; postula, para purificar la sensibilidad, una sumisión total a la voluntad de Dios en todas las dimensiones de la vida, hasta tal punto que uno, paradójicamente, debería estar dispuesto a aceptar la condenación eterna, si Dios lo quisiera así. Para alcanzar tal nivel de disponibilidad, el cristiano, habiendo purificado completamente su sensibilidad, debe entregarse a la acción divina en pura pasividad, renunciando al ejercicio de sus facultades personales.

Detrás de este plan de perfección elaborado por Tauler, se encuentran ideas que habrían podido servir de base para la solución del caso personal de Lutero. Así, por ejemplo, la idea de la propia nulidad frente a la inmensa grandeza de Dios, que todo lo puede; el menosprecio de las obras externas y la condena del fariseísmo relacionado con ella, y, al mismo tiempo, una confianza ilimitada en la misericordia divina y la búsqueda de un refugio en Cristo frente a la angustia; así como una visión pesimista de las

consecuencias del pecado original, descritas en términos categóricos, que han de interpretarse, sin embargo, en relación con la exigencia mística de una transformación completa del cristiano en Cristo. No obstante, Lutero no asimilará de Tauler la exigencia de un ascetismo riguroso, la necesidad de las buenas obras para la vida eterna, y el sometimiento a la jerarquía. Por último, la minusvaloración del conocimiento racional y analógico de Dios confirma a Lutero en el fideísmo nominalista de su escuela, mientras para Tauler significaba la búsqueda de la experiencia mística unitiva a través de la fe.

Otro autor leído por Lutero es el anónimo de la *Theologia Teutsch,* un «librito noble» que Lutero descubrió y publicó, quizá de Juan de Frankfurt o de un caballero teutónico, que encierra, según Lutero, una síntesis de la teología de Tauler, cuya línea sigue sin añadir nada.

Dios lo es todo, la verdad, el ser. El hombre no es nada. De este modo nace la exigencia de que el hombre se conforme plenamente con la voluntad de Dios, lo que sólo puede conseguirse abandonándose a su voluntad.

En este librito no hay nada de heterodoxo; está presente la exigencia ascética interior, la de las buenas obras y la mortificación del orgullo. Lo que hizo de él un opúsculo de propaganda luterana fue su estilo, que no era escolástico, sino intuitivo, descriptivo o alusivo, según los momentos.

Un tercer autor leído y meditado por Lutero fue Jean Gerson (1363-1429), canciller de la universidad de París, teólogo, parcialmente conciliarista, escritor místico y educador. Gerson describe la tentación del espíritu, la angustia y la desesperación en que el hombre puede caer, y habla de un *signum malum* presente y operante en el hombre: el pecado está de tal modo enraizado en el hombre que, aun cuando haga obras buenas, no puede ofrecérselas a Dios, porque están marcadas por un «mal signo», el de la corrupción, que todo lo alcanza. En conjunto, en la obra de Gerson no son pocas las exageraciones pesimistas que Lutero, en plena crisis, debió de hacer suyas: las buenas obras son invalidadas continuamente por el mal derivado del pecado original.

Desde 1514, Lutero, primero como profesor, luego como reformador, y más tarde como escritor de teología, se entregará por entero a la difusión de sus ideas y convicciones. Su figura se sitúa en el centro de todos los acontecimientos religiosos y políticos

importantes de Alemania hasta 1530. A partir de este año, su figura va quedando poco a poco en la sombra, viviendo casi apartado del nuevo mundo que había contribuido a crear. Se dedica preferentemente a su familia y a la publicación de sus obras de teología y de exégesis. La «Reforma» pasa entonces a manos de otros (Zwinglio, Melanchthon, Calvino), y sigue un camino marcado por factores políticos ineluctables, decisivos para la historia de la Iglesia y de la civilización europea.

3. Interpretaciones de Lutero

La centralidad e importancia de Lutero en acontecimientos religiosos y políticos que han marcado la historia de la Iglesia y de la civilización europea hacen que su figura sea objeto de interpretaciones divergentes.

3.1. Interpretación protestante

Durante un siglo aproximadamente, Lutero es considerado el maestro infalible de la vida cristiana, se ensalza su misión al tiempo que empieza a dejarse de lado su persona, cuyas limitaciones son bien conocidas. Son muchos los títulos que se le atribuyen: *Sanctus Domini, Propheta Germaniae,* Ángel del Apocalipsis (que lleva el evangelio eterno que ha de ser anunciado a todos los hombres), Elías y Juan al mismo tiempo, el Moisés alemán, y el Liberador espiritual. Esta fase acaba en parte con la celebración del primer centenario de las *Tesis,* en 1617. Se acuñan para la ocasión medallas conmemorativas, se buscan reliquias de Lutero[14], y se pone de manifiesto la importancia de su misión en la historia de la salvación. Se forma así la mentalidad de la «ortodoxia» luterana, cuyo debilitamiento se manifestará con el «pietismo», movimiento nacido en el ámbito del protestantismo que dará un fuerte impulso al renacimiento de las Iglesias luteranas estancadas en la ortodoxia clásica[15].

El pietismo luterano distingue el Lutero que enseña durante los primeros siete años del Lutero de la madurez y de la vejez; el verdadero Lutero es el primero. El pietismo fomenta la vida de piedad; la aportación positiva de Lutero fue la libertad de conciencia, y todos los pietistas están de acuerdo en valorar positivamente su rebelión contra Roma. Arnold Gottfried

(1666-1714) será el autor que con más empeño critique la unión entre Lutero y el poder secular; según él, se había vuelto a producir lo que se censuraba en la Iglesia católica. Para P. J. Spener (1635-1705), protagonista importante del pietismo luterano, el fundamento del cristianismo había que ponerlo en el corazón: la oración, para ser devota, debe provenir del espíritu, pero ha de resonar luego en el corazón[16]. Otros representantes destacados del pietismo son A. H. Francke (1663-1727), N. L. Zinzendorf (1700-1760) y J. Wesley (1703-1791).

Durante la Ilustración, Lutero es revalorizado, porque es considerado como un luchador por la libertad de la razón y por la libertad de conciencia, en pugna contra Roma. El resultado de esta lucha habría sido la superación definitiva de la Edad media, considerada como sinónimo de oscurantismo. Es necesario, sin embargo, proseguir la obra de Lutero, eliminando todo lo que sigue habiendo de dogmático, para lo cual será útil aplicar el método histórico-científico. El autor más representativo de esta línea será Lessing.

El romanticismo considera la historia como desarrollo de toda la humanidad, dentro de la cual, cada pueblo, según los planes de Dios, desarrolla su propia individualidad. Cuando este desenvolvimiento continuo queda interrumpido, es necesario volver a poner en contacto la «realidad» con los albores de la evolución, con el fin de poderla llevar a cumplimiento. En este sentido, se propugna una vuelta a la Edad media. No obstante, el romanticismo ve a Lutero como el maestro de la nación alemana. Es interesante la postura que adopta G. P. F. Novalis, según el cual la Reforma fue provocada por la decadencia del catolicismo medieval, pero el ideal histórico es la cristiandad unificada del Medievo, con el papa a la cabeza; para lo cual es necesario, frente a la ruptura operada por Lutero, llevar a cabo una reforma que restablezca la unidad medieval, pero a un nivel superior, para poder así recuperar la verdadera religión y superar la incredulidad moderna, derivada de la reforma luterana. Son muchos los románticos que se convierten al catolicismo –por ejemplo, F. Schlegel–.

El clasicismo alemán (Herder, Goethe, Fichte, Kant) no se ocupa mucho de Lutero. En esta época nace la idea del genio: Lutero sería un genio o héroe religioso. Con todo, sólo Hegel, entre los filósofos idealistas, se ocupa de él y de su pensamiento, interpretándolo según su propio pensamiento y su propia filosofía: la fe es la vuelta

del espíritu a sí mismo, cuando el espíritu subjetivo percibe al espíritu divino (el Absoluto).

El protestantismo liberal supone un renovado entusiasmo por la persona y la obra de Lutero. Quiere superar el racionalismo de la ilustración, permaneciendo sin embargo dentro del mismo sistema (Schleiermacher) y destruyendo el valor positivo de la revelación (Harnack).

Esta postura, que llega a ser dominante en Alemania, será eficazmente combatida por la teología dialéctica desarrollada después de la I Guerra mundial, especialmente por obra de Karl Barth, que es muy crítico con Lutero en varios puntos característicos: el Dios oculto y el Dios revelado, la naturaleza y la gracia, el gobierno secular y el espiritual, el legalismo propio y el apoyo al estatal[17].

El interés por Lutero se renueva al imponerse la tendencia histórico-científica, que propugna el retorno directo a las fuentes. Se publica entonces una edición crítica de las obras de Lutero, la conocida como edición de Weimar[18].

A este renacimiento le sigue una reacción contraria: Marx afirma que Lutero es «siervo de los príncipes»[19]; para Nietzsche, Lutero es «zafio y villano».

Resumiendo: la valoración protestante de Lutero ha ido variando a medida que se han ido sucediendo distintas fases en la cultura alemana; hay una dialéctica continua entre la ortodoxia luterana y el acercamiento histórico-científico; un rasgo permanente es la valoración positiva de la oposición de Lutero a Roma (a excepción del período romántico).

3.2. Interpretación católica

La interpretación de la figura y la obra de Lutero en la parte católica permanece constante a lo largo de cuatro siglos –quitando un pequeño paréntesis en el siglo XVIII–. En efecto, hasta 1926, en que aparece la interpretación psicológica de Grisar, Lutero es visto como el «hijo de la perdición, un demonio en forma humana, en parte loco y en parte poseído por un espíritu maligno».

La obra que ha influido en todos los historiadores católicos hasta el siglo XX ha sido la de Juan Cocleo (Johannes Dobneck), *Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri,* publicada en Maguncia en 1549 (edición facsímil en 1968), en la que se ataca y

trata de destruir a Lutero como hombre. Le sigue Johannes Pistorius con *Anatomia Lutheri,* publicado en Colonia entre 1595 y 1598, que no indaga en la vida de Lutero, sino en sus obras, escogiendo sólo aquello que le sirve para demostrar su tesis, o sea, que Lutero está poseído por siete espíritus malignos. En esta misma línea se sitúa aún Adolf Herte en una obra de 1943[20]. Con la Ilustración se inicia una pausa en este tipo de interpretación, y los católicos empiezan a no aceptar todas las leyendas surgidas en torno a la figura de Lutero (como la que aseguraba que era hijo de Satanás), y a usar un tono más moderado, aunque siguen admitiéndose algunas de las afirmaciones de Cocleo sobre sus relaciones con el demonio, su muerte por asfixia por obra del diablo, etc.

M. Schmidt juzga negativamente su persona, y positivamente su obra en cuanto que contribuye a la superación de los abusos de su tiempo. J. S. Wiser publica tres volúmenes de cartas de Lutero, ensalzando su persona y su labor.

El acercamiento científico en el campo católico se inicia en el siglo XIX. J. Döllinger (1799-1890) escribe, antes de 1870, una vigorosa obra, extremadamente documentada, sobre el protestantismo, aunque basándose sólo en unas cuantas fuentes seleccionadas, sin preocuparse mucho del contexto ambiental, polémico y personal en que tienen lugar muchos de los hechos. En la parte final de su obra, Döllinger, disgustado con el último Lutero, trata de buscar una explicación, bien en la psicología del reformador –trazando de ella una imagen llena de sombras, en un estado de confusión, desconcierto psíquico, grosería compulsiva y orgullo autosuficiente–, bien en la tesis de la justificación, en base a la cual Lutero presenta las instituciones católicas como ridículas, con el fin de poder demolirlas. Después de 1870, debido a su rechazo del dogma de la infalibilidad del papa, promulgado por el Vaticano I, Döllinger revaloriza a Lutero, considerándolo espíritu versátil y hombre de su pueblo, al que comprendió y por el cual fue aceptado.

J. Janssen (1829-1891) escribe una *Historia de Alemania* en ocho volúmenes, en la que muestra gran entusiasmo por la Alemania de la Edad media tardía –con sus aspectos positivos y negativos–, que alcanza nuevo esplendor por la reforma de Lutero. También él escoge los documentos que le sirven para confirmar sus tesis, pero el contexto histórico en el que estudia la Reforma es válido en cualquier caso.

A comienzos del siglo XX, empieza a cerrarse esta polémica histórica gracias a las aportaciones decisivas de autores eminentes.

H. S. Denifle (1844-1905) pone fin a las leyendas sobre Lutero. «No hay en ti, Lutero, nada de divino». Más que una vida del reformador, escribe un libro de historia del dogma, en el que trata de poner de manifiesto cómo la evolución moral y religiosa de Lutero influye decisivamente en su evolución teológica, mostrando además la relación existente entre su pensamiento y la escolástica medieval decadente, de la que depende *(Lutero y el luteranismo en su primer desarrollo,* 1904-1909).

H. Grisar (1845-1932) escribe en 1926 una biografía de Lutero, *Vida y obra de Martín Lutero* (anteriormente había escrito tres volúmenes sobre distintos aspectos del reformador, pero sin hacer un esfuerzo real de comprensión), en la que trata de explicar la crisis del personaje y la consiguiente reforma, no por la inmoralidad de los tiempos, sino por el estado psicológico personal de Lutero, remitiéndose a las tesis mantenidas por Döllinger. El cuadro resultante es el de un psicópata, el de un individuo afectado de escrupulosidad patológica hereditaria. De aquí se deriva, una vez más, una imagen negativa del personaje, pero que abre el camino a posteriores indagaciones e interpretaciones. Grisar, en efecto, afirma que, a pesar de todo, los valores del reformador eran auténticos.

3.3. Revisión de los estudios históricos sobre Lutero

Con la llegada del nazismo, se produce en Alemania un acercamiento entre católicos y protestantes.

En 1943, A. Herte publica una obra en la que, aun permaneciendo dentro de una actitud crítica, pone de relieve la dependencia de la historiografía católica respecto de las afirmaciones de Cocleo, y cuestiona un acercamiento histórico dominado continuamente por la polémica negativa.

J. Lortz, en la obra *Historia de la Reforma,* considera a Lutero un hombre auténticamente religioso, que sentía profundamente la grandeza de la acción de Dios en el hombre, hasta el punto de suprimir la aportación del hombre en el proceso de la salvación, y por eso combatió la convicción de que uno puede santificarse a través de las buenas obras. Lutero lucha contra un catolicismo deteriorado, que no era ya catolicismo. Sin embargo no falta en

Lortz la acusación de subjetivismo extremado, tanto en el campo teológico como en la exégesis; un subjetivismo que responde a la psicología del personaje, tendente a no verse más que a sí mismo, su propio yo, su propia experiencia. Está además la acusación histórica de haber rechazado el magisterio de la Iglesia (pontificio y conciliar), y haber dividido a la Iglesia.

En el contexto ecuménico actual, la tendencia es a unificar los estudios, tanto católicos como protestantes. El camino que parece obligatorio recorrer es el de estudiar a Lutero como teólogo y considerar su labor teológica, aceptando lo bueno y rechazando lo malo. A esto contribuye la publicación y traducción de muchas de sus obras (teológicas, pastorales, y otras de menor importancia). No obstante, permanece la dificultad de la condena de la doctrina de Lutero formulada en el concilio de Trento.

La celebración del V centenario del nacimiento de Lutero (1983) ha supuesto un nuevo estímulo para los estudios sobre el reformador, dando lugar a la publicación de varias obras sobre el asunto[21].

4. El inicio de la Reforma: la experiencia de la torre

En la base de la Reforma se halla un descubrimiento liberador del joven Lutero: la experiencia de la torre. Se trata de una experiencia subjetiva de liberación del miedo a Dios, de la desesperación acerca de las posibilidades de justificación y salvación[22].

Es difícil datar con exactitud esta experiencia debido a la imposibilidad de reconstruir con certeza la evolución del joven Lutero basándose en la autobiografía de 1545 y en otros textos de aquel período[23]. Parece, por tanto, que habría que colocar la «ruptura» de que habla en el texto de 1545, entre 1514 y 1518.

La autobiografía de Lutero es un texto emblemático, no sólo porque el acontecimiento mismo es difícil de reconstruir, sino también porque, retrospectivamente, ha adquirido para el autor un significado simbólico que resume toda su evolución pasada. En 1545, Lutero proyecta en él, no sólo el núcleo teológico de su maduración personal, sino también la esencia de la reforma que ha llevado a cabo.

Describe así la experiencia:

> «Me sentí acuciado por un deseo extraño de conocer a Pablo en la carta a los Romanos; mi dificultad estribaba entonces no en la entraña sino en una sola palabra que se halla

en el capítulo primero: *La justicia de Dios está revelada en él.* Odiaba la expresión *justicia divina,* que siempre había aceptado, siguiendo el uso y costumbre de todos los doctores, en un sentido filosófico de la llamada justicia formal y activa, en virtud de la cual Dios es justo y castiga a los pecadores e injustos.

A pesar de que mi vida monacal era irreprochable, me sentía pecador ante Dios, mi conciencia se hallaba excesivamente turbada, y mis satisfacciones eran incapaces de conferirme la paz. No le amaba, sino que cada vez aborrecía más al Dios justo, castigador de pecadores. Contra este Dios me indignaba, alimentando en secreto, si no una blasfemia, sí al menos una violenta murmuración: *¿No bastará* –me preguntaba– *con que los pecadores miserables y eternamente perdidos por el pecado original fuesen castigados con toda suerte de males con la ley del decálogo? ¿Por qué es necesario entonces que por el evangelio añada Dios nuevos sufrimientos y lance contra nosotros, también a través del evangelio, su cólera y su justicia?* En estas circunstancias estaba furioso, con la conciencia agitada y rabiosa. No obstante, volvía y revolvía este pasaje, espoleado por el ardiente deseo de escudriñar lo que san Pablo quería decir en él.

Hasta que al fin, por piedad divina, y tras meditar noche y día, percibí la concatenación de los dos pasajes: *La justicia de Dios se revela en él, conforme está escrito: el justo vive de la fe.* Comencé a darme cuenta de que la justicia de Dios no es otra que aquella por la cual el justo vive el don de Dios, es decir, de la fe, y que el significado de la frase era el siguiente: por medio del evangelio se revela la justicia de Dios, o sea, la justicia pasiva, en virtud de la cual Dios misericordioso nos justifica por la fe, conforme está escrito: *el justo vive de la fe.* Me sentí entonces un hombre renacido y vi que se me habían franqueado las puertas del paraíso. La Escritura entera se me apareció con cara nueva. La repasé tal como la recordaba de memoria, y me confirmé en la analogía de otras expresiones como *la obra de Dios es la que él opera en nosotros, la potencia divina es la que nos hace fuertes, la sabiduría de Dios es la que nos hace sabios, la fuerza de Dios, la salvación de Dios, la gloria de Dios.*

Desde aquel instante, cuanto más intenso había sido mi odio anterior hacia la expresión *la justicia de Dios,* con tanto más amor comencé a exaltar esta palabra infinitamente dulce...»[24].

La justicia de Dios «formal y activa» era el modo de ver a Dios y su relación con el hombre de la escolástica. Este modo de ver revela a un Dios que actúa frente al hombre que peca: un Dios que interviene y castiga no satisface. Lutero, a partir de este momento, entiende el concepto de «justicia de Dios», no ya con temor y con frialdad de sentimientos, sino en un nuevo contexto, muy lejano a la visión escolástica[25].

Por más que Lutero viviese con entrega y generosidad interior su experiencia de monje, prevalecía en él la experiencia de su ser pecador. Más que como experiencia de gozo y de liberación, vivía el evangelio como «ley». Y esto lo llevaba a la desesperación.

La misericordia de Dios le hace descubrir una nueva comprensión de la Escritura, y por este don se siente liberado del temor ante Dios y se siente llamado a vivir una experiencia de renacimiento y liberación, porque es Dios mismo quien comunica al hombre su justicia y su gracia, y lo salva.

Lo que antes le parecía una condena irremisible ahora le parece

ser «las puertas del paraíso». Y entonces busca la confirmación de esta intuición en san Agustín *(De Spiritu et littera)* y en los salmos.

Según este pasaje autobiográfico, la experiencia de la torre consistió en la intuición del concepto de «justicia de Dios», que primero entendía en sentido filosófico o retributivo y, por consiguiente, como castigo del hombre pecador, y ahora en cambio entiende como justicia y misericordia de Dios que justifica al pecador creyente.

No se trata de una repentina e inesperada iluminación intelectual, sino del desenlace final de un largo esfuerzo de búsqueda.

5. La controversia sobre las indulgencias

5.1. El contexto, la ocasión, los hechos

El contexto en el que se desarrolla la disputa sobre las indulgencias viene dado por el particular clima religioso de Alemania en aquel tiempo, que fomenta la búsqueda, a veces exasperada, de medios de salvación «tangibles», como las reliquias[26] y el comercio de indulgencias[27].

La ocasión la proporcionó la predicación de Johannes Tetzel, en la vecina diócesis de Magdeburgo, de la indulgencia jubilar para la construcción de San Pedro en Roma, construcción ligada por el arzobispo Alberto de Brandeburgo a una transacción financiera con el fin de pagar a los Függer, banqueros de Augsburgo, las deudas contraídas con la Cámara apostólica para convertirse en titular de una tercera diócesis, la de Maguncia.

Alberto de Brandeburgo se convierte en 1513, a los 19 años de edad, en arzobispo de Magdeburgo y administrador apostólico de Halberstadt. En 1514, el Capítulo de Maguncia pide para Alberto también la sede episcopal de esta ciudad, particularmente prestigiosa y codiciada porque llevaba consigo el importante cargo de príncipe elector. El Capítulo hace esta propuesta con la esperanza de que Alberto corra personalmente con los gastos de su propia investidura. Maguncia, en efecto, tenía que economizar, porque era la tercera vez en diez años que era sustituido el titular de la sede episcopal, y cada nuevo nombramiento suponía desembolsar a Roma 14.000 ducados, a cambio de la confirmación y del palio arzobispal.

La confirmación papal se veía obstaculizada por el hecho de convertirse Alberto de este modo en obispo de tres diócesis, acumulación de cargos que no sólo estaba prohibida por el derecho eclesiástico vigente, sino también porque jamás se había dado en Alemania[28]. No obstante, León X, que no se dejaba amedrentar por cuestiones jurídicas cuando estaban en juego intereses económicos y políticos, ofreció la confirmación de la elección a cambio de otros 10.000 ducados en concepto de tasa por la dispensa de la acumulación de beneficios[29].

El arzobispo pidió prestados entonces al banco de los Függer 26.143 florines de oro renanos, comprometiéndose, no sólo a la restitución de la suma más los intereses, sino también a favorecer durante ocho años la predicación de la indulgencia para la construcción de la basílica de San Pedro. La predicación de la indulgencia se convirtió así en un gran negocio, en el que estaban implicadas bastantes personas: Alberto de Brandeburgo (que podía retener aproximadamente la mitad de las ganancias), los Függer (que tenían que recuperar su préstamo con los intereses), el Papa (para la basílica de San Pedro) y el mismo Emperador (que se había reservado 2.143 florines para sus arcas)[30].

Los representantes de los Függer acompañaban a los predicadores de la indulgencia para embolsarse *in situ* la parte que les correspondía. Diversas demoras hicieron que la predicación, cuya responsabilidad había asumido Alberto, no empezara hasta comienzos de 1517, con ingresos inferiores a los esperados.

En calidad de «comisario papal» para la indulgencia, el arzobispo Alberto publicó una extensa instrucción para los predicadores, conocida como *Instructio summaria.* No obstante ciertos puntos oscuros, la doctrina de las indulgencias que en ella se contiene es sustancialmente correcta, aunque, por medio de fórmulas piadosas y superlativos, fomenta una valoración exagerada de las mismas. Con la doctrina, se entremezclan además disposiciones prácticas, como la remisión de todos los pecados (culpa y pena), con el consiguiente retorno a la gracia, a condición de confesarse; la «carta de confesión» (privilegio de confesión), que servía en el momento de recibir la indulgencia y en otra ocasión, en peligro de muerte, y concedía al poseedor de la «carta» la posibilidad de elegir a cualquier confesor, pudiendo este absolverle incluso de los pecados reservados al papa –la única condición era comprar la carta–; la participación perpetua en todos los bienes de la Iglesia universal,

tanto del que hacía la ofrenda para la construcción de San Pedro, como de los parientes del mismo muertos en gracia –la única condición, también aquí, era la adquisición de la carta–; la remisión de todos los pecados para las almas del purgatorio a modo de sufragio –para lo cual no había más que una condición: echar la limosna en el cepillo–.

La cantidad de dinero que había que entregar para beneficiarse de esta última disposición se hallaba establecida minuciosamente según los bienes que poseyera el oferente: 25 ducados para los muy ricos, 3 para los ricos, un ducado para los artesanos, medio ducado para los artesanos pobres y los campesinos, y nada para los pobres, que tenían en cambio que ofrecer oraciones y ayunos.

Tetzel, el dominico encargado de predicar la indulgencia, llegó a Juterborg (a 30 km de Wittenberg) en abril de 1517, obteniendo un gran éxito («la gente acude como loca»). Cargando las tintas, predicaba que el alma era liberada del purgatorio en cuanto caía la moneda en el cepillo; pero no es cierto que propusiera indulgencias que perdonaban por anticipado los pecados aún no cometidos[31]. Tetzel, que estaba bien pagado, era una de esas personas que, en nombre de los negocios, posponen el arrepentimiento y la contrición al dinero, simplificando peligrosamente el problema de la salvación.

Lutero se enteró de las exageraciones de Tetzel por el testimonio de sus penitentes. A él, que había sostenido una lucha durísima contra la desesperación y el pecado, este modo de afrontar el problema de la salvación debió de parecerle, cuando menos, escandaloso. Reaccionó pues con resentimiento, escribiendo a Alberto de Brandeburgo, a su propio ordinario, Jerónimo Schulz, a otros obispos, y a sus propios colegas. La carta enviada a Alberto iba acompañada de las «95 tesis».

5.2. Las «95 tesis»: el problema de su publicación y su contenido

Según la tradición que dio origen a la «fiesta de la Reforma» del 31 de octubre, este mismo día del año 1517 Lutero habría clavado las 95 tesis sobre las indulgencias en la puerta de la iglesia del castillo de Wittenberg, con ocasión de las fiestas patronales. La fuente de esta tradición es Melanchthon, que habla de ella en un texto de 1546[32].

Algunos autores (entre ellos E. Iserloh) critican la veracidad de la

información transmitida por Melanchthon, porque sin necesidad de admitir el que Lutero clavara las tesis –de lo cual el primer testimonio que hay es el tardío de un testigo que no estaba presente (Melanchthon no llegaría a Wittenberg hasta 1518)–, los textos anteriores siguen siendo enteramente inteligibles[33].

Las tesis se introducen así: «Por amor a la verdad y por el anhelo de alumbrarla, las tesis suscritas serán disputadas en Wittenberg, bajo la presidencia de R. P. Martín Lutero, maestro en artes y en teología y lector ordinario de la misma en este lugar. Suplica, por tanto, que intervengan por escrito los que no puedan estar presentes en nuestro debate oral».

Siguen luego las tesis, relacionadas todas ellas con un único tema: la práctica y la teología de la penitencia. En su conjunto, son una exhortación a la penitencia (1-4, 92-95); el cristiano no debe dejarse arrastrar a una falsa seguridad, poniendo su confianza en las indulgencias, el dinero y los ritos externos (30-32, 49), sino que ha de abrazar la cruz; llaman la atención sobre lo esencial: el evangelio (92), la cruz de Cristo (68, 92-95), la caridad con los pobres (41-45, 59), la interioridad más allá de lo puramente externo (4, 48, 94), y en algunas se hace una dura crítica a los abusos existentes en la Iglesia y entre los cristianos de su tiempo.

Las 95 tesis, de las cuales algunas son irónicas y paradójicas, se inscriben en un contexto local muy concreto, y están referidas a la predicación de Tetzel y a la *Instructio summaria* de Alberto de Brandeburgo. Podemos señalar las siguientes como especialmente relevantes para la comprensión del pensamiento de Lutero:

«1) Cuando nuestro señor y maestro Jesucristo dijo *haced penitencia* (Mt 4,17), etc., quiso que toda la vida de los fieles fuese penitencia.

2) Esta palabra no puede entenderse como referida a la penitencia sacramental, es decir, a la confesión y satisfacción realizada por el ministerio sacerdotal.

3) Ni se refiere sólo a la penitencia interior; es más, la penitencia interior es nula si no conlleva diversas mortificaciones de la carne.

4) La pena permanece mientras dura el aborrecimiento propio (en esto consiste la verdadera penitencia interior), o sea, hasta la entrada en el reino de los cielos.

...

7) Dios no remite la culpa de nadie si no se somete humildemente y en todo al sacerdote, vicario suyo.

...

28) Es cierto que por la moneda que suena en el cestillo se puede aumentar la colecta y la avaricia, pero el sufragio de la Iglesia depende sólo de la voluntad divina.

...

42) Hay que enseñar a los cristianos que es contrario al pensamiento del papa cualquier comparación entre indulgencias y obras de misericordia.

43) Hay que enseñar a los cristianos que obra mejor quien da limosna al pobre o

ayuda al necesitado que quien compra indulgencias;

44) porque por las obras de caridad esta crece y el hombre se hace mejor, mientras que por las indulgencias no se hace mejor, tan sólo se libra mejor de las penas.

45) Hay que enseñar a los cristianos que aquel que viere a un menesteroso y lo que pudiera darle lo emplea en comprar indulgencias, no consigue la venia del papa, sino que se concita la indignación divina.

...

94) Hay que exhortar a los cristianos a que traten de seguir a Cristo, su cabeza, a través de penas, muertes e infiernos,

95) y que confíen así en entrar en el cielo a través de muchas tribulaciones (He 14,22), mejor que basados en la seguridad de la paz»[34].

Las 95 tesis se publicaron en Leipzig, Basilea y Nuremberg: «Cuando apenas habían transcurrido 14 días, estas *propositiones* se habían difundido ya por toda Alemania, y en cuatro semanas, casi por toda la cristiandad, como si fueran los mismos ángeles sus difusores y propagadores»[35]. Más allá de lo que con ello se pretendiera, la publicación de las tesis se había convertido en el preludio de un drama, de una «revolución» religiosa.

6. La «verdadera» Reforma

Entre los años 1517 y 1521 asistimos a la radicalización de la actitud de Lutero; se tratará de una huida hacia delante, debida a una apresurada evolución interna y al impulso de circunstancias exteriores[36].

El ataque se hace cada vez más global, tocando la eclesiología y los sacramentos. Este desplazamiento de la polémica del tema de las indulgencias a una problemática más propiamente eclesiológica, en la que se van viendo involucradas progresivamente la autoridad jurídica y magisterial de la Iglesia, del papa y de los concilios, tiene gran importancia, porque marca el paso de lo que en un principio pudo haberse considerado como un acontecimiento de crónica local a ser un elemento central de la vida de la Iglesia e, incluso, de la gran política europea, dominada en aquellos años por los problemas de la elección del sucesor del emperador Maximiliano I (1459-1519), que habría de ser Carlos V. Sin duda, para la suerte de Lutero y la evolución posterior de la Reforma, fueron de gran influjo los problemas políticos[37].

6.1. El carácter inevitable de los acontecimientos

El capítulo de los dominicos acusó a Lutero como sospechoso de

herejía y proclamó a Tetzel doctor (mayo de 1518)[38]. La acusación fue enviada a Roma, donde ya habían llegado, enviadas por Alberto de Brandeburgo, las 95 tesis.

El 3 de noviembre de 1518 –o sea, bastante pronto–, el vicecanciller del papa, Julio de Medici, le pedía al general de los agustinos que contuviera a Lutero y sus ideas.

A esta decisión se llegó a través de dos etapas. En junio de 1528, Silvestre Mazzolini, maestro del sacro palacio, redactaba, a petición del papa, su juicio sobre las tesis de Lutero: *In praesumptuosas Martini Lutheri conclusiones de potestate papae dialogus.* Y en el mismo mes de junio de 1518, el auditor de la cámara apostólica, monseñor Ghiducci, llamaba a Lutero a Roma por medio de Cayetano, que se dirigía a Augsburgo para la dieta y tenía poderes de legado para la cuestión de Lutero[39].

Lutero recibió la orden de comparecencia el 7 de agosto; al día siguiente, se dirigió a su amigo Spalatin[40], secretario muy influyente de Federico de Sajonia, con el fin de sondear la posibilidad de que el proceso tuviera lugar en Alemania. La rapidez de la intervención de Roma en este caso no debe sorprender, debido a que Lutero había predicado un sermón violentamente revolucionario contra la excomunión papal, que se denunciaba como una invención humana, inspirada por el infierno, como, por lo demás, todas las pretensiones temporales del papa: «Si eres excomulgado injustamente, no debes ceder. Si mueres sin sacramentos, tanto mejor. Eres bienaventurado y recibirás la corona de la vida».

En el rápido desarrollo de los hechos, se produce, sin embargo, un cambio inesperado y de notable importancia: el proceso en Roma fue aplazado y Federico de Sajonia, admitiendo la petición de Lutero, consiguió que tuviera lugar en Alemania. Más aún, Cayetano recibió la orden de interrogar «paternalmente» a Lutero y enviarlo de nuevo, libre, a Wittenberg.

Este cambio de conducta demuestra tanto la inconsistencia de las convicciones teológicas de la época, como la dañina arbitrariedad que reinaba en la curia romana. En realidad, tras esto se esconde también una maniobra política de la curia, que, para ganarse el favor del elector de Sajonia en la lucha contra los turcos y contra el candidato al trono imperial, el futuro Carlos V[41], no duda en echarse atrás, concediendo incluso a Federico favores temporales. Con este mismo objetivo, hacia fines de 1518, la curia romana envía al caballero Karl von Miltitz, camarero del papa, a la corte de Federico

de Sajonia para tratar de la extradición de Lutero, y sobre todo para obtener garantías de tipo político. En realidad, no se llega a nada, bien por el obstáculo que suponían las maniobras del papa para impedir la elección de Carlos de España, bien a causa de la ingenua y presuntuosa actuación personal de Miltitz, que trataba de llegar a un arreglo amistoso entre Lutero y el papa, con el fin de poder exhibir la solución como mérito personal suyo.

La «paternal» discusión entre Lutero y Cayetano tiene lugar, pero no llega a ningún resultado. Es más, este «esclarecimiento» hace que se pongan más de manifiesto las diferencias de fondo sobre la concepción de la Iglesia, su constitución jerárquica y la objetividad sacramental. Se hace patente la incompatibilidad de sus respectivos lenguajes teológicos: escolástico en Cayetano y «nuevo» en Lutero.

Desde la tranquila superioridad que le asegura su familiaridad con la Biblia, después del coloquio, Lutero escribe a sus amigos de Wittenberg diciéndoles que Cayetano no entiende nada de su teología, y que es él, Lutero, por tanto, quien está en la verdad. Habiendo sacado esta conclusión de la disputa, Lutero se plantea el problema de «si la Iglesia romana es realmente cristiana».

De hecho, hacía tiempo que entre Lutero y la Iglesia se había abierto una profunda brecha dogmática, y el coloquio con Cayetano lo que hace es llevar al reformador a la convicción de que es necesario separarse de Roma. Por primera vez despunta la idea de que no existe más alternativa que la ruptura, porque «el papa podría ser el anticristo». De este modo, Lutero rehúsa la retractación que se le pedía; luego apela al papa, que, dice, ha de ser mejor informado (22 de octubre), y, por último, apela al concilio, que sería superior al papa en cuestiones de fe (28 de noviembre). Este último paso lo da tras la publicación de la constitución *Cum postquam* (9 de noviembre), en la que volvía a proponerse la doctrina católica de las indulgencias.

Juan Eck, vicecanciller de la universidad de Ingolstadt, publica unas observaciones sobre las 95 tesis (los *Obelisci),* a las que Lutero hace una contrarréplica (los *Asterisci)*. Entra también en la polémica Andreas Bodenstein de Karlstadt, que reacciona violentamente contra el escrito de Eck.

La disputa enciende los ánimos y, para aclarar las cuestiones debatidas, se acuerda celebrar una disputa pública en Leipzig, en la que se trataría de 13 tesis de Eck y otras 13 de Lutero. Entre los temas seleccionados estaba el de las indulgencias, pero los puntos

principales eran el del «libre albedrío» y el del «primado del papa».

Juan Eck, escolástico convencido y con una memoria excepcional, se encontraba a sus anchas en todos los campos del saber, además de ser un gran orador. Lutero no podía enfrentarse a él en conocimientos. Karlstadt, por otra parte, era claramente inferior a él, y además balbuceaba, aburriendo al auditorio. La disputa acabó, pues, con clara ventaja para Eck; la mayor parte de los testimonios lo confirman y, en cierto modo, hasta el mismo Lutero lo da a entender.

Por encima de quién resultara victorioso, la importancia de esta disputa reside en la manifestación clara a los ojos del mismo Lutero de las consecuencias que se derivaban de sus posturas, llegando de este modo a la elaboración de uno de los principios fundamentales de su doctrina: la negación del magisterio infalible de la Iglesia, incluido el de los concilios, y la afirmación de la infalibilidad de la *sola Scriptura.*

El haber admitido la falibilidad del papa y de los concilios en Leipzig condicionó fuertemente la evolución posterior del reformador: si antes, en la maduración de sus ideas, había tenido en cuenta a la Iglesia, ahora la rechaza expresamente. Durante la disputa, Lutero llega incluso a negar explícitamente la visibilidad de la Iglesia, y a rechazar el principio de la tradición como regla normativa de la fe. Deja así de remitirse a los padres de la Iglesia, incluido san Agustín, con quien no quiere hacer una excepción.

De este modo, toda la vida y toda la historia de la Iglesia son puestas en cuestión. Era menester reconstruir desde los cimientos la casa común en que hasta entonces había vivido la cristiandad; a ello tendieron los grandes escritos reformadores de Lutero de 1520. Fueron además la respuesta a la condena pronunciada contra sus obras y sus ideas en la bula de León X *Exsurge Domine,* fechada el 15 de junio de 1520, en cuya elaboración participaron entre otros Cayetano y Eck.

6.2. La Reforma a escala global

Tras el debate con Cayetano y la disputa de Leipzig, Lutero escribe sobre todo en alemán y se dirige cada vez más a los laicos. Se siente alejado y apartado de los teólogos. Esto se reflejará en la estructura misma de sus escritos, que son claros incluso para los no expertos. Preferirá además los formatos pequeños, al alcance de todos; los

grandes volúmenes habrían resultado demasiado caros para la mayoría.

Su reforma se hace «global», porque afecta a la institución de la Iglesia, a su naturaleza y a su función en el diálogo salvífico entre el hombre y Dios, y se centra en tres libros publicados en 1520: *An den christlichen Adel Deutscher Nation... (A la nobleza cristiana de la nación alemana,* 23 de julio de 1520), *De captivitate babylonica ecclesiae* (6 de octubre de 1520) y *De libertate christiana* (en latín y en alemán, noviembre de 1520).

«El tiempo de callar ha pasado; ha llegado el tiempo de hablar»: así empieza *An den christlichen Adel deutscher Nation...,* que está dirigido a los poderes laicos. Lutero afirma en él que es necesario derribar tres fortalezas: el poder eclesiástico y los derechos exclusivos del papa sobre la exégesis y en la convocatoria de los concilios.

Para derribar la primera, basta proclamar la doctrina del «sacerdocio universal» de todos los cristianos[42], negando que existan dos «estados», uno espiritual y otro mundano; sólo existe uno, el espiritual, por el que todos son iguales, todos papas, obispos y sacerdotes. La única distinción posible es la de las funciones, que son determinadas por la comunidad, que es a quien corresponde elegir a su párroco (obispo), encargándole la función sacerdotal (la predicación y los sacramentos) y reservándose el derecho a deponerlo si es indigno.

Frente al derecho exclusivo del papa sobre la exégesis, Lutero defiende la exégesis personal de todo buen cristiano[43]. Niega la infalibilidad del papa en la exégesis de la Escritura, ligándola a la fe viva y a la vida cristiana del intérprete, y afirma la libertad del Espíritu Santo para revelar la verdad a cualquier cristiano particular. El verdadero principio es el de la fe viva, que da la capacidad interior para comprender. Cristo, en virtud de su sacerdocio, instruye personalmente a cada uno de los fieles. Por tal razón, el magisterio no es necesario. Todo fiel puede juzgar si un concilio es o no conforme con la Escritura *(sola Scriptura)*.

La facultad exclusiva del papa para convocar concilios se viene abajo una vez derrumbadas las anteriores fortalezas, porque según la Escritura es necesario juzgar al papa cuando se muestra indigno o perjudicial para la cristiandad, como puede leerse en Mt 18,15 (la corrección fraterna). En una situación de emergencia, cualquier cristiano puede convocar un concilio, y los más indicados para ello

son los que detentan la autoridad civil[44].

Sigue luego un programa concreto de reforma, cuya ejecución corresponde a los príncipes seculares y en el que se tocan todos los aspectos de la vida eclesial y civil, desde el papa hasta las casas de prostitución. Al papa sólo le corresponde el papel de juez supremo, por lo que debe renunciar a la tiara y a todo lo demás. Los cardenales deben ser sólo doce, y han de tener una renta de 1.000 florines; los obispos no deben recibir la investidura del papa, y han de gobernar además con un consejo; el clero no debe gozar de jurisdicción civil; debe limitarse el número de conventos y ha de reducirse incluso el número de las órdenes religiosas; las fiestas deben ser sólo cincuenta y cuatro, y la caridad ha de encomendarse a una comisión de ciudadanos[45].

De esta obra dijo Lutero: «Quizá he golpeado demasiado fuerte; pero debía hablar. Prefiero que se me eche encima el mundo entero a que sea Dios quien reniegue de mí».

Se siente «profeta», se hace cada vez más consciente de que «el pueblo está pendiente de él», de que ha de dirigirse al pueblo y de que su «vocación» es convertirse en jefe.

El *De captivitate babylonica ecclesiae,* escrito en latín y, por tanto, redactado para un público más restringido, es el más radical de los escritos de Lutero desde el punto de vista teológico.

«En primer lugar, niego que haya siete sacramentos. Por el momento, deben conservarse sólo tres: el bautismo, la penitencia y la eucaristía, que han sido miserablemente falsificados por la curia romana, despojando a toda la Iglesia de su libertad. Pero si quisiera hablar con el lenguaje de la Escritura, tendría que admitir un solo sacramento y tres signos sacramentales, de lo cual hablaré más largamente en su momento»[46].

Hay pues para Lutero un único sacramento: el anuncio del perdón de los pecados, y este único sacramento se manifiesta en tres signos: el bautismo, la eucaristía y la penitencia. Pero los tres signos han sido reducidos a esclavitud, y es menester liberarlos.

a) El bautismo es el único sacramento libre de la tiranía del papa, porque es administrado a los niños, si bien esta tiranía se manifiesta por otro lado en la disminución de su importancia y de su eficacia perpetua, concediendo mayor importancia a la penitencia unida a gran número de obras buenas, como los votos monásticos, las peregrinaciones o las indulgencias. Lo esencial en el bautismo es la promesa divina: «El que crea y se bautice, se salvará» (Mt 16,16). El

bautismo es una realidad salvífica que perdura mientras dure la fe fiducial en el hombre: *Sacramenta non impletur dum fiunt, sed dum creduntur* (Lutero). El bautismo, por tanto, queda anulado sólo por la desesperación. Lutero contrapone los «votos» al bautismo; para él son un caso de oscurecimiento de la fe del bautismo. Por esa razón, es necesario eliminar todos los votos.

b) La eucaristía está sujeta por tres cadenas, de las que ha de ser liberada. La primera es la prohibición por parte de la Iglesia de la comunión de los laicos bajo las dos especies. La segunda es la transubstanciación, que no está apoyada en ningún texto escriturístico, ni en la fe sencilla, ni en la razón, sino que es sólo fruto de la teología latina tomista, o sea, aristotélica. La tercera es la misa entendida como sacrificio, en lugar de como testamento (última voluntad) y recuerdo de la cruz. Siendo como es promesa del perdón, ha de ser un hecho individual, y, dado el valor único del sacramento del perdón, la misa, al no garantizarlo, no puede ser considerada un sacramento.

Lutero admite la existencia contemporánea del cuerpo y la sangre de Cristo. Habla de «consubstanciación» –el pan y el vino están presentes junto al cuerpo y la sangre del Salvador–; la divinidad está «con, en y bajo» la naturaleza humana real. Siempre sostendrá esta presencia, en contra incluso de Zwinglio.

Por consiguiente, ha de suprimirse del canon todo lo que se refiera al sacrificio. La misa debe celebrarse en alemán, por su sentido pedagógico: es importante que el pueblo entienda, para que su fe se estimule.

c) Las tres realidades que constituyen el sacramento de la penitencia son: la palabra de Dios, que contiene la promesa y el anuncio de la remisión de los pecados; la gracia concedida al penitente con la remisión de los pecados, que da paz y consuelo a la conciencia, y la fe personal, por la que uno cree firmemente que se le ha otorgado la remisión de los pecados precisamente a él. La absolución de la Iglesia es sólo «declaratoria», porque Dios absuelve directamente; por eso la pueden dar incluso las mujeres y los niños[47].

Lutero menciona los otros sacramentos sólo para negarlos. En noviembre de 1520, una vez conocida la bula en la que se condenaba su doctrina, escribe *De libertate christiana.* Después de algunas incertidumbres, le envía una carta personal al papa,

procurando distinguir entre la persona del papa y sus aduladores, teólogos y canonistas, para descargar sobre estos la responsabilidad; sin embargo, el texto es duro, y afirma en él que el papa no está por encima del concilio ni de la cristiandad entera. En la carta pide que no se le exija que se retracte, para no poner límites a la palabra de Dios. Como obsequio, le envía al pontífice el librito mismo en cuestión.

En el librito se desarrollan dos ideas antitéticas.

La primera es que «el cristiano es dueño y libre por encima de todo, y no está sometido a nadie». La ley del Antiguo Testamento le revela al hombre el bien que ha de hacer, pero no le da la capacidad para hacerlo, dejándolo en la desesperación. Para escapar de esta situación, el hombre, con su fe-confianza, se dirige a Cristo, en quien encuentra la promesa de toda gracia y libertad. La aceptación de la palabra colma al creyente de todos los bienes. Siendo la fe un homenaje al Dios verdadero, Dios, en respuesta, considera al alma piadosa y verdadera (justicia imputada); pero, al mismo tiempo, la fe hace piadosa y justa al alma interiormente (segundo aspecto, óntico, de la justicia). Lutero se sirve de dos comparaciones: el alma es transformada por la palabra de modo semejante a como el hierro es transformado por el fuego, y la fe hace que el alma se una a Cristo como la esposa al esposo, formando un único cuerpo, en el que se comparte lo bueno y lo malo. Por la fe, al igual que Cristo, el hombre se hace rey y sacerdote, señor de sí mismo y de las cosas, no sometido a nadie ni a ley alguna. Tal es el hombre espiritual o interior.

La segunda idea es que «el cristiano se hace voluntariamente esclavo de todo y de todos». El hombre corporal se encuentra aún en los comienzos de la redención; debe configurarse según el hombre espiritual, pero se resiste a ello. En consecuencia, para llegar a ser espiritual, es necesaria la ascesis personal. De ahí la necesidad de las obras buenas, que no han de realizarse para expiar los pecados o alcanzar méritos, sino por amor desinteresado a Dios. Las obras no sirven para hacerse cristiano, sino para demostrar a la comunidad que se es cristiano; sirven por la utilidad que reportan a los demás.

Basándose en estos principios, Lutero sigue justificando la vida religiosa consagrada, su ascesis y sus obras de caridad; lo que rechaza es que uno pueda santificarse personalmente a través de estas obras y alcanzar méritos por ellas.

Aunque desde el punto de vista de la espiritualidad, la obra, a excepción de algunos principios, podría haber sido juzgada con cierta condescendencia, lo cierto es que, unida a la carta enviada al papa, no era bastante para detener el proceso iniciado por la bula *Exsurge Domine* del 15 de junio de 1520, proceso que se continuó con toda diligencia y fue llevado a término.

6.3. Los hechos centrales

La bula *Exsurge Domine,* redactada por teólogos (Cayetano, Eck) y canonistas (Accolti), se discutió en varios consistorios del 21 de mayo a comienzos de junio de 1520. En ella, las afirmaciones doctrinales de Lutero, reunidas en cuarenta y una proposiciones, son rechazadas globalmente como heréticas, falsas y escandalosas, sus libros son condenados al fuego, y se pide el sometimiento del reformador en un plazo de sesenta días, bajo pena de excomunión. Aleander (nuncio en Alemania) y Eck fueron los elegidos para la promulgación de la bula en Alemania[48], donde encontró mucha resistencia tanto por parte de los obispos como por parte de las universidades. Hubo incluso quien dudó de su autenticidad, pensando que pudiera ser una invención de Eck. El mismo Erasmo la criticó y manifestó sus reservas acerca del documento.

Lutero, en un primer momento, fingió no creer en él, pero luego reaccionó violentamente (incluso en el lenguaje) y se arrogó el derecho de poder excomulgar a su vez al papa y a sus partidarios mediante la publicación de un libelo titulado *Adversus execrabilem bullam Antichristi.*

Habiéndose enterado más tarde de que el 10 de diciembre (al agotarse el plazo de los sesenta días) sus libros habían sido quemados en Colonia, con un gesto grosero, que marca la ruptura definitiva con Roma, quema en Wittenberg la bula papal: el papa es el anticristo, y la Santa Sede está poseída por Satanás. La respuesta de Roma será la bula *Decet romanum pontificem,* del 3 de enero de 1521, por la que León X imponía la excomunión a Lutero.

Entre tanto, sin embargo, Lutero se había hecho popular y la excomunión tuvo poco efecto en Alemania; no obstante, se instó al emperador, como autoridad civil, para que interviniera. Los nuncios Aleander y Caracciolo pidieron que, como hereje notorio que era, fuera desterrado. El emperador, sin embargo, no pudiendo proscribir a Lutero por una «capitulación» jurada el 3 de julio de

1519 con ocasión de su elección, y no queriendo celebrar de nuevo el proceso ya cerrado en Roma, optó por el compromiso de citar a Lutero ante la dieta para hacer que se retractara.

La dieta de Worms se celebra entre los días 16 y 25 de abril de 1521. Lutero llega allí gracias a un salvoconducto del emperador, que garantiza su integridad física[49], y en una carroza puesta a su disposición por el concejo de Wittenberg. Aleander, el nuncio apostólico en Alemania, consideró aquel viaje un triunfo; pero su protagonista, siempre inclinado a dejarse llevar por la fantasía, lo vivió como un camino al martirio.

El 17 de abril, Lutero compareció en su primera audiencia ante la dieta: reconoció sus libros y pidió tiempo para reflexionar sobre su retractación; pero al día siguiente se negó a retractarse, porque consideraba este acto contrario a su conciencia.

Se le concedieron otros tres días para reflexionar, durante los cuales mantuvo coloquios con teólogos, pero todo fue en vano. El emperador decidió entonces intervenir en contra de Lutero siguiendo las leyes de aquel tiempo, y el 26 de mayo, en la catedral de Worms, firmó solemnemente el edicto de proscripción.

Sin embargo, Lutero, mientras el emperador firmaba el acta de proscripción, estaba ya a salvo en un escondite secreto –el castillo de Coburgo, en Wartburg, en el que permaneció desde junio de 1521 hasta marzo de 1522–, donde fue conducido por medio de un simulacro de rapto organizado por el duque de Sajonia, Federico el Sabio, y se ocultó tras el nombre del «caballero Jorge».

En la tranquilidad del castillo, lo asaltó de nuevo la tentación, con todas las facetas con que ya anteriormente se le había mostrado: dudas acerca de su salvación y la bondad de Dios para con él, y dudas acerca de la bondad de su doctrina, que supera muy pronto, convenciéndose a sí mismo de que es palabra de Dios, de que todos pueden estar equivocados –los concilios, los padres de la Iglesia, los santos–, y de que él es el único defensor de la palabra de Dios. Se convence además de que Cristo lo instruye directamente, transmitiéndole desde el cielo su doctrina. Aparecen también, sin embargo, las acostumbradas tentaciones violentas contra la castidad, y vuelve a sufrir, como ya le había ocurrido anteriormente, alucinaciones diabólicas. En algunos momentos cree ver al diablo apareciéndosele en forma de perro; en otros, está convencido de que el diablo lo atormenta con violentos ruidos. Pero nada de esto le hace desistir; todo lo contrario: lo lleva a la plena

certeza de estar en la verdad.

En Wartburg lleva a cabo una intensa actividad literaria: completa la exégesis del *Magnificat* y de algunos salmos; traduce el Nuevo Testamento a un alemán popular –obra cuya primera edición, de 1521, se convierte en un gran éxito editorial[50]–; escribe obras polémicas para justificar sus reformas y desarrollarlas: contra Latomus (Lovaina), contra Emser (Leipzig), y contra los teólogos de París (a quienes llama «jovenzuelos», porque habían condenado ciento cuatro de sus proposiciones). Publica, además, *De votis monasticis,* uno de sus escritos más decididamente reformadores. Si en un primer momento (todavía en Wartburg) distingue entre el celibato obligatorio de los sacerdotes diocesanos y el voto religioso, abrazado libremente ante Dios, ahora decide escribir contra todo tipo de votos, quizá instado por los acontecimientos que se estaban produciendo en Wittenberg[51], o quizá incitado también por sus propias tentaciones. La obrita está dedicada a su padre Hans (que se había opuesto al ingreso de su hijo en la vida religiosa), y enumera en ella las razones que se oponen a la vida religiosa y, sobre todo, a los votos perpetuos. Estos son contrarios a la fe porque fomentan la confianza en uno mismo; contrarios a la libertad evangélica, que es de derecho divino y no puede ser contrariada por ninguna institución humana (por eso, un voto religioso, pronunciado basándose en que la vida religiosa es necesaria para la santificación de uno, es nulo); contrarios a los preceptos de Dios, en particular al cuarto mandamiento, y contrarios a la ley natural, porque la castidad es imposible, dado que el hombre y la mujer están hechos para la procreación y el instinto no se puede suprimir. Hay que señalar por último una amplia producción de opúsculos sobre la misa privada, contra la cual Lutero usa palabras bastante duras, llamándola superstición, mentira vergonzosa, abuso impío del sacramento y acto de increencia. Entre otros, aduce como motivo el que Jesucristo se ofreciera una sola vez y el que no se pueda hacer un sacrificio de lo que es un memorial.

Estando aún en Coburgo, Lutero baja ocultamente a Wittenberg para comprobar personalmente los avances de la reforma. Se muestra contrario a los tumultos que se estaban produciendo, y se propone ordenarlo todo cuando se le permita volver a su ciudad. Pero, en la Navidad de 1521, Karlstadt se le adelanta celebrando una misa nueva en lengua alemana, sin ofertorio, sin canon, sin elevación y sin paramentos litúrgicos, sólo con el relato de la

institución y la comunión bajo las dos especies.

Mientras tanto, debido a la predicación violenta de Juan Lang, también en Erfurt se estaban produciendo desórdenes, que Lutero reprueba, manifestándose a favor de la moderación. Él, si bien violento en su lenguaje, sigue manteniendo gran confianza en la fuerza de la palabra, y no quiere, además, escandalizar a los débiles.

No basta la voluntad de Lutero para detener los acontecimientos. En 1525 estalla con toda violencia la guerra de los campesinos. No se trata de una lucha organizada, sino de una insurrección, y en ella se mezclan motivaciones religiosas (la afirmación de un cierto evangelismo) y motivaciones sociales (el deseo de suprimir los privilegios de los nobles y del clero). Los campesinos buscan en Lutero un apoyo y ven en su actividad reformadora una oportunidad para cambiar su situación. Lutero, sin embargo, está en contra de la violencia y escribe el opúsculo *Exhortación a la paz,* en el cual invita a la moderación.

Los campesinos codifican sus reclamaciones en doce artículos; los tres primeros son:

a) el conjunto de la comunidad ha de tener facultad para elegir a su párroco y para destituirlo;

b) los diezmos (debidos a la Iglesia) han de repartirse entre el párroco y la gente pobre, y lo que sobre deberá dedicarse a las necesidades del país;

c) nadie debería ser siervo de la gleba, porque Cristo nos ha hecho a todos libres.

Estos artículos, aunque en armonía con las ideas de Lutero, son rechazados por el reformador en su *Exhortación a la paz,* porque «hacen carnal la libertad cristiana», y son sólo obra de algún falso profeta, aún «lactante» en la interpretación de la Escritura, que la instrumentaliza demagógicamente.

En la cuestión de los diezmos, Lutero se encuentra también a mucha distancia de estos planteamientos: «Dividir los diezmos entre el párroco y los pobres es un verdadero acto de bandolerismo y una rapiña pública, porque es apropiarse de los diezmos, que no pertenecen a los campesinos, sino al Señor, y usarlos a su antojo. No es esto lo que ha de hacerse, amigos míos queridos; esto sería destruir por completo la autoridad».

Lutero por tanto, que en esta primera fase trata de evitar la violencia y reconoce la justificación de algunas de las reclamaciones formuladas en los doce artículos, trata de frenar la rebelión en

Turingia por medio de la predicación, pero no lo consigue, llegando a correr personalmente peligro.

Adopta entonces una postura muy decidida en contra de la revuelta de los campesinos, y escribe *Contra las cuadrillas de bandidos y asesinos de los campesinos,* donde, con un lenguaje muy violento, exhorta a exterminar como bestias a los campesinos o a reducirlos a la esclavitud:

> «Así pues, dado que los campesinos despiertan contra sí la ira de Dios y de los hombres, y merecen, por tantas razones, la muerte del cuerpo y del alma (...), no pretendo impedir que las autoridades que puedan y quieran castiguen y golpeen a estos campesinos, sin ofrecerles previamente siquiera justicia y equidad, aunque no sea conforme al evangelio, porque tienen en cualquier caso razones más que sobradas para hacerlo, puesto que los campesinos no luchan ya por el evangelio, sino que es claro que se han convertido en infieles, perjuros, rebeldes, sediciosos y asesinos, ladrones y blasfemos; por consiguiente, incluso las autoridades no cristianas tendrían derecho y poder para castigarlos, es más, estarían obligadas a hacerlo»[52].

En esta guerra participó, aunque sólo en las tres últimas semanas y por motivos distintos a los de los campesinos, Thomas Müntzer. Müntzer, a quien mataron tras ser capturado en Frankenhausen, ha pasado a la historia como un «fanático», pero esta es una imagen sesgada, debida esencialmente a la pluma de Lutero y de Melanchthon[53].

El mismo año de 1525 Lutero celebra su matrimonio. El fraile y el espíritu monacal que seguían viviendo dentro de él, incluso después de haber abandonado la Iglesia y haber quemado públicamente el derecho canónico, habían impedido durante muchos años al reformador contraer matrimonio.

No obstante, desde 1520 aconsejaba a los sacerdotes la vida matrimonial, afirmando que el celibato es cosa del diablo y, además, imposible de guardar. Esto lo repetirá obsesivamente a lo largo de toda su vida. Es curioso, sin embargo, que todavía en la soledad de Wartburg persistiera en la idea de que, para los monjes que habían hecho libremente el voto de castidad, el mandamiento divino «creced y multiplicaos» no contaba, mientras era válido, en cambio, para los párrocos y los otros sacerdotes, de modo que, aunque el celibato fuera imposible y diabólico, los monjes debían continuar soportando su peso.

Al final, convencido de lo absurdo de su idea por Melanchthon, Karlstadt y Zwinglio, escribió su violenta diatriba contra los votos monásticos *(De votis monasticis)*. En los años siguientes, no se cansó de escribir cartas y libros y de predicar sermones recomendando el

matrimonio a sacerdotes, frailes y monjas.

Predicó el matrimonio, pero le negó el carácter sacramental, porque, según él, es una institución que pertenece al derecho civil, no al eclesiástico. Más aún, llegó a afirmar que todo acto conyugal es pecado, pero no es punible, porque la unión entre el hombre y la mujer es un mandamiento absoluto y universal de Dios; es mucho más que un simple precepto: es una necesidad de la naturaleza y, por consiguiente, nadie puede mantenerse casto fuera del matrimonio.

No obstante, es probable que esperara para casarse a que hubiera muerto su gran protector Federico de Sajonia, quien no veía con buenos ojos el matrimonio de los sacerdotes, y cuya estima por Martín habría disminuido notablemente si lo hubiera visto un día celebrando su boda[54].

Lutero no se casó por amor, ni por mejorar sus condiciones económicas. Lo hizo, en cambio, por razones que repetía con mucha frecuencia: porque lo deseaba su padre, porque su conciencia lo incitaba a confirmar con los hechos lo que enseñaba de palabra y, finalmente, por despecho al papa y al diablo.

Tras abandonar Wartburg, Lutero se estableció en Wittenberg, en el convento de los agustinos, por entonces ya casi vacío. En 1523 seguía llevando todavía el hábito de monje, que sólo abandonó definitivamente hacia fines de 1524. En algunas cartas fechadas en este período, Lutero afirma estar pensando seriamente en el matrimonio, que celebrará con Catalina Bora el 13 de junio de 1525.

Catalina Bora había nacido en 1499 y había entrado en el monasterio cisterciense de Nimbschen, donde el año 1515 emitió sus votos. Habiendo tenido noticia de la predicación del reformador, en 1523 dejó clandestinamente el monasterio junto a otras doce hermanas de religión, y se dirigió a Wittenberg, hallando hospitalidad del mismo Lutero, quien, desde el primer momento, se dio maña para encontrarles a todas un marido. Por Catalina, Lutero sentía un gran afecto, pero no pensaba en casarse con ella. Sin embargo, cuando Catalina le envió una carta en la que se decía dispuesta a contraer matrimonio con él o con Nicolás Amsdorf, portador del mensaje y párroco en Magdeburgo, si alguno de ellos la aceptaba como esposa, Martín accedió de buen grado a la proposición de la joven.

La ceremonia tuvo lugar en la casa del esposo, o sea, en el

monasterio de Wittenberg, cedido en usufructo a Lutero por el príncipe elector –y más tarde en propiedad–. Los esposos pronunciaron su sí delante de los testigos el 13 de junio de 1525, uniéndose de este modo legalmente y haciendo callar así los rumores que circulaban acerca de ellos. La fiesta pública se celebró el 27 de junio. Según la costumbre del país, el matrimonio contraído en casa debía recibir la bendición en la parroquia; pero se ignora si esto llegó a realizarse. De su matrimonio con Catalina, Lutero tuvo seis hijos.

En este mismo período, Lutero escribió *De servo arbitrio* en respuesta al *De libero arbitrio* de Erasmo, que admitía la libertad del hombre frente a la gracia y la participación del yo libre en la realización del bien, aunque la mayor parte hubiera de atribuirse a la gracia. Lutero en cambio afirma que la actividad humana se divide en dos zonas: la «zona inferior», a la que corresponden las actividades para las que no existen mandamientos de Dios, como la vida civil, y la «zona religioso-moral», en la que no existe la libertad, porque el hombre es guiado sea por el bien sea por el mal. El hombre es como un caballo entre dos caballeros: Dios y satanás; no es el caballo el que elige al caballero, es la acción de Dios la que lo hace todo: el hombre no tiene ninguna posibilidad de elección; incluso el pecado depende de Dios, que predestina al infierno. Con *De servo arbitrio,* Lutero lleva hasta su cima la evolución de su pensamiento en lo que concierne a la antropología (pecado, justificación, salvación) y a la concepción de Dios.

7. Intentos de unión y radicalización de las divisiones

Tras la dieta de Worms de 1521, la reforma luterana continuó extendiéndose. La razón fundamental de su difusión hay que buscarla en la política, tanto local (los príncipes alemanes) como internacional (el papa y el emperador, atrincherados en posiciones opuestas, apoyados u hostigados alternativamente por los príncipes locales según los intereses que estuvieran en cada momento en juego).

El papa Adriano VI (1522-1523), que sucede a León X, apenas tiene tiempo material de iniciar nada útil para encontrar una solución a los problemas planteados por la reforma luterana.

Clemente VII (1523-1535), temiendo el poder de Carlos V en Italia (psicosis de envolvimiento), apoya a Francia, hostil desde

siempre a la política imperial[55].

En este contexto, era impensable la convocación de un concilio, aunque lo pidieran (si bien con no demasiada convicción) Lutero y los católicos alemanes.

En 1524 empiezan a formarse verdaderos «partidos», en parte porque en la dieta de Nuremberg (1524) se siguió aplazando la aplicación del edicto de Worms.

Se llegó así a la formación de «ligas», es decir, alianzas políticas y militares. Las principales fueron: el conocido como «Pacto de Ratisbona» de 1524, firmado, por iniciativa del legado papal L. Campeggio, entre los príncipes laicos y eclesiásticos católicos de la Alemania meridional, con el fin de llevar a ejecución el bando imperial decretado en Worms contra Lutero; la «Liga de Dessau» de 1525, con objetivos similares, formada entre los católicos de la Alemania septentrional y los príncipes, para luchar contra la rebelión de los campesinos y la «secta» protestante, considerada animadora de la revuelta, y, por último, la «Liga de Gotha-Turgau» de 1526, promovida por Felipe de Hesse, primer príncipe que se pasó al luteranismo, y a la que se adhirieron siete príncipes, entre ellos Alberto de Prusia: su objetivo evidentemente era promover la reforma luterana.

La primera dieta de Spira (1526), celebrada estando en guerra el emperador y el papa (el saqueo de Roma fue el año 1527), determinó dejar la situación como estaba hasta que se convocara un concilio, y dejó a la responsabilidad y a la conciencia religiosa y política de cada príncipe la decisión sobre el modo de actuar. Este principio se aprovechó para difundir la reforma, especialmente en Hesse y en Sajonia; de este modo, la reforma pasaba decididamente a manos del poder político.

En la segunda dieta de Spira (1529), los católicos, que se presentaron más unidos, consiguieron que se anularan las decisiones de 1526 y que se adoptara una normativa por la que se establecía que, en los Estados católicos, había de aplicarse el edicto de Worms hasta que se celebrara el futuro concilio, y en los otros Estados, en los que no era ya posible eliminar las nuevas doctrinas de forma pacífica, se establecía la prohibición de introducir más reformas hasta la reunión del concilio. Los violadores de la Paz de Worms habrían de comparecer ante el tribunal imperial. Contra esta decisión «protestaron» cinco príncipes y catorce ciudades que se habían pasado a las doctrinas de Zwinglio; de esta protesta procede

el nombre histórico de *protestantes,* que vino a designar a todos los reformados.

El emperador, tras la Paz de Cambrai (agosto de 1529), y con la intención de hacer frente al peligro turco y a la situación religiosa de Alemania, convocó la dieta de Augsburgo el año 1530. Es importante el contexto político en vísperas de la dieta, porque pone de manifiesto la diversidad de objetivos. El emperador quería la paz religiosa interna y la unidad de las naciones europeas en la lucha contra los turcos; Juan de Sajonia (que apoyaba a Lutero) quería el acuerdo con el emperador para convertirse luego en elector; Felipe de Hesse, que había abrazado la reforma, no quería la reconciliación, ya que el movimiento de Lutero le convenía para su política de oposición a la casa de Habsburgo.

La dieta es convocada, en términos conciliadores, para el 20 de junio de 1530, y toman parte en ella también los «protestantes» (no Lutero, que, habiendo sido proscrito, se quedó en los alrededores de Coburgo). Se inaugura con una misa celebrada por el legado del papa, el cardenal Lorenzo Campeggio, y la homilía pronunciada en latín por el arzobispo de Rossano, Vicente Pimpinella, nuncio apostólico ante el rey Fernando –homilía que no trata en modo alguno de temas espirituales o religiosos, sino que se dedica a exhortar a los alemanes para que luchen en contra de los turcos y estén unidos en una sola religión, obedeciendo a un único príncipe; a lo largo de la hora y media que dura la homilía no se pronuncia nunca el nombre de Lutero–.

El 25 de junio, delante de la dieta, cinco príncipes (Juan de Sajonia, Jorge de Brandeburgo-Ansbach, Ernesto de Braunschweig-Lünenburg, Wolfang de Anhalt-Zerbst y Felipe de Hesse) y dos ciudades imperiales (Nuremberg y Reutling) presentan al emperador su confesión de fe luterana, redactada por Felipe Melanchthon y aprobada por Lutero. Es la llamada *Confessio augustana,* que se compone de dos partes: los artículos doctrinales (1-21) y los artículos sobre los abusos (22-28). Los primeros tratan de puntos no difíciles de aceptar, y quieren demostrar que los partidarios de la *Confessio augustana* se distancian y condenan a los otros grupos extremistas (zwinglianos, anabaptistas, antitrinitarios); que se sitúan en una tradición que está presente en la Iglesia universal, incluida la Iglesia romana, y cuyo credo es el de Nicea, y que el desacuerdo afecta a unos cuantos abusos que se han introducido en las Iglesias. Faltan los puntos doctrinales afirmados

o negados por Lutero: el purgatorio, el valor de las indulgencias, la jerarquía eclesiástica, el sacerdocio universal en su relación con el jerárquico y ministerial, y el papado –en cuanto a los puntos negados–, y el sacerdocio común o el papa como anticristo –entre los puntos afirmados–.

Los artículos de la *Confessio augustana* sobre los abusos que se han introducido en la Iglesia y que han sido corregidos por los luteranos por estar en contra de la Sagrada Escritura, de los Cánones (el *Decreto de Graciano)* y de los padres de la Iglesia, se refieren al valor sacrificial y expiatorio de la misa, a la comunión del cáliz para los laicos, a la confesión, a la libertad de contraer matrimonio para el clero, a los votos monásticos, a la jurisdicción de los obispos, a la imposición de tradiciones y a la jurisdicción civil de los obispos.

La tendencia es a que, una vez asegurada la unión en los puntos fundamentales de la doctrina, se permita un pluralismo disciplinar. Los luteranos querían llegar a un acuerdo con los católicos romanos, pero las diferencias doctrinales entre los mismos protestantes (sobre todo en lo tocante a la cena del Señor) da lugar a otras dos «confesiones»: la *Confessio tetrapolitana,* presentada por cuatro ciudades –Estrasburgo, Lindau, Constanza y Memningen–, y la *Fidei ratio ad Carolum Imperatorem,* de Zwinglio. Melanchthon prueba la vía de las negociaciones, con la esperanza de llegar a la unión, y trata directamente con el cardenal Campeggio, al que escribe incluso una carta en la que atenúa las diferencias dogmáticas, y a la que pronto llamarán por ello los protestantes *Carta vergonzosa*. Campeggio llama a Melanchthon, quien llega a hacer concesiones atrevidas: acepta la autoridad del papa y se somete a la jurisdicción de los obispos (que debían ser restituidos en sus sedes), y pide, por su parte, la eucaristía bajo las dos especies para los laicos y el matrimonio para los sacerdotes, al menos hasta que se celebre el concilio.

El emperador encarga a veinte teólogos católicos, entre ellos Faber, Cocleo y Eck, que preparen una respuesta católica a la *Confessio augustana.* Estos redactan la *Confutatio confessionis augustanae,* después de que el emperador hubiera rechazado la *Catholica et quasi extemporalis responsio* de Eck, por ser demasiado larga y polémica (351 hojas). Carlos V, considerando la *Confutatio* suficiente, esperó en vano el sometimiento de los protestantes.

La situación llevó a que se formaran «comisiones paritarias»,

primero de siete y luego de cinco miembros, en las que estaban presentes también dos príncipes seculares. Las negociaciones se estancaron, sin embargo, en la cuestión del cáliz de los laicos: los teólogos habrían llegado quizá a un acuerdo, pero los Estados y las ciudades protestantes no fueron tan condescendientes, por razones eminentemente políticas; de modo que Melanchthon escribía a Lutero: «De doctrina y religión no se les da un ardite; lo que apetecen es dominio y libertad».

El comunicado final de la dieta, suscrito sólo por los católicos, confirmaba el edicto de Worms, exigiendo el restablecimiento de la autoridad episcopal y la restitución de los bienes confiscados. Para su aplicación, se concedió un período de tiempo limitado: hasta abril de 1531.

Tras la dieta de Augsburgo, las posiciones se radicalizaron. En febrero de 1531, para impedir la aplicación de las disposiciones de la dieta, los protestantes constituyeron la «Liga de Esmalcalda» (ampliación de la alianza defensiva de 1526 conocida como «Liga de Torgau») por una duración de diez años, en la que se decidió, entre otras cosas, establecer acuerdos con los enemigos del emperador: Francia, Inglaterra, Dinamarca y los rebeldes húngaros.

La Paz de Kappel de 1529 había evitado la guerra entre Zurich y los cantones católicos. Berna, sin embargo, prohibió el comercio con los cantones católicos, los cuales, para sobrevivir, tuvieron que recurrir a las armas. En 1531 tuvo lugar la batalla de Kappel, en la que vencieron los católicos y murió luchando Zwinglio; se llegó así a la segunda Paz de Kappel, que garantizaba a cada cantón su propia religión y prohibía en los cantones católicos toda propaganda luterana.

La alianza produjo los primeros resultados cuando el emperador, presionado por los turcos y por Francia, se vio obligado a pedir ayuda a los príncipes protestantes, a quienes concedió, a cambio de la ayuda militar, la «Tregua de Nuremberg», con la cual se les permitía conservar la posición religiosa obtenida y se decretaba la suspensión de los procesos pendientes por causas religiosas hasta la convocación del concilio.

Durante el período en que el emperador, por causas militares, estuvo ausente del territorio alemán (ocho años aproximadamente), el protestantismo progresó y conquistó Württenberg, Brandeburgo y Sajonia. Se desarrollaron además varios grupos extremistas y adquirieron consistencia los movimientos anabaptistas.

Una vez firmada la paz con Francia y establecida una tregua con los turcos, Carlos V preparó la guerra contra la Liga de Esmalcalda. Se alió con Baviera y con Mauricio de Sajonia, y venció en Mühlberg el año 1547, transfiriendo la dignidad electoral a Mauricio de Sajonia en pago de su apoyo militar.

La ofensiva contra el protestantismo desencadenada por el emperador llevó a una nueva radicalización de las posiciones de los protestantes. Estos se negaron a participar en el concilio que se había abierto en Trento e hicieron fracasar los «coloquios religiosos» mantenidos con el fin de lograr la unión.

En la dieta de Augsburgo de 1548 se llegó a un compromiso temporal entre el emperador y los príncipes protestantes; en ella se promulgó un decreto, el *Interim* (católico), que, en espera de las decisiones del concilio, ya próximas, establecía un régimen provisional, imponiendo una doctrina sustancialmente ortodoxa, pero concediendo ciertas derogaciones de la disciplina tradicional, en lo tocante, por ejemplo, al tema del matrimonio y a la comunión de los laicos bajo las dos especies.

Sin embargo, el compromiso no satisfizo a nadie: ni al papa, irritado por las pretensiones del emperador de decidir por su cuenta sobre cuestiones religiosas; ni a los protestantes, que no podían aceptar una doctrina distinta de la suya propia.

Después de nuevos e inútiles intentos para instar a los protestantes a que participaran en el concilio y tras nuevas violencias y rebeliones, el emperador se convenció de la necesidad de renunciar a la lucha y concedió la «Paz de Augsburgo» de 1555, que sin embargo fue firmada por el emperador Fernando, hermano de Carlos V, quien, entre tanto, había abdicado. Las cláusulas principales del tratado, en el que se establece el reconocimiento de la confesión luterana, son tres:

–*Cuius regio eius religio:* los príncipes podrían adherirse libremente a la nueva religión, mientras que los súbditos tendrían que seguir la confesión del príncipe, quedando el derecho a emigrar a otro territorio con facultad para vender los propios bienes *(ius emigrandi)*.

–*Reservatum ecclesiasticum:* no se reconocía a los príncipes eclesiásticos el derecho de reforma, es decir, si un obispo o un abad se hacían protestantes, debían abandonar sus funciones, su país y sus rentas. De este modo era jurídicamente imposible transformar los beneficios eclesiásticos en soberanías temporales, como había

ocurrido en Prusia. Los protestantes no aceptaron la cláusula, pero Fernando, haciendo uso de sus plenos poderes imperiales, la incluyó en el decreto final[56].

–*Declaratio Ferdinandea:* se trata de un artículo secreto, añadido al pacto para compensar a los protestantes por la carga que se les imponía en el *Reservatum;* en él se reconocía a los nobles, a las ciudades y a los pueblos que llevaran algunos años abrazando la *Confessio augustana,* el derecho a permanecer libremente en su fe.

A los ojos de los contemporáneos, la Paz de Augsburgo pareció una especie de monstruosidad, porque impedía el restablecimiento de la unidad de la Iglesia, fijando de hecho la división religiosa de Alemania. Se está aún muy lejos de la tolerancia y la libertad religiosa, que sólo se reconoce a los príncipes y no a los ciudadanos. Es más, al conceder a los príncipes el derecho a imponer su religión a los súbditos, se sanciona como una de las bases del derecho público de los distintos Estados exactamente el principio opuesto a la tolerancia y a la libertad religiosa. Es en este período cuando el luteranismo alcanza en Alemania su máxima expansión, conquistando cerca de dos tercios de la nación. En los decenios siguientes se asistirá a la contraofensiva del catolicismo, sostenida por los esfuerzos de las órdenes religiosas (jesuitas y capuchinos) y de algunos obispos de gran valor, y por el empeño del emperador; algunas zonas volverán así parcialmente a ser católicas.

La Paz de Augsburgo, sin embargo, no significó en absoluto el fin de las controversias religiosas; antes bien, se fue perfilando en el horizonte una nueva y larga guerra, en la que una vez más habrían de enfrentarse católicos y protestantes: será la conocida como Guerra de los Treinta Años (1618-1648), concluida en 1648 con la Paz de Westfalia.

8. La concepción luterana del Estado

8.1. Las bases del pensamiento luterano sobre el Estado

Con su visión pesimista del hombre, Lutero no podía sino concebir el Estado como el único garante supremo de una vida ordenada y pacífica, capaz por ello de permitir al cristiano dedicarse al culto de Dios y a la vida espiritual. Para que esto ocurra, es necesario que el orden espiritual e interior se mantenga enteramente separado del orden político y exterior; es imposible escapar a la lucha brutal de

fuerzas para aplicar una regla espiritual allí donde se debaten las potencias materiales salvajes. «Entre el cristiano y el hombre de gobierno debe haber una separación profunda. Ciertamente un príncipe debe ser cristiano; pero no ha de ser considerado como cristiano, sino como príncipe. En cuanto hombre es cristiano, pero su función no atañe a la religión. Aun estando en el mismo hombre, estos dos caracteres o funciones son perfectamente distintos y, en realidad, se oponen»[57]. «Eres príncipe, juez y señor; ¿quieres saber cómo comportarte con tus súbditos? No es a Cristo a quien tienes que interrogar, sino al derecho imperial o local. Allí encontrarás la conducta que es menester seguir»[58].

Dada esta incomunicabilidad entre el orden espiritual y el orden político, nada se puede ni se debe hacer contra el triunfo del mal en la política. Lutero es muy consciente de que los príncipes pueden también ser malvados: «Desde el principio del mundo, un príncipe inteligente es en verdad una *rara avis,* y un príncipe bueno, más raro todavía. Por lo general, los gobernantes son los mayores locos y los canallas más grandes de la tierra»[59]. Sin embargo, su existencia y su actuación están en todo caso justificadas porque con ellos se crea y se establece el orden, ese bien supremo que permite a los verdaderos cristianos dedicarse a la vida interior; es decir, hacen posible el único bien que puede existir en el mundo de las obras: «Los príncipes y las autoridades seculares son los artífices de la paz, permiten que se enseñe la palabra de Dios y que se bautice, cosas que sólo la paz hace posibles»[60].

El pesimismo radical acerca del hombre se extiende a una pavorosa visión de la maldad colectiva: «Es menester que haya en el mundo un gobierno duro y serio para forzar y obligar a los malvados. El mundo no puede ser gobernado sin efusión de sangre; la espada del príncipe debe estar roja de sangre, porque el mundo quiere y debe ser malo»[61]. «Si alguno pretendiera gobernar según el evangelio, y abandonar la espada y toda suerte de leyes profanas, podría afirmar que todo su pueblo está bautizado y es cristiano, y es gente que no quiere ni leyes ni espada, y para la cual no deberían ser necesarias. Pero decidme, os ruego, ¿cuál sería el resultado? Sería poner en libertad a las fieras, dejarlas que corretearan, destrozaran y mordieran a su antojo»[62].

Por esta imposibilidad de reducir al hombre al bien, unida a la imposibilidad de establecer una regla efectiva de justicia, no queda más remedio que reconocer la autoridad de los gobernantes, sea

cual sea su comportamiento: «Si Su Majestad Imperial es injusta y no hace su deber ni cumple sus juramentos, no por ello sufre mengua su soberanía imperial. Un emperador o un príncipe pueden violar todos los mandamientos divinos, y no por ello son menos emperadores o príncipes»[63]. «Dios prefiere soportar la autoridad injusta a que el pueblo se rebele por una causa justa. Porque cuando el señor *Omnes* toma la espada y hace la guerra en nombre y bajo los estandartes de la justicia, todo se va a la ruina»[64]. «La potestad secular es bien poca cosa delante de Dios. Ya sea justa o injusta, no vale la pena desobedecerla ni contradecirla»[65].

Lutero se da cuenta, con orgullo, de que le ha dado al Estado «conciencia de sí mismo», de que lo ha ensalzado y lo ha liberado de los vínculos que lo condicionaban: «Nuestra enseñanza ha conferido a la autoridad secular plenitud de derecho y de poder, haciendo así realidad lo que los papas nunca hicieron ni quisieron hacer»[66]. Y también: «Esta gloria, esta luz que rodea a la autoridad se debe a mí; es a mí a quien deben darse las gracias»[67].

Así, durante la época del absolutismo –incluso en países católicos–, la autoridad se envuelve en un aura religiosa, que Lutero describe con claridad: «La autoridad secular es una maravilla de la creación divina y una gracia sublime de Dios»[68]. Esta exaltación de la autoridad del Estado –tanto en su aspecto positivo, como garante del orden y de la paz y, en consecuencia, de la vida espiritual, como en su aspecto negativo, de sustracción del poder político a todo juicio terreno– es la aportación que hace Lutero al absolutismo, como aspecto fundamental del espíritu público que impregna la época.

Muy distinta es la cuestión de la herencia transmitida por Calvino. Su enseñanza acerca del Estado y sus relaciones con la religión presentan elementos de extremada vitalidad, como el individualismo, la democracia apoyada en fundamentos religiosos o la responsabilidad moral de la acción política; elementos estos que han pasado al «Estado moderno» a través del movimiento intelectual que condujo a la revolución contra el absolutismo. El influjo del calvinismo, por tanto, no está en el marco del sistema absolutista, sino en el de los múltiples movimientos contra él.

8.2. Estado e Iglesia en Lutero

La altísima consideración de su propia autoridad, que le viene al

príncipe de su función creadora del único bien posible sobre la tierra, o sea el orden, y la ausencia absoluta de limitaciones morales y jurídicas en su actuación, van acompañadas también, según la enseñanza de Lutero, por un dominio total sobre la religión en cuanto fenómeno social y manifestación externa del vínculo que une al hombre con Dios.

Siguiendo las tesis de Marsilio de Padua[69], Lutero considera absurdo el planteamiento del problema de las relaciones entre el Estado y la religión tal como lo habían hecho los defensores de la Iglesia y los partidarios del Estado durante los siglos precedentes; según este, existen dos sociedades, la civil y la eclesiástica, regidas ambas por sus propias jerarquías, que se reparten el gobierno del género humano, y que surgieron al destruir el cristianismo el monismo en que estaban fundidas la organización política y la religión en la antigüedad pagana.

Para Lutero, como para Marsilio –aunque por razones diversas–, no existe más que una sociedad exterior y visible. Esta sociedad es la que está organizada por el Estado y es regida necesariamente por el duro gobierno del príncipe: «Jamás una organización humana podrá regir en el cielo y en las almas. Tal sociedad sólo puede actuar en la tierra, en las relaciones externas entre los hombres, en el terreno en que los seres pueden verse, juzgarse, castigarse y absolverse»[70]. Y también: «El mundo secular tiene leyes que sólo rigen sobre el cuerpo y las cosas y todo lo que es externo en la tierra. Porque sobre el alma, Dios no quiere ni puede dejar que haya otro poder sino el propio»[71].

Dado que todo lo que es acción externa es malo, y la «libertad cristiana» sólo es posible *in interiore homine,* la Iglesia de Cristo habrá de ser necesariamente invisible; consistirá en una unión espiritual de las almas, porque no es una sociedad, sino una pura fusión de espíritus. La organización eclesiástica externa, necesaria para el ejercicio del culto y para la predicación de la verdadera doctrina, puede ser sólo competencia del Estado. Por eso el príncipe es el *praecipuum membrum Ecclesiae* y a él le corresponde «mantener la gloria de Dios», y para ello, por ejemplo, «expulsar a los doctores impíos y poner en su lugar otros píos». Estas expresiones son de Melanchthon, principal sistematizador del pensamiento luterano en materia eclesiológica[72]. Pero Lutero también había escrito: «El muy noble Juan, príncipe de Sajonia, es el príncipe de nuestro país, y, para nosotros, el representante seguro de la potestad imperial de

origen divino; nosotros le hemos pedido (...) que se digne instituir en el país, para el bien del evangelio y para salvación y provecho de los pobres cristianos de nuestro territorio, este oficio (episcopal), designando a alguien que lo ejerza»[73].

De este planteamiento del poder se sigue también una separación neta entre el príncipe y el pueblo gobernado por él, porque el primero es la manifestación de Dios en el mundo externo y visible, mientras que el segundo es el conjunto de todos los males de la humanidad caída, manifestación exterior del pecado que ha corrompido y arruinado la naturaleza humana. Para Lutero, «el pueblo es demasiado malvado; si se le quiere dar demasiada libertad, luego nadie podrá gobernarlo»[74]; por eso, «la ley es excelente para la gente vulgar e ignorante, porque fuerza corporalmente, como a los animales, a hacer lo que manda y a evitar lo que prohíbe, de modo que los obliga con la espada y la autoridad a ser al menos exteriormente buenos, lo mismo que se sujetan los animales salvajes con cadenas y jaulas; así la paz exterior reina entre los hombres, que es lo que constituye la razón de ser de la autoridad civil»[75].

Sobre esta gente malvada, que hay que sujetar «con cadenas y jaulas», se eleva el príncipe luterano, que es quien hace las veces de Dios en el mundo, aun cuando sea pésimo, por el mero hecho de ejercer el poder ordenador y pacificador –a cualquier precio– del mundo externo: «La mano que dirige y guía la espada secular no es una mano humana, es la mano de Dios. No es el hombre, sino Dios quien hace ahorcar, castiga al suplicio de la rueda, decapita y azota; es Dios quien hace las guerras. En todas estas cosas, hemos de reconocer su obra y su designio»[76].

Este príncipe, sea cual sea su conducta, con tal de que sea capaz de mantener y ejercer su autoridad, no tiene más que un maestro y juez: Dios, tal como su conciencia se lo da a entender. Hay pues una relación directa entre el príncipe y Dios.

Maquiavelo, aun ensalzando al príncipe, había advertido la importancia del pueblo, que de algún modo era necesario para la labor del príncipe. Es este uno de los elementos vitales de Maquiavelo que es asumido por la doctrina y la práctica del absolutismo; pero la época del absolutismo está impregnada también por este desprecio del pueblo de derivación luterana, que limita el influjo de Maquiavelo y conduce a la construcción de un Estado del que el pueblo está sustancialmente excluido. Exclusión

esta muy ajena a la vida política medieval y renacentista.

En síntesis, el Estado en el pensamiento luterano puede caracterizarse por cinco notas: ser el garante supremo del orden, tener un poder ilimitado, tener poder sobre la Iglesia en lo referente a la organización eclesiástica externa, partir de una separación neta entre el príncipe y el pueblo gobernado, y aceptar una visión sacralizada del príncipe.

8.3. La ruptura de la sociedad europea y el Estado como pacificador

Ya desde antes de la reforma luterana, los espíritus más despiertos de la época percibían los cambios que se estaban produciendo y los advertían con desolación y angustia. Así por ejemplo, Sebastián Brant, en su *Narrenschiff* de 1494, decía: «Hemos de esperar numerosas tormentas y catástrofes, porque ya no se sabe dónde está la verdad (...). El Anticristo se ha sentado en la nave central de la iglesia y ha enviado a su mensajero a sembrar la mentira por todas partes. Una fe mutilada, una doctrina repleta de errores está penetrando cada día más en los espíritus».

Uno de los temas subyacentes a lo largo de todo el siglo XVI es precisamente este: la impresión de no estar ya en posesión de una verdad única, válida para todos, y en esto consiste justamente la grieta más honda y ancha abierta en esta sociedad.

Ciertamente la Edad media había conocido no sólo gran número de sectas heréticas, sino también algunas de las desviaciones más importantes del pensamiento cristiano; pero, por lo menos hasta la disputa suscitada por el nominalismo de Guillermo de Ockham (uno de los episodios más significativos de nuestra historia intelectual), la sociedad cristiana estaba regida, con mayor o menor vitalidad, por ciertas máximas fundamentales, que eran traducción de los principios básicos del cristianismo. Entre estas, tenían un puesto especial el principio de que las obras buenas hacen adquirir méritos delante de Dios y conducen, por tanto, a la vida eterna, considerada más importante que la terrena, y el principio de que la responsabilidad es igual para todos los hombres, por lo que, en lo tocante al bien y al mal, no existen diferencias de clases ni de poderes.

Estos principios partían de un centro esencial y único: la trascendencia del dominio de Dios sobre los hombres y las cosas, manifestado a través de una jerarquía unitaria de valores,

concatenados entre sí por el principio de finalidad, supremo ordenador de la vida intelectual y de la vida práctica, por el que todas las realidades espirituales y materiales están ordenadas dentro de una escala de medios y fines que van elevándose gradualmente.

Con el Renacimiento se produce una desarticulación de la cultura medieval: la vida renacentista, más rica en cuanto a los problemas que plantea, y más acuciante y exigente para los individuos y las colectividades, no puede mantenerse dentro del marco religioso y moral en que hasta entonces se había desarrollado. Cada una de las fuerzas que componen esta civilización trata de encontrar una solución a su propio problema, un apoyo en la labor especial que le corresponde realizar, distinguiéndose del resto de las fuerzas y actividades humanas y adquiriendo vida autónoma dentro del cuadro general de la acción del hombre y del mundo existente. De ahí el gran movimiento hacia «lo concreto», hacia las «verdades particulares», que caracteriza la civilización del Renacimiento.

De este modo, sin embargo, la verdad única, válida para todos y para toda circunstancia, se atenúa y se hace incierta en las conciencias individuales y, de modo no menos grave y aún más patente, en el nuevo «espíritu público» que va impregnando cada vez más el siglo XV y constituye un elemento característico y determinante del siglo XVI.

Sobre este mundo, que, a los ojos de un cristiano firmemente aferrado a su fe como Brant, parece ya un «barco de locos», por haberse perdido la verdad única y andar sin dirección precisa, recae el golpe ciclópeo y traumático de la reforma protestante, que provoca una fractura más honda todavía, afectando a la interpretación fundamental del cristianismo.

A este cuadro de incertidumbres se añade la ambigüedad creada por la convivencia entre católicos y protestantes en los diferentes Estados, y la situación de algunos de ellos, que «eligen» su propia religión. En este contexto nacen las llamadas guerras de religión, que son en sustancia guerras civiles, mantenidas sólo en parte por motivos religiosos y alimentadas también en buena medida por razones políticas y económicas.

Para salir de esta situación dramática, se impone la necesidad de apelar a una fuerza distinta de la confesional: la fuerza política. De este modo, la fractura más grave de la sociedad europea del siglo XVI, la fractura religiosa, exige la intervención del Estado, que por primera vez se encuentra en situación de árbitro.

No se trata todavía de una intervención «neutral» del Estado; los monarcas del siglo XVI se enfrentan al gravísimo peligro que se cierne sobre los pueblos que gobiernan, imponiendo o aceptando una de las religiones en litigio, convirtiéndose así, antes o después, en sus paladines: es lo que ocurre con Felipe II en España, con Isabel I en Inglaterra, con Fernando I en Alemania, con Enrique IV en Francia, y con los distintos príncipes territoriales en Prusia. El Estado vencedor y pacificador se apoya en motivos religiosos, y se une estrechamente a una determinada confesión religiosa. Se podría decir que nunca como en esta época, es decir, hacia finales del siglo XVI, el Estado ha sido tan «confesional» y tan poco «laico». Las monarquías del siglo XVI consiguen la paz religiosa por medio de la «lucha», es decir, defendiendo y afirmando una confesión religiosa en detrimento de las otras, y la elección de la confesión religiosa, realizada por la monarquía y no por la Iglesia, supone la consagración del nuevo Estado, que ahora aparece paradójicamente como el salvador de la Iglesia.

Las luchas religiosas del siglo XVI no sólo tienen como consecuencia el que grandes porciones de la población de Europa retiren su obediencia a la autoridad de la Iglesia, sino que suponen el triunfo de la confesión religiosa que el Estado en cada caso ha elegido como propia. Las luchas nacidas de la reforma protestante no se limitaron a romper la unidad de la fe; constituyeron también unidades nuevas, apoyadas en fundamentos religiosos, pero realizadas por los Estados. Los Estados se hicieron así «confesionales», haciendo que de la opción tomada dependiera la eficacia de los mismos poderes espirituales de las autoridades eclesiásticas.

Los títulos que, a finales precisamente del siglo XVI, van adquiriendo los distintos soberanos, tanto católicos como protestantes, son signos externos y formales de esta situación: *Defensor fidei,* rey cristianísimo, rey católico, majestad apostólica...

Las monarquías, al elegir su propia confesión religiosa, se colocan como árbitros ilimitados de todos los valores, y personificación de los derechos, las aspiraciones, los intereses y las razones de su pueblo.

8.4. Lutero, los judíos y el nazismo

Merece la pena detener un momento nuestra atención en la relación

de Lutero con los judíos, en consideración en parte a la indebida injerencia del nazismo en este terreno.

En la segunda edición de su obra sobre Lutero (1945), Ernesto Buonaiuti habla del luteranismo como de un ascendiente del nazismo: «Resulta natural pensar en este fatal encaminamiento hacia la ruina y la muerte de la Alemania de Hitler, y acontece pensar incluso que el mismo indiferentismo moral, salvado sólo por el propósito de la afirmación de sí en la fe de la justicia y en la certeza de la propia moralidad, se encuentra en la posición de Lutero y en la posición del idealismo alemán»[77].

La correlación entre ambos «mundos» (la Reforma y el nazismo) parece, en verdad, un tanto forzada. Más fácil sería establecer correlaciones concretas en aspectos particulares, como por ejemplo en la relación de Lutero con los judíos.

Lutero, al comienzo de su actividad como reformador, abriga la esperanza de poder convertir a los judíos. En 1523 publica un pequeño tratado titulado *Jesucristo nació judío,* lleno de comprensión y delicadeza hacia los judíos: el papismo, sus idolatrías y sus escándalos los han alejado de la verdadera fe; la Iglesia, confinándolos en la usura, acusándolos de utilizar la sangre de los cristianos para ocultar su mal olor y de otras innumerables patrañas, les ha impedido vivir y trabajar como los demás; para ayudarlos, es menester aplicarles la ley del amor cristiano, no la ley papista.

Muy pronto, sin embargo, Lutero cambia de rumbo, llegando a la convicción de que la justificación por medio de la fe y el judaísmo son irreconciliables por naturaleza. Así, en 1543, publica un libro de unas doscientas páginas titulado *Contra los judíos y sus mentiras,* al que sigue muy pronto otro escrito todavía más violento, *Shem Hamephoras*[78]. *Shem Hamephoras* es el nombre «a lo claro» de Dios, el tetragrama consonántico YHWH, que a los fieles judíos les está prohibido pronunciar. Esta actitud de Lutero no es originaria suya; él escribe en un contexto en que esto es comúnmente aceptado. Ya en las *Charlas de sobremesa,* unos años antes, había adoptado la misma postura[79]. Hitler puso en circulación millones de copias del *Shem Hamephoras,* sirviéndose de él para el antisemitismo de su sistema político[80].

9. La obra teológica de Lutero

La reforma luterana es esencialmente una *reforma teológica.* Lutero, como doctor en teología, profesor y predicador que era, ejerció con sus obras y su concepción de la Iglesia un influjo duradero y profundo en la teología cristiana.

La imprenta, nuevo método entonces de comunicación social, jugó un papel determinante en la difusión de la Reforma, que utilizó todas sus posibilidades: desde la caricatura, incluida la más grosera, hasta el tratado teológico.

La exégesis, la pastoral y la polémica se encuentran estrechamente entrelazadas en todos los escritos de Lutero. Su teología, además, está íntimamente relacionada con su contexto y circunstancias: afirma y quiere convencer; provoca cuando es provocada; no es sistemática ni una deducción racional de principios. Para entender esta teología, se requiere, pues, tener en cuenta el contexto y los interlocutores; se trata de una teología eminentemente contextual.

9.1. Su obra exegética

El presupuesto teológico de la producción exegética de Lutero lo constituye el papel central que este le atribuye a la Sagrada Escritura en su experiencia vital (experiencia de la torre) y en su teología.

La nueva gramática de la teología propuesta por Lutero es «bíblica», con un punto de antiescolasticismo. La Sagrada Escritura es testimonio de la palabra de Dios: *lex* (amenaza y acusación) *et evangelium* (promesa, buena noticia del perdón). Primariamente es *viva vox,* que es predicada y ha de predicarse como actualización del mensaje de la salvación, y a la cual la persona responde con la fe. «Si crees que esta es como un don, que se te ha dado en propiedad, y no tienes ninguna duda acerca de ello, entonces eres cristiano»[81]. Ella proporciona íntima evidencia y certeza, porque es palabra de Dios, no humana; sólo ella tiene valor en conciencia, y es distinta de cualquier otra instancia de la Iglesia: los padres, el derecho, los concilios, el magisterio, todo esto son voces humanas, y sólo son válidas en cuanto que interpretan rectamente la Sagrada Escritura: *sola Scriptura, non traditionibus humanibus.*

Lutero, profesor de Sagrada Escritura en la universidad de Wittenberg de 1513 a 1545, publica numerosos escritos exegéticos: *Dictata super Psalterium, Comentario al Génesis,* y comentarios a

muchos libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. Son especialmente importantes:

Los estudios sobre los salmos, en los que aparece frecuentemente la idea de que los salmos han de leerse como textos cristianos proféticos: «¿Qué es todo el salterio sino desarrollo y aplicación del primer mandamiento?... una Biblia en pequeño, en la que está contenido, del modo más breve y más bello, todo lo que hay en la Biblia»[82];

los estudios sobre las cartas de san Pablo, que, según Lutero, son la clave hermenéutica para la lectura y la comprensión de toda la Escritura[83];

los sermones y las glosas, que son verdaderos instrumentos para uso de predicadores. Se trata, en efecto, de predicaciones preparadas siguiendo el ciclo del año litúrgico para ser usadas en el culto y en familia. Tuvieron un gran influjo en la teología y en la piedad luteranas a causa de su amplia divulgación incluso después de la muerte de Lutero;

la traducción de la Biblia a la lengua vulgar, con el fin de ponerla al alcance de todos los cristianos en un lenguaje contemporáneo. Lutero remacha la necesidad de ser fieles a la *res* manifestada en la Escritura; para traducir la Escritura, se requiere tener la comprensión de Cristo, sin la cual las ciencias lingüísticas no valen nada[84].

9.2. Sus obras pastorales

Las obras pastorales de Lutero pueden dividirse según traten de la vida práctica cristiana, de la catequesis o de la reforma del culto.

La enseñanza pastoral de Lutero mira a la profundización en la vida cristiana, a la fe personal y, como fruto de ella, a la caridad y a las buenas obras, a ejemplo de Cristo, que nos ha hecho participar en sus méritos por la fe. La relación entre la fe y la caridad la desarrolla en *De libertate christiana,* pero la orientación práctica de la cuestión aparece en varios tratados y sermones: *Sobre las buenas obras, Magnificat, Sobre la autoridad secular, A un buen amigo, sobre una manera sencilla de rezar.* Sin embargo, su preocupación eminentemente pastoral está acompañada frecuentemente por

agrias polémicas contra la Iglesia de Roma y algunos de sus usos, a los que se acusa de ser expresión de la presuntuosa voluntad de la persona humana de autojustificarse y alcanzar la salvación por sus propias obras.

En el campo de la catequesis, Lutero lleva a cabo un trabajo de pionero, publicando con gran éxito los primeros catecismos plenamente desarrollados de la época moderna. Esta labor está motivada por el contexto de formación insuficiente en que se encuentra el clero, y por la situación de analfabetismo religioso en que vive el pueblo cristiano. Su aportación más perdurable fue la publicación en 1529 de dos catecismos: el *Enquiridion* o *Catecismo menor,* elemental, sencillo, hecho a base de preguntas y respuestas para ayudar a los pastores y predicadores en su labor de catequesis, y en el que se recoge lo mínimo que el creyente ha de saber para ser admitido a la comunión, y el *Catecismo alemán* o *Catecismo mayor,* que es una dogmática resumida para pastores y fieles, un catecismo para adultos. El método propuesto por Lutero subraya la importancia de la memorización de textos simples. Su estructura es la medieval: decálogo, padrenuestro, símbolo de los apóstoles y sacramentos. Este orden tiene un significado teológico, porque muestra el proceso de la justificación, y un significado espiritual, porque presenta una espiritualidad basada en el bautismo y en la fe, válida para todos los cristianos, y que puede ser objeto de meditación.

La reforma del culto, importante como expresión de la identidad cultural de las distintas confesiones, es una consecuencia inevitable de la visión teológica de Lutero. En este campo, sin embargo, procede con prudencia y gradualmente, oponiéndose a innovaciones revolucionarias e inoportunas. En 1526 publica *Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts (Misa en lengua vulgar y ordenación del servicio divino),* donde presenta tres formas de culto: la misa latina –«no quiero de ningún modo suprimir el latín del culto, porque me importa hacer todo lo posible por la juventud»–; la misa alemana, para los simples laicos, con una finalidad marcadamente catequética, y la ordenación litúrgica evangélica, para «aquellos que desean ser seriamente cristianos y confesar el evangelio con obras y con palabras». La misa alemana es una abreviación de la misa latina tradicional, pero con cambios sustanciales y significativos: destacan la importancia que se le da a la predicación, la supresión del ofertorio y del canon, y el realce de la «comunión», convirtiéndose

la misa ante todo en un servicio de comunión. De ahí la necesidad de componer y traducir cantos e himnos religiosos para el uso del culto. Lutero propone además una reforma de los distintos ritos de administración de los sacramentos: el bautismo, el matrimonio y la confesión[85].

9.3. Estructura de la Iglesia evangélica

Todas estas reformas –con la visión teológica que las sustenta– dan lugar a los distintos ordenamientos eclesiásticos establecidos por las autoridades civiles en los diversos territorios: los *Kirchenordnungen,* y son el punto de partida del desarrollo de la particular estructura de la Iglesia reformada.

El sacerdocio eclesiástico no es un sacramento, sino una función, un servicio, un oficio *(Amt)* dentro de la comunidad. El sacerdote debe predicar y administrar los sacramentos. Lo que distingue a los obispos, el clero y los fieles no es el sacerdocio, sino la función. En la Escritura no existe el sacerdocio ministerial, sino sólo el espiritual. Puesto que cada uno es instruido directamente por Dios, la palabra del sacerdote es infalible; la comunidad lo único que tiene que hacer es confrontarla con la Escritura y con la fe viva.

La Iglesia invisible es gobernada por Cristo a través de las virtudes teologales y del Espíritu Santo; la visible, en cambio, necesita una ordenación. Lutero tiende a dotar a su Iglesia de una estructura independiente del poder político; pero, al no aceptar los obispos la reforma, se dirige a los príncipes, quienes, por motivos políticos, crean de hecho una Iglesia territorial.

Lutero acepta el episcopado y la función parroquial, que son «notas» de la Iglesia; acepta incluso la ordenación, no como sacramento en el sentido luterano –promesa de la remisión de los pecados–, sino como rito eclesiástico que confiere los dones del Espíritu Santo para el ejercicio del propio oficio. Además, la comunidad local, en razón del sacerdocio común, puede llamar o destituir a sus párrocos, predicadores, etcétera. La fuerza coercitiva, sin embargo, está en manos del poder secular, al que poco a poco se le irán atribuyendo otras facultades.

Inicialmente Lutero reconoce a los príncipes el derecho a la «inspección» o *visitatio* en las Iglesias de su territorio, con el fin de poner orden, castigar y proteger; es decir, el poder secular detenta un verdadero derecho de reforma[86].

El pretexto jurídico viene dado en la primera dieta de Spira (1526): «Cada Estado tiene derecho a conducirse [en relación con el edicto de Worms de 1521] según su responsabilidad ante Dios y el emperador». Mientras los príncipes interpretan este asidero jurídico como un verdadero derecho de reforma, inherente a su propia autoridad, Lutero entiende el derecho de inspección como una simple prerrogativa de los miembros eminentes de la comunidad. Sin embargo, el proceso, una vez iniciado, ya no se detiene, y el poder civil se arroga el derecho a nombrar «superintendentes» para la supervisión de los diferentes distritos, y dicta normas.

En un segundo momento, desde 1539, empiezan a instituirse «consistorios», que sustituyen a los obispos católicos y a la curia. Son un instrumento en manos del príncipe o del concejo de la ciudad para gobernar de hecho a la Iglesia, con jurisdicción en cuestiones doctrinales, jurídicas, judiciales y de excomunión. Los consistorios van convirtiéndose poco a poco en «dicasterios» del régimen civil que gobierna burocráticamente a la Iglesia.

De este modo Lutero, que habría querido una estructura episcopal con jurisdicción exclusivamente eclesiástica, se encontró con un poder civil que acabó asumiendo también la jurisdicción eclesiástica.

9.4. Sus obras polémicas

Lutero fue un teólogo *cum ira et studio* en todas sus obras, incluidas aquellas que no tenían una finalidad directamente polémica. La polémica luterana se sitúa en una dimensión escatológica y apocalíptica: es la lucha contra el anticristo y los demonios, contra una degeneración doctrinal que afecta a las raíces del evangelio y de la fe, comprometiendo la misma salvación con la presuntuosa y vana autojustificación del hombre por sus obras y méritos, en lugar de la justificación gratuita por parte de Dios: «He nacido para luchar y mover guerra contra las sectas y los diablos; por eso soy en mis libros tan destemplado y belicoso. Debo arrancar cepas y troncos, quitar espinos y matorrales, y rellenar los fosos, yo soy el rudo leñador que ha de abrir el camino y preparar el sendero»[87].

En la polémica, el reformador usó una amplia gama de medios: tratados, disputas científicas, breves panfletos, caricaturas groseras y difamatorias... En la ramplonería, Lutero superó con mucho a gran parte de sus contemporáneos; más aún, esta grosería fue

aumentando con los años.

La polémica se orienta en varias direcciones; podemos distinguir dos filones principales: la polémica antirromana y la polémica interna de la reforma.

La polémica antirromana (1517-1546) se orienta contra la manera escolástica de hacer teología y filosofía; luego, contra las personas (Eck, Erasmo); contra las instituciones: el papado, la curia y toda la eclesiología católica; no sólo contra los abusos, sino también contra la función sacramental y mediadora de la Iglesia; contra la visión tradicional de los sacramentos; contra la pretensión de merecer la justificación con las obras buenas.

La polémica interna de la reforma (1521-1546) se orienta contra aquellos a quienes Lutero llama «fanáticos», es decir, todas las radicalizaciones del proyecto originario. La Reforma del siglo XVI, en efecto, no se puede reducir sólo a la persona y a la obra de Lutero; en realidad, se plasma en multitud de corrientes que van apareciendo a lo largo de un siglo bastante inquieto. Sin embargo, no se puede negar que Lutero desempeña el papel central en esta corriente, y que participa activamente en las numerosas discusiones surgidas en el seno del movimiento protestante. Los temas de discusión que alimentan la polémica son, por ejemplo, las innovaciones litúrgicas y prácticas llevadas a cabo en Wittenberg ya en 1521; la rebelión de los campesinos; las disputas contra los «sacramentarios» (Alemania meridional, Suiza, Zwinglio) acerca de la presencia real o espiritual de Cristo en la eucaristía; o contra los antinomistas, acerca de la necesidad de la ley en la Nueva Alianza, etc.

Lutero es también crítico con los movimientos anabaptistas, que desde 1523 (Zwinglio) se difunden rápidamente y al mismo tiempo por toda Europa. Las características comunes a estos grupos son, entre otras, el pacifismo paciente en las persecuciones, el milenarismo entusiasta y apocalíptico[88], el «bautismo» de los creyentes y las congregaciones de cristianos comprometidos, el biblicismo, y la independencia del Estado.

Algunas de las diferencias que surgen dentro de las distintas corrientes de la Reforma tendrán un peso considerable en su evolución posterior (reforma de Calvino y en Inglaterra) y en el protestantismo en general, con repercusiones que aún hoy siguen haciéndose notar (situación del ecumenismo intraprotestante).

10. Conclusión

En su teología, Lutero expresa de modo radical, y no sin paradojas, la oposición, más aún, la distancia inconmensurable, que hay entre Dios y el hombre; quiere afirmar la absoluta soberanía de Dios, que, en su naturaleza más profunda, es misericordioso y nos justifica gratuitamente en Cristo crucificado, subrayando la grandeza del primer mandamiento. Esta teología está ligada a la afirmación apasionada de la humildad y bajeza del hombre delante de Dios, lo que le inspira desconfianza hacia el ser humano, que, abandonado a sí mismo, se llena de orgullo presuntuoso. Para expresar este abismo entre Dios y el hombre, Lutero no teme hacer afirmaciones paradójicas, propias por otra parte del carácter de predicación y de exhortación de su teología.

La desconfianza ante el ser humano plantea, sin embargo, el problema de la mediación entre Dios y el hombre. Lutero acepta sólo la mediación descendente de Cristo, de la palabra y de los «signos» instituidos explícitamente por él, y rechaza la mediación humana (siempre contaminada por el orgullo) y la de la Iglesia. El hombre y la Iglesia sólo tienen que recibir y escuchar en la fe y en la obediencia.

A causa de su profunda desconfianza hacia toda intervención humana, que fácilmente lleva a la tentación de la autosuficiencia y el orgullo, Lutero no deja de acentuar con fuerza y de manera polémica la supremacía absoluta de Dios *extra nos.* Todo lo cual nos conduce a lo que representa el núcleo originario del cristianismo de la Reforma: *sola gratia, sola fide, sola Scriptura.*

La influencia positiva que pueden tener las Iglesias evangélicas en la Iglesia católica estaría en una llamada a la concentración en lo que es realmente auténtico y fundamental en el cristianismo (las tres *sola).* Estas pueden ser para la Iglesia católica una llamada continua de atención sobre el hecho de que es realmente la *sola gratia,* la *sola fides,* la que salva, y que los cristianos católicos, a pesar de la considerable ayuda que les proporciona la historia de los dogmas y el magisterio, deben buscar continuamente «las fuentes», indagando en lo más originario de la Sagrada Escritura y sobre todo anhelando el Espíritu Santo, que constituye, por la gracia de Dios, el centro más íntimo de nuestra existencia, y desde ella lleva a cabo su obra. Desde este punto de vista, se puede afirmar que lo que nos une en la confesión de la fe es más fundamental, más decisivo y más

importante para la salvación que lo que nos separa[89].

Notas al capítulo

[1] «Sabemos que la misma madre de Lutero iba a recoger leña al bosque, y que en una ocasión, siendo niño Martín, le pegó hasta hacerle sangre por haber cogido una nuez» (J. LORTZ, *La Riforma in Germania* I, Jaca Book, Milán 1971, 177 [trad. esp.: *Historia de la Reforma,* Taurus, Madrid 1972]).

[2] Sobre el problema de Lutero y de la reforma luterana, entre la amplia bibliografía disponible, cf G. MICCOLI (dir.), *Lutero in Italia. Studi storici nel V centenario della nascita,* Marietti, Casale Monferrato 1983; Y. CONGAR, *Lutero, la fede, la riforma,* Morcelliana, Brescia 1984; J. DELUMEAU, *La Riforma. Origini e affermazione,* Mursia, Milán 1975 (trad. esp.: *La Reforma,* Labor, Barcelona 1985[4]); *La paura in Occidente,* Sei, Turín 1979 (trad. esp.: *El miedo en Occidente,* SM, Madrid 2002); E. H. ERIKSON, *Il giovane Lutero,* Armando, Roma 1967; E. ISERLOH, *Lutero e la Riforma. Contributi a una comprensione ecumenica,* Morcelliana, Brescia 1977; J. LORTZ, *o.c.;* M. MARCOCCHI, *La riforma cattolica. Documenti e testimonianze,* 2 vols., Morcelliana, Brescia 1967; G. MARTINA, *La Chiesa nell'età della Riforma,* Morcelliana, Brescia 1983; R. G. VILLOSLADA, *Raíces históricas del luteranismo,* BAC, Madrid 1976[2]; *Martín Lutero,* 2 vols., BAC, Madrid 1973; M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus,* Tubinga 1922.

[3] M. LUTERO, *Tischreden,* ed. Weimar, 2, 2719, b.

[4] Según los más, Lutero hizo su profesión religiosa delante del prior de Erfurt (Wienand von Diedenhofen) en septiembre de 1506. Hay autores, sin embargo, que trasladan esta fecha a 1505 (Muller, Buonaiuti), porque Lutero en *Tischrede* 5347 escribe: *1505 fui monachus in fine anni;* pero aquí Lutero se está refiriendo a la toma de hábito, que, según la regla de los agustinos, se hacía un año antes, justo el tiempo del noviciado.

[5] R. G. VILLOSLADA, *Martín Lutero* I, o.c., 127.

[6] Para comprender la autenticidad de su inspiración religiosa, conviene conocer su pensamiento tal como aparece en algunos de sus escritos: *La libertad del cristiano. Carta a León X, De servo arbitrio, Cómo deben instituirse los ministros de la Iglesia, Escritos pastorales menores* y *Prólogos a la Biblia.*

[7] Ed. Weimar, 38, 143.

[8] Ed. Weimar, 42, 547.

[9] Ed. Weimar, 43, 635: *«Monachum et papistam insanissimum, cum istam causam aggressus sum, ita ebrium, imo submersum in dogmatibus Papae, ut paratissimus fuerim, omnes, si potuissem, occidere aut occidentibus cooperari et consentire, qui Papae vel una syllaba obedientiam detracterent; ego serio rem agebam».*

[10] E. BUONAIUTI, *Lutero e la Riforma in Germania,* Roma 1945, 53.

[11] Esta misma emoción intensa volvió a manifestarse más tarde de manera periódica. Un día, durante la misa conventual, al leerse el pasaje evangélico del endemoniado, gritó: «No soy yo», y cayó al suelo desvanecido.

[12] Signo de esta carrera puede ser el viaje que en 1510 hace a Roma por encargo de sus superiores, con el fin de resolver cuestiones internas de la orden (sin conseguir, por lo demás, los resultados esperados). Durante su estancia en Roma no le sorprendió el lujo ni el esplendor mundano de la curia papal. En Roma buscó los bienes espirituales de que tanta necesidad tenía: los poderes especiales de gran número de confesores, las indulgencias de iglesias y reliquias, la «Scala Santa». Pero sus muchas confesiones le hicieron darse cuenta de la ignorancia de los confesores romanos, y el modo de celebrar misa de los sacerdotes romanos (los «altaristas») le pareció de una ligereza sacrílega. Sólo mucho más tarde Lutero hablará de la impresión negativa que le produjo Roma; pero este

relato es menester interpretarlo a la luz de su evolución posterior.

[13] Los avatares de la reforma llevada a cabo por Lutero no sólo están ligados a los grandes acontecimientos de aquel tiempo, sino también a su historia personal, y especialmente a su angustia. Es necesario captar en su justa medida esta dimensión, aunque sin reducir a esto la Reforma. Pueden considerarse distintos aspectos de la cuestión acudiendo a la literatura específica, de manera particular Y. CONGAR, *Sull'angoscia di Lutero,* en *o.c.,* 143-160; J. LORTZ, *Il giovane Lutero,* en *o.c.* I, 169-220; G. MARTINA, *o.c.,* 92-106.

[14] Se buscan no sólo por motivos espirituales, sino también con fines materiales, como para luchar contra el dolor de muelas.

[15] Sobre el «pietismo» pueden verse M. CASSESE, *Il pietismo. Un movimento di rinascita della Chiesa Luterana. Introduzione bibliografica e linee interpretative,* Studi Ecumenici 1 (1987) 9-73; R. OSCULATI, *Vero Cristianesimo. Teologia e società moderna nel pietismo luterano,* Laterza, Bari 1990; P. J. SPENER, *Pia Desideria,* Claudiana, Turín 1986.

[16] El «corazón» se toma como una representación simbólica del hombre interior, como la intimidad que Dios conquista para llamar a los creyentes a la verdadera fe. En los *Lieder* luteranos, la palabra *Herz* equivale a «lo íntimo del hombre».

[17] K. BARTH, *La teologia protestante nel XIX secolo,* Jaca Book, Milán 1979.

[18] Las fuentes, por lo que respecta al conjunto de la reforma protestante, son: a) *D. Martin Luthers Werke,* Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), en 4 secciones, Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar 1883ss. (Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz 1964ss): *Werke,* hasta el momento 63 volúmenes, en algunos tomos más [= *WA]; Briefwechsel,* hasta ahora 18 volúmenes [= *WA Br]; Deutsche Bibel,* 12 volúmenes en un número de mayor de tomos [= *WA DB]; Tischreden,* 6 volúmenes [= *WA Tr];* b) *Corpus Reformatorum:* obras de Melanchthon (28 volúmenes), de Calvino (58 volúmenes), de Zwinglio (25 volúmenes). Además, obras de Butzer, Bullinger y otros reformadores.

[19] K. Marx, en *El capital,* cita con frecuencia dos obras de Lutero: *El libro del comercio y de la usura,* de 1524, y *A los párrocos, para que prediquen contra la usura.* Lutero estaba en contra de la usura; el calvinismo, en cambio, la declarará legítima. Marx define el protestantismo como una religión esencialmente burguesa, verdadera expresión de la forma de producción capitalista. Cf, por ejemplo, K. MARX, *El capital,* I, I, c. I, n 4.

[20] A. HERTE, *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus,* 3 vols., Münster 1943.

[21] Bibliografía esencial acerca de las distintas interpretaciones historiográficas: G. MICCOLI (dir.) *o.c.;* J. BROSSEDER, *La aceptación de Lutero por parte católica,* Concilium 118 (1976) 242-256; Y. CONGAR, *o.c.,* 143-160; H. JEDIN, *Mutamenti nella interpretazione cattolica di Lutero e suoi limiti,* RSCI 23 (1969) 362-367; B. LOHSE, *¿Por qué no se entendió a Lutero? Respuesta luterana,* Concilium 118 (1976) 150-157; B. MONDIN, *Martin Lutero: un processo da rifare,* Città di Vita 4 (1984) 291-312; D. OLIVIER, *¿Por qué no se entendió a Lutero? Respuesta católica,* Concilium 118 (1976) 158-165; O. H. PESCH, *Estado actual del consenso sobre Lutero,* Concilium 118 (1976) 278-293.

[22] Se trataría de una iluminación que habría tenido lugar quizá en 1517, estando en su habitación, situada en un sector del convento en forma de torre (de ahí la denominación «experiencia de la torre»), y mientras meditaba el pasaje de la Escritura de Rom 1,17: «Porque la justicia de Dios se manifiesta en él [en el evangelio] por la fe en continuo crecimiento, según está escrito: *El justo vivirá por la fe».*

[23] Habla de ello muchas veces, como en los *Dictata super Psalterium* (1513-1515), en el *Comentario a la Carta a los Romanos* (1515-1516), o en el *Comentario a la Carta a los Hebreos* (1517-1518).

[24] M. LUTERO, *Prólogo a la edición de sus obras completas,* 1545.

[25] De este modo Lutero corría el peligro de «difuminar» a ambos protagonistas, a Dios y al hombre: en esta perspectiva, ¿quién es Dios y quién el hombre?

[26] Alberto de Brandeburgo había reunido en el castillo de Wittenberg unas 17.415

reliquias, que permitían ganar hasta 128.000 años de indulgencias.

[27] Con numerosos abusos, como en el caso de la predicación de la indulgencia jubilar concedida por Julio II, y renovada luego por León X, para la construcción de la nueva basílica de san Pedro. En algunas zonas de Alemania, la predicación de esta indulgencia había encontrado una acogida bastante tímida, en parte porque se predicaba ya la indulgencia para la cruzada contra los turcos, en parte también, y sobre todo, porque chocó con la oposición de los príncipes (en Wittenberg, por ejemplo, con la de Federico el Sabio), quienes, temiendo una salida excesiva de dinero de sus territorios, habían prohibido su predicación. Sin embargo, cuando fue posible, suscitó gran interés.

[28] La acumulación de diócesis por parte de representantes de la nobleza alemana (y europea en general) seguirá siendo muy frecuente hasta el siglo XIX. Así, en la familia de los príncipes de Baviera encontramos a Maximiliano Enrique († 1688), obispo de Colonia, Hildesheim, Lieja y Münster; a José Clemente († 1727), obispo de Freising, Ratisbona, Colonia, Lieja y Hildesheim, y a Juan Teodoro († 1763), obispo de Ratisbona, Freising y Lieja.

[29] El problema se afrontará en la sesión VII del concilio de Trento (3-3-1547), que, en el canon IV, prohíbe la acumulación de beneficios. En la práctica, sin embargo, este decreto sólo dará sus frutos al cambiar las condiciones políticas y sociales de las naciones europeas.

[30] Para conseguir sus objetivos financieros, la predicación de la indulgencia, renovada por León X en 1515, debía producir una renta de 52.286 florines.

[31] Hasta 1541, en su libelo *Contra Hans Worst,* no da cuenta Lutero de esta cuestión.

[32] *Introducción a las obras latinas de Lutero: «In hoc cursu cum esset Lutherus, circumferuntur venales indulgentiae in his regionibus a Tecelio Dominicano impudentissimo sycophanta, cuius impiis et nefariis concionibus irritatus Lutherus, studio pietatis ardens, edidit Propositiones de Indulgentiis, quae in primo tomo monumentorum ipsius extant. Et has publice Templo quod arci Wittenbergensi contiguum est affixit pridie festi Omnium Sanctorum anno 1517».*

[33] Autobiografía de 1545, ed. de Weimar 54, 180.

[34] El texto de las 95 tesis se encuentra en español en M. LUTERO, *Obras,* Sígueme, Salamanca 1977, 64-69. Cf también G. ALBERIGO, *La riforma protestante. Origini e cause,* Queriniana, Brescia 1977, 52-58. El original, que, como era costumbre en las disputas teológicas, estaba en latín, y llevaba por título *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum,* puede encontrarse en la edición de Weimar, I, 233-238. Muchas de estas tesis lo que hacían era recoger la teología católica tradicional.

[35] MYCOMIUS, *Historia de la Reforma,* 1541, citado en E. ISERLOH, *o.c.,* 108.

[36] *«Velim, nolim, cogor in dies eruditior fieri, tot tantisque magistris certatim me urgentibus et exercentibus»,* como se dice en *De captivitate babylonica Ecclesiae,* ed. Weimar 6, 497.

[37] La protección política del elector de Sajonia, Federico el Sabio (1463-1525), fue fundamental.

[38] En dicho capítulo, celebrado en Alemania, Tetzel defiende otras 95 (o 106) tesis en contra de Lutero.

[39] Lutero debía ser citado como hereje, debía pedirse su retractación, y su suerte dependería de que esta se produjera o no. La solución extrema sería detenerlo y enviarlo a Roma, o bien excomulgarlo, a él y a todos los defensores de sus doctrinas.

[40] Georg Burkhardt (1484-1545), originario de Spalato, de donde le viene el nombre de «Spalatin».

[41] La curia temía ser aplastada por el poder de los Habsburgo; este será el motivo de fondo que explique gran parte de las decisiones del papa durante estos años. Los acontecimientos políticos resultarán decisivos para la historia de la Reforma.

[42] G. ALBERIGO, *o.c.,* 60. Es interesante la comparación con *Lumen gentium,* 10.

[43] En el siglo XVIII, a esta exégesis personal se la llamará «libre examen».

[44] Cualquier cristiano puede convocar un concilio: Lutero convierte en ley el principio

del caso de emergencia. Repite ideas que eran comunes en el derecho canónico medieval desde el siglo XII, pero elige a quienes de hecho pueden participar en dicho concilio, convirtiéndolo así en una especie de dieta.

[45] Resulta evidente, según esto, el avance en el proceso de «secularización» de la Iglesia.

[46] El texto original fue escrito en latín y llevaba por título *De captivitate babylonica ecclesiae praeludium;* ed. Weimar, VI, 501.

[47] En contra de esta obra, Enrique VIII escribió en el verano de 1521 su *Assertio septem sacramentorum,* escrito que le valió el título, tan anhelado, de *Defensor fidei.*

[48] La elección de Eck fue sin duda una equivocación dado el clima que se había creado en torno a su persona tras la disputa con Lutero.

[49] Como hereje notorio, debería haber sido perseguido por las autoridades, y las ciudades que lo hubieran protegido, haber sido castigadas con el entredicho.

[50] Se trata de una obra en colaboración, porque se sirve de especialistas en lenguas, y lo mismo hay que decir de la traducción del Antiguo Testamento, que completará en 1534.

[51] Estimulados por Zwinglio y Karlstadt, son muchos los sacerdotes que se casan, y muchos los monjes y monjas que abandonan los conventos; dejan de celebrarse misas privadas y se distribuye la comunión bajo las dos especies; un grupo de estudiantes y campesinos asalta la iglesia parroquial y el convento de los franciscanos, y se producen manifestaciones de iconoclasia.

[52] Puede ser útil leer el texto completo, que puede hallarse en *Grande Antologia Filosofica* X, 290-291.

[53] La guerra duró cerca de un año, de agosto de 1524 (batalla de Waldshut) a mayo de 1525 (batalla de Frankenhausen). Se inició por la predicación de Nikolaus Storch, un lanero que vivía cerca de Wittenberg y que, basándose en profecías falsas, predicaba la liberación de los campesinos de la servidumbre a que estaban sometidos. A este movimiento religioso y social se adhirieron pronto también algunos sacerdotes, entre ellos Thomas Müntzer. Este grupo negaba la validez del bautismo conferido a los niños (predicando, por tanto, la necesidad de conferir nuevamente el bautismo a quien lo hubiera recibido antes del uso de razón –de ahí el nombre de «anabaptistas»–) y aguardaba el reino de Dios en la tierra (por lo que rechazaban toda organización civil y religiosa, que no habría hecho sino retrasar el advenimiento del reino); se predicaba además la abolición de la propiedad privada y la posibilidad de la poligamia. Cuando Lutero se enteró de la muerte de Müntzer, publicó un breve escrito, *Espantosa historia y juicio de Dios sobre Thomas Müntzer,* en el que lo llamaba «profeta asesino, sediento de sangre, espíritu aventurero y sedicioso», por cuya boca no hablaba Dios sino el demonio; por eso Dios lo castigaba, haciendo que en un momento «se hundiera en el polvo con miles de secuaces» (ed. Weimar 18, 367-374). Müntzer, antes de ser decapitado, recibió arrepentido los sacramentos de la confesión y de la comunión según el rito católico. En la batalla murieron no menos de cinco mil de los ocho mil hombres que formaban su ejército. Hubo también un anabaptismo pacífico, acerca del cual remitimos a la literatura específica. Cf U. GASTALDI, *Storia dell'anabattismo,* Claudiana, Turín 1972; H. EILERT (dir.), *Riforma protestante e rivoluzione sociale. Testi della guerra dei contadini tedeschi (1524-1526),* Milán 1988; P. BLICKLE, *La riforma luterana e la guerra dei contadini. Le rivoluzioni del 1525,* Il Mulino, Bolonia 1985; T. LA ROCCA (dir.), *Thomas Müntzer e la rivoluzione dell'uomo comune,* Turín 1990; M. LIENHARD, *The origins and characteristics of anabaptism. Les débuts et les caractéristiques de l'anabaptisme,* Colloquium, Estrasburgo, febrero de 1975, La Haya 1977; M. MULLET, *Dissenso religioso e società civile. Movimenti religiosi radicali in Europa nella prima età moderna,* Il Mulino, Bolonia 1983; S. PIATTI, *L'insurrezione contadina del 1525 nel Perginese,* Studi Trentini di Scienze Storiche 68 (1989) 693-734.

[54] Federico de Sajonia fue el protector de la Iglesia evangélica: salvó a Lutero de la excomunión lanzada por Roma, lo escondió en el castillo de Wartburg y se opuso con gran tenacidad al edicto de Worms. Sin embargo conservaba sentimientos católicos. Al sentir que se acercaba su fin, quiso confesarse, y lo hizo llamando a su confesor habitual. Es

verdad que en el momento de la comunión recibió el viático bajo las dos especies, lo que era típico de los luteranos; pero no se sabe si a petición propia o a instancias de Karlstadt, que no lo abandonaba ni un instante.

[55] Francia, por ejemplo, incitaba a los turcos a que atacaran Hungría, para abrir así un nuevo frente en contra del emperador y obligarlo a responder.

[56] Una hora antes de la solemne clausura de la dieta, el emperador Carlos V envió una carta en la que declaraba su renuncia al trono. Abdicaría al año siguiente, en favor de su hermano Fernando para las posesiones alemanas, y en su hijo Felipe para las posesiones españolas.

[57] Ed. Weimar II, 439.

[58] Ib, 391.

[59] Ib, I, 267.

[60] *Sermones,* ed. Weimar, LVII, 284.

[61] *Von Kaufhandlung und Wucker,* ed. Weimar, V, 302.

[62] *Von weltlicher Oberkeit,* ed. Weimar, I, 251.

[63] *An Kurfust Johann,* ed. de Erlangen, LIV, 139.

[64] *Kurze Form,* ed. Weimar, VII, 209.

[65] *Von den guten Werken,* ed. Weimar, VI, 259.

[66] *Bericht an einem guten Freund,* ed. Weimar, VI, 589.

[67] *Verantwortung,* ed. Weimar, VIII, 107.

[68] *Predigt dass man Kinder,* ed. Weimar, 554.

[69] Marsilio de Padua († 1342/1343) niega en toda su obra que la Iglesia sea una sociedad con consistencia propia, dotada necesariamente de un ordenamiento jurídico.

[70] *Von weltlicher Oberkeit,* ed. Weimar, I, 266.

[71] Ib, 262.

[72] *Corpus Reformatorum,* o.c., III, 244.

[73] *Unterricht der Visitatorem,* ed. Weimar, VI, 197.

[74] *Sermones,* ed. Weimar, LVI, 617.

[75] Ib, V, 228.

[76] *Ob Kriegsleute auch in einem seligen Stande sein kommen,* ed. Weimar, I, 626.

[77] E. BUONAIUTI, *o.c.,* 384. Sobre esto, véanse también: J. FERRER, *Lutero y la reforma protestante,* Palabra, Madrid 1996; AA.VV., *La riforma e la sua azione mondiale,* Florencia 1963, 139-166; AA.VV., *Ernesto Buonaiuti storico del Cristianesimo,* Roma 1978, 87-158; F. E. SCIUTO, *Lutero nell'interpretazione di Buonaiuti,* Studi storico-religiosi 6 (1982) 383-400.

[78] Cf J. DELUMEAU, *La paura in Occidente, o.c.,* 439-457.

[79] M. LUTERO, *Discorsi a tavola,* Einaudi, Turín 1975, n 1.795 (puede verse una antología de estas *Charlas de sobremesa* en *Obras,* Sígueme, Salamanca 1977): «Si alguna vez llego a bautizar a algún judío, lo que haré será llevarlo al puente del Elba, colgarle una piedra al cuello, echarlo abajo y decir: *Yo te bautizo en el nombre de Abrahán*». Estas ideas son de 1532, y ponen de manifiesto la evolución del reformador sobre el particular.

[80] Las mismas ideas se encuentran en el pensamiento de Hitler tal como aparece en *Mein Kampf (Mi lucha),* publicado en 1926: «El Estado nacional, cuyos principios generales he tratado de delinear, no se hará realidad con el mero reconocimiento de aquello de que tiene necesidad. No basta saber qué forma debe tener el Estado nacional. Es mucho más importante el problema de su origen (...). No debe esperarse que los partidos existentes, que son sobre todo beneficiarios del Estado actual, lleguen por sí solos a una transformación del régimen y cambien voluntariamente la actitud tenida hasta ahora. Esto es tanto más difícil cuanto que los elementos que en la práctica los guían son los judíos, siempre los judíos y sólo ellos. Si siguiéramos como estamos, un buen día los judíos llegarían a destruir realmente a los pueblos de la tierra y se convertirían en sus señores (...). El primer deber no es el de forjar una Constitución Nacional del Estado, sino el de suprimir a los judíos» (capítulo V).

[81] *Lección breve,* 66.

[82] *Prefacio al Catecismo mayor,* 209; *Prefacios a la Biblia,* 20-23.

[83] *Prefacios a la Biblia,* 3-15; véase también *La Carta a los Romanos.*

[84] *Prefacios a la Biblia,* 14; cf también C. BUZZETTI, *Lutero e la traduzione della Bibbia,* Rivista Biblica 23 (1975) 280-297.

[85] Se encuentran ejemplos útiles en sus *Escritos pastorales menores, passim.*

[86] De este modo, el obispo católico es sustituido de hecho por el príncipe secular, que se convierte en una especie de «superobispo», pudiendo a veces avocarse toda la administración de una diócesis.

[87] *Prefacio al Comentario a la Carta a los Colosenses de Melanchthon,* ed. Weimar, 68, 12.

[88] Reino anabaptista de Münster, 1533-1535.

[89] Para una mayor profundización en estas reflexiones conclusivas, cf Y. CONGAR, *Vera e falsa riforma nella Chiesa,* Jaca Book, Milán 1972; A. J. MÖHLER, *Symbolik,* Colonia 1958; K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe,* Herder, Barcelona 1984, grado séptimo: *Cristianismo como Iglesia*, pp. 375-462; B. SESBOÜÉ, *Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante?,* Nouvelle Revue Théologique 109 (1987) 3-30.

4. Juan Calvino

1. Formación, estudios y compromiso con la Reforma

Juan Calvino[1] (1509-1564) nace en Noyon el 10 de julio de 1509 en una familia acomodada. Es educado con cierta severidad y encaminado a los estudios, por los que se siente particularmente inclinado, para ser destinado a la vida clerical; estudia *artes* (formación escolástica y lógica) en el colegio Montaigu de París[2] y entre 1523 y 1527 se hace *Magister artium.* Su padre, Gérard Cauvin (cuyo apellido fue más tarde latinizado), se encargaba de los asuntos económicos del obispo de la ciudad; en 1526, por un conflicto con el cabildo de la ciudad, es encarcelado y excomulgado, muriendo al cabo de cinco años sin haberse reconciliado con la Iglesia[3].

Entre 1528 y 1533, cambiando completamente de dirección, Calvino estudia derecho en Orléans y en Bourges. Durante estos años (1532) comenta el *De clementia* de Séneca, obra que tiene escaso éxito, y en la que no se perciben todavía signos de conversión a la Reforma.

Tras la muerte de su padre, vuelve a los estudios literarios, frecuentando los círculos humanísticos (humanismo bíblico) de París, donde se instala en el colegio Fortet y se encuentra con simpatizantes de la reforma protestante (Melchor Wolmar)[4]. Un momento decisivo en su evolución religiosa será el año 1533, en que el rector de la Sorbona, Nicolás Cop, dedica la lección inaugural del año académico al tema *Bienaventurados los pobres en el espíritu.* En el discurso se desarrollan ideas moderadamente luteranas sobre la esclavitud de la ley, los méritos de Cristo y el escaso valor de las obras humanas; Calvino, que era amigo de Cop, había colaborado en la redacción del discurso, en el que se incluían párrafos enteros de Lutero.

La prédica levanta un gran alboroto. Cincuenta personas son arrestadas; Cop y Calvino se ven obligados a huir. Estos acontecimientos llevan a Calvino a un compromiso público con la Reforma. Su evolución religiosa culmina con la «conversión», que puede datarse entre 1532 y 1533, gracias a la cual, por un misterioso designio –según escribe en el *Prefacio al Comentario a los Salmos* el 23 de julio de 1557–, Dios le hace abandonar las

supersticiones del papado y le inspira, de modo súbito e inesperado, el gusto por la verdadera piedad.

Desde finales de 1533 empieza a llamarse protestante. En 1534 su evolución religiosa parece haberse completado. Tiene sin embargo que dejar París, no sintiéndose ya seguro debido a la publicación de varios libelos difamatorios. Se refugia entonces en Basilea[5] y, de paso por Ginebra en 1536, Farel, que aquel mismo año había ganado la ciudad para la Reforma, le ruega que prolongue su estancia allí para ayudarle a organizar la revolución religiosa y poner en práctica sus ideas[6].

Sin lugar a dudas, Calvino le dio a la Reforma un aliento universal; Lutero, en cambio, partía de sí mismo y de su experiencia subjetiva. Esto se debió en parte al diverso clima cultural en que se encontraban inmersos ambos reformadores; la experiencia de Calvino se sitúa en el ambiente de los emigrados franceses en Ginebra, que, aun viviendo una religiosidad marcada por las características propias de su tiempo, vivían en un clima religioso impregnado de humanismo bíblico.

2. El contexto histórico de la experiencia reformadora de Calvino

2.1. La situación de la Iglesia en Francia

A lo largo del siglo XVI, la estructura social y política en que vive la Iglesia francesa no es la enteramente feudal de la Iglesia alemana, sino la de una monarquía ya absoluta; está sometida al poder del rey e integrada en las estructuras monárquicas[7]. A esta situación se llega gradualmente: desde la concepción regalista de Felipe el Hermoso (1314), pasando por la *Pragmática sanción* de 1438, mediante la cual Carlos VII limita la jurisdicción de la curia romana sobre la Iglesia francesa (elección de obispos y abades, exención de impuestos, autonomía y jerarquía de los propios tribunales) y, al mismo tiempo, se acentúa la tutela ejercida por el soberano y el poder secular a través de instrumentos eficaces de control de la misma vida de la Iglesia; hasta llegar, por último, al concordato entre Francisco I y el papa León X del año 1516, por el que queda formalmente abolida la *Pragmática sanción,* pero gracias al cual el rey francés se convierte en «Señor temporal de la Iglesia», reservándose el derecho de nombrar a todos los obispos (más de 90)

y a todos los abades (más de 500)[8]. De este modo, los obispos, los abades y todos los demás grados de la jerarquía eclesiástica se convierten en «hombres del rey»: el obispo elegido, antes de tomar posesión, ha de jurar fidelidad al rey sobre los evangelios, comprometerse en la defensa de sus bienes, y garantizarle su consejo y secreto. De hecho, la jerarquía eclesiástica entra al servicio del rey, y es sometida a proceso si desfallece en esta fidelidad. El rey percibe además las rentas de los beneficios vacantes de la Iglesia; así, de ciento treinta y una diócesis, unas cincuenta y siete son administradas por vicarios.

El rey además, por diversos motivos, reclama parte de las rentas del clero: Carlos VIII consigue del papa Inocencio VIII doscientos mil francos de oro para las guerras contra Inglaterra; Luis XII obtiene primero más de trescientos mil, luego, en 1512, otros trescientos veinte mil del conciliábulo de Pisa, y cuatrocientos mil con el diezmo para la cruzada (mero pretexto). En resumen, entre 1512 y 1515, el rey francés obtiene de los bienes eclesiásticos 1.100.000 francos, de una renta total de 35 millones. No es una cifra exorbitante, pero lo que cuenta es que es conseguida sin tener que ocuparse de la administración de los bienes.

La obtención de dinero para las arcas reales la efectúan los monarcas franceses por medio de otros expedientes, como la imposición forzosa de empréstitos, la prolongación de las vacantes en los obispados y las abadías, o la incautación periódica de bienes eclesiásticos, hasta tal punto que más de una abadía se arruina por las repetidas imposiciones.

Toda la administración del país pasa a manos del rey; desde 1438 deja de existir el Concilio nacional, que es sustituido por el «Consejo del rey», donde se decide todo. La autoridad del rey aparece más claramente en el plano de la legislación eclesiástica: precisamente como rey y como representante de Dios, es superior al cuerpo de la Iglesia de Francia en su conjunto; ninguna ley eclesiástica puede ir en contra de una orden real, ni puede entrar en vigor sin el *placet* del monarca; el rey puede anular cualquier decreto conciliar promulgado sin su consentimiento; puede establecer normas en el terreno eclesiástico, exceptuando las materias doctrinales; en 1512, Luis XII ordena la publicación de los decretos del concilio de Constanza; en 1518, Francisco I impone el concordato; frente a sus oponentes, el rey usa el arma de la confiscación de los beneficios eclesiásticos, es decir, de las rentas.

El poder eclesiástico se replantea también en el terreno judicial: es sometido, no sólo al parlamento de París, sino también a los parlamentos provinciales, que se establecen como tribunales de apelación contra las sentencias de los tribunales eclesiásticos, interviniendo incluso en las excomuniones.

Los campos en los que el parlamento de París se entromete son múltiples:

El campo de los beneficios (derecho de confirmación o no de los nombramientos, cesiones de beneficios con cura de almas);
la legislación episcopal, con la pretensión de conocer las ordenanzas episcopales o capitulares;
el campo disciplinar, imponiendo la supresión de una censura, el restablecimiento de la comunión o el enterramiento en un lugar sagrado;
el campo espiritual, juzgando sobre la validez de la promulgación de las indulgencias, la autenticidad de las reliquias, o la redacción de los breviarios;
el campo de la administración y financiación de la Iglesia, donde tiene control pleno;
se inmiscuye incluso en problemas marginales, como las vestiduras de los obispos (cuál han de llevar fuera de la diócesis, si ha de tener cola o no, etc).

De este modo, la Iglesia francesa es sometida y controlada en los aspectos que podrían precisamente favorecer su autonomía: en los beneficios, en la cuestión económica, financiera y judicial. Los tiempos de la lucha de Bonifacio VIII contra Felipe el Hermoso por la *Libertas Ecclesiae* (es decir, por sus privilegios), han sido superados definitivamente en esta época por el poder absoluto de la monarquía.

La situación religiosa está fuertemente marcada por esta estructura. A esto hay que añadir el absentismo de los párrocos[9]; la mundanización del alto clero que ingresa en las estructuras del Estado; la extrema pobreza material y, en consecuencia, moral de los vicarios que son llamados a sustituir a los párrocos ausentes, con una asignación económica de miseria. El clero regular tiene una importancia numérica muy considerable, pero esta no se corresponde con su importancia religiosa y moral debido a la secularización, el juego, el vagabundeo y la ausencia de vida en

común.

La Iglesia francesa se caracteriza, además, por su falta de unidad y de organización (la falta de un primado, por ejemplo, que decida sobre los contenciosos entre las Iglesias locales, deja las manos libres al parlamento de París); por la ausencia de sínodos provinciales, que dejan de convocarse por resultar sospechosos al rey y al papa; por el hecho de que el gobierno de las diócesis se escapa de las manos de los obispos (bien por los patronatos, es decir, la fundación de iglesias propias, bien por el sistema de las exenciones)[10]; por las luchas dentro de la Iglesia por la obtención de beneficios; por un tipo de religiosidad popular basado en peregrinaciones, indulgencias, supersticiones y demanda de reliquias.

A lo largo del siglo XVII, a medida que se va consolidando el poder absolutista (sobre todo con Luis XIV, el Rey Sol), van estableciéndose, al cabo de una evolución prolongada durante siglos, dos teorías, una eclesiológica y otra política, que caracterizan a la Iglesia y a la monarquía francesas. Se trata del «galicanismo eclesiástico», doctrina según la cual la originalidad de la Iglesia de los galos ha de mantenerse, dado que esta tradición se expresa en cierto número de cánones de antiguos concilios, que el papa *está obligado* a respetar, y del «galicanismo político», que afirma el derecho divino de la monarquía, ya que Dios da el poder al rey directamente y sin intermediarios. Esta última teoría era obra de Calvino, quien la había explicado con claridad. El encuentro de estas dos doctrinas, con finalidades convergentes, da lugar en 1682 a los «cuatro artículos galicanos», en los que se afirma la independencia absoluta del rey de Francia en las cuestiones temporales, la superioridad del concilio sobre el papa según los decretos del concilio de Constanza, la infalibilidad del papa condicionada por el consenso del episcopado, y la inviolabilidad de las antiguas costumbres de la Iglesia galicana. Estos principios –que tienen su origen en un fuerte enfrentamiento entre Inocencio XI y Luis XIV sobre el derecho a conferir oficios eclesiásticos mientras están vacantes las sedes diocesanas– dan mayores posibilidades de intervención a la monarquía.

Luis XIV impone a todas las escuelas de teología la enseñanza de los «cuatro artículos»; Inocencio XI, por su parte, los declara nulos, y niega la institución canónica a los candidatos al episcopado que habían participado en la «Asamblea del clero» que en 1682 los

había formulado. En los años siguientes, el conflicto se agrava, pero, después de la muerte de Inocencio XI, se llega a un difícil compromiso, y la cuestión, al menos en parte, se allana.

Los «cuatro artículos» son, sin embargo, expresión de un estado de ánimo difuso, que se va haciendo patente progresivamente en los manuales escolares y jurídicos, entre los siglos XVII y XIX, tanto en Francia como en Alemania. No es sorprendente por eso que Nikolaus von Hontheim, obispo auxiliar de Tréveris, publique en 1763, bajo el pseudónimo de Febronius, *De statu Ecclesiae et de potestate legitima Romani Pontificis liber singularis, ad reuniendos dissidentes in religione compositus,* donde sostiene que la autoridad suprema de la Iglesia reside en los obispos y en el concilio; que el papa tiene sólo una preeminencia *honoris, directionis et inspectionis* (sus decisiones dogmáticas o disciplinares sólo son vinculantes una vez que las han aceptado las Iglesias nacionales y las diócesis), y que todos los demás poderes (confirmación y destitución de obispos, dispensas, etc.) son resultado de una larga serie de usurpaciones, y han de restituirse al episcopado, al que han sido sustraídos. Febronius, tras la condena papal, duda. Al final se somete (aunque no se sabe con qué grado de sinceridad). Pero hubo también intentos de llevar a la práctica las reformas que él había propuesto (como en el sínodo de Pistoya de 1786).

2.2. El evangelismo francés y el «círculo de Meaux»

Los comienzos de la Reforma en Francia coinciden aproximadamente con un movimiento de renacimiento católico y evangélico. Este movimiento del siglo XVI se manifiesta en la búsqueda de un cristianismo más puro y más cercano al evangelio; propone el retorno a una piedad sincera, basada en la predicación, en la frecuentación de los sacramentos y en la dirección espiritual de los fieles.

El movimiento es particularmente vivaz en la diócesis de Meaux, donde el obispo, Guillaume de Briçonnet, crea una escuela y organiza según estos principios las doscientas parroquias, dividiendo la diócesis en veintiséis vicarías, obligando a los párrocos a la residencia, prohibiendo a los mendicantes la cuestación de las indulgencias y proponiendo una severa reforma de las costumbres. El obispo llama como vicario general al humanista Jacques Le Fèvre d'Étaples, quien, promoviendo el renacimiento

religioso a través de la renovación interior de los individuos, prepara, en sólo tres años, los *Commentarii initiatorii,* el Nuevo Testamento en francés, el Salterio y una selección de las cartas y de los evangelios en lengua francesa para la liturgia dominical.

A Meaux arriba también Farel, quien, por la violencia de su predicación, suscita fuertes enfrentamientos y se ve obligado a marcharse, refugiándose en Suiza[11].

2.3. La propaganda protestante en Francia

En Francia, las ideas luteranas se difundieron bastante pronto; pero ya en abril de 1521, con la publicación de la *Determinatio,* la Sorbona condena las tesis de Lutero. No obstante, estas siguen vivas en los círculos humanistas (por ejemplo, el que se reúne en torno a Margarita de Angoulême, reina de Navarra) y en la misma universidad. La masiva propaganda protestante en Francia provoca una nueva reacción de la Sorbona (5 de octubre de 1521), condenando los escritos de Lutero que circulan por París; por otro lado, la misma universidad, junto con el parlamento de París, exige el *imprimatur* a los libros protestantes. El luteranismo es perseguido y algunos protestantes son enviados a la hoguera[12].

La corte favorece el evangelismo, pero, según cambia la política internacional, varía también su actitud: cuando está aliada con el papa, es rigurosa con los protestantes, y cuando está enfrentada con el papa, es más tolerante. Por esta época, Calvino es miembro activo de los círculos culturales en los que se propagan las nuevas ideas luteranas.

2.4. El ambiente de Ginebra: primera experiencia de Calvino

En la ciudad de Ginebra –Calvino llega a ella en 1536–, el catolicismo está en decadencia. Los poderes están repartidos entre el obispo, de costumbres poco austeras, verdadero señor de la ciudad, cuyo poder sin embargo no es absoluto y gobierna ayudado por el cabildo, y la autoridad civil, constituida por un consejo general, que se reúne dos veces al año y nombra a cuatro alcaldes, un consejo ordinario, y un consejo de los cincuenta, que sustituye al consejo general. Los alcaldes y el consejo de los cincuenta se ocupan de la seguridad ciudadana, la justicia penal, las obras públicas y los asuntos de interés general.

Los duques de Saboya son los señores feudales de la ciudad y ejercen sus derechos sobre todo en el nombramiento del obispo. Sin embargo, en 1526, Ginebra, para salvaguardar su libertad frente a las pretensiones absolutistas de la casa de Saboya, establece una alianza con la reformada Berna y con la católica Friburgo. La lucha por la independencia será la que favorezca la reforma religiosa, exigida además por la potente aliada Berna.

Carlos III de Saboya en 1530 asedia la ciudad, y llega a conquistar una parte, pero después se retira, entrando pronto en ella las tropas federadas de Berna y Friburgo: 14.000 hombres en total, tres cuartas partes de los cuales son soldados luteranos alemanes. De este modo la Reforma se difunde por la ciudad.

En junio de 1532 se clavan manifiestos con las proposiciones luteranas sobre las indulgencias, lo que desencadena tumultos entre la población. Guillaume Farel es expulsado por haber organizado la reforma con métodos violentos, pero luego vuelve e intensifica sus actos de violencia. La católica Friburgo rompe en 1534 su alianza con Berna; el resultado será que los católicos de Ginebra se quedarán sin apoyos externos, con lo que la Reforma queda prácticamente asegurada.

Farel, con sus cuadrillas, va al asalto de las iglesias de Ginebra desde el 23 de julio de 1534 en adelante. En el otoño de 1535 se puede decir que Ginebra es ya protestante; en mayo de 1536, se toma solemnemente la decisión de «vivir según el evangelio». Se prohíbe el culto católico. Farel, incapaz de organizar, le pide a Calvino que le ayude; Calvino acepta (1536-1538), con reluctancia, pero al mismo tiempo sintiendo que Dios lo llama a esta tarea –como él mismo dirá más tarde–.

Calvino, con la colaboración de Farel, hace aprobar en enero de 1537 los «Artículos concernientes a la organización de la Iglesia», en los que se regula el orden comunitario, la celebración de la *cena del Señor* y su frecuencia, la excomunión de los indignos, la disciplina que han de seguir los fieles, vigilados por «jefes de barrio», etc. En concreto, la celebración de la cena del Señor se prevé sólo para los domingos, y la participación en ella sólo una vez al mes (que luego el consejo de la ciudad reducirá a cuatro veces al año). Los artículos incluyen también instrucciones sobre el canto de los salmos y sobre la formación que hay que dar a los niños, con la ayuda de un catecismo.

Con el apoyo siempre de Farel, Calvino presenta también, en

enero o febrero de 1537, la *Instrucción y Confesión de fe usada en la Iglesia de Ginebra,* constituida por veintitrés artículos, que comienzan con la afirmación fundamental de la *sola Scriptura.* Todos habrán de jurar dos veces al año esta confesión, bajo pena de destierro. La rigidez de estas disposiciones provoca una dura reacción; los ginebrinos protestan y se prohíbe a Farel y a Calvino que prediquen. Se les echa en cara el haber ido más allá de sus tareas de predicadores, el juzgar la conducta de las personas y del Estado, y el no querer uniformarse con la liturgia bernesa, que el consejo de Ginebra, por presión de la misma ciudad de Berna, había aceptado; al final, son exiliados. Mientras que Calvino quería liberar el ámbito eclesiástico del poder civil, este, en cambio, quería controlar el ámbito eclesiástico, impidiendo a los clérigos inmiscuirse en la política.

Calvino acepta el exilio porque no está dispuesto a renunciar a sus principios de fe, moral y disciplina, que, aunque rígidos, han de triunfar a cualquier precio. La verdadera Iglesia de Dios ha de fundarse en la adhesión consciente a la fe, manifestada en pública profesión, para que la Iglesia se haga visible; la Iglesia debe eliminar de su seno a los corrompidos y a los corruptores, que impiden la santificación producida por la palabra y los sacramentos.

2.5. El ambiente de Estrasburgo

El 25 de abril de 1538 Calvino deja Ginebra en dirección a Basilea, donde piensa detenerse. Pero Butzer lo llama a Estrasburgo para que se ocupe de los refugiados franceses (unas 1.500 personas). Allí se casa con Idelette de Bure, joven viuda de un anabaptista, de quien tiene tres hijos[13].

Entre 1539 y 1541 toma parte en los «coloquios religiosos», lo que le permite conocer mejor la situación de las Iglesias reformadas alemanas, y lo pone en contacto con los protagonistas de la Reforma, particularmente con Melanchthon.

Sin embargo, el influjo mayor lo recibe de Butzer, quien había organizado la Iglesia de Estrasburgo según el modelo de la Iglesia primitiva, basándose en los siguientes ministerios: ancianos, doctores, diáconos, pastores y comité de vigilancia[14].

2.6. Vuelta a Ginebra: segunda experiencia

De nuevo en Ginebra, Calvino hace realidad su concepción definitiva de la estructura de la Iglesia, basada esencialmente en el «ministerio»: el ministerio es el instrumento del que Dios se sirve para realizar la redención, y dicho instrumento es confiado a los hombres. Los distintos ministerios son queridos por el mismo Cristo; son, por tanto, de derecho divino. En la Iglesia, son los siguientes:

a) *Los pastores:* son los sucesores de los apóstoles, por sucesión continua, fundada en la doctrina del evangelio, y no por pura sucesión humana. Para ser pastor es necesaria una vocación interior y una llamada externa de la comunidad, que se hace bajo la guía de los pastores y de los ancianos. Contra su deseo, Calvino se ve obligado a renunciar a la imposición de las manos en la ordenación; esta, en cualquier caso, aun cuando reciba el nombre de sacramento, no confiere ninguna potestad sacrificial. Los pastores de la ciudad han de celebrar una reunión semanal (la Compañía de los Pastores) y han de realizar dos visitas anuales a las parroquias.

b) *Los doctores:* son los profesores de exégesis. Se ocupan de que la doctrina de los fieles sea verdadera y enseñan teología a los futuros pastores.

c) *Los ancianos:* son doce, y deben vigilar la conducta de los fieles y dar cuenta a la Compañía de los Pastores.

d) *El Consistorio:* es un órgano ministerial. Está en relación con el *presbiterium* o el *senatus* de las Iglesias locales antiguas (por ejemplo, la de Cartago). Celebra sus reuniones todos los jueves; es un verdadero tribunal, que gobierna sobre todo mediante la excomunión, decretando más de doscientas al año –la excomunión consistía en la exclusión de la cena–.

e) *Los diáconos:* se trata realmente de un ministerio nuevo, derivado del capítulo 6 de los Hechos de los Apóstoles. Los diáconos tienen la tarea de administrar los bienes de la Iglesia y de asistir a los pobres y a los enfermos. Por cuanto se refiere a esta segunda tarea, también las mujeres pueden formar parte de los diáconos. Ayudan a los pastores en la liturgia presentando el cáliz a los fieles. Su elección está reservada a la comunidad.

Esta estructura, que en la práctica se va haciendo cada vez más rígida, provoca reacciones. Los mismos diáconos pueden acabar sometidos a un proceso sólo por haber hecho afirmaciones irreverentes, por haber criticado a Calvino y su severidad, o por haber bailado o jugado a las cartas. Hasta 1546 se cuentan sesenta y

siete condenas a muerte (treinta y cuatro en 1545, en sólo tres meses, entre brujas y presuntos propagadores de la peste), otras tantas condenas a exilio y cerca de ochocientos encarcelados. La población se enfrenta a menudo con el consistorio y se pone del lado de las víctimas, de modo que en 1548, en las elecciones, se manifiesta decididamente la oposición, quedando los filocalvinistas en minoría; se decide, en consecuencia, disolver el consistorio y detener la afluencia de prófugos franceses, todos ellos filocalvinistas. Calvino parece estar a punto de tener que marcharse de nuevo, pero el caso del antitrinitario Miguel Servet, denunciado por sus doctrinas, y procesado y condenado a la hoguera, lo salva[15].

La oposición a Calvino, en efecto, se había comprometido en la defensa de Servet; así, en las nuevas elecciones de 1555, triunfa el partido «francés», filocalvinista (aunque, al parecer, las elecciones no fueron del todo regulares). La noche del 16 de mayo de aquel mismo año se produce un tumulto contra los franceses, lo que, considerado por el partido en el poder como un intento de golpe de Estado, desencadena la represión contra los insurgentes y un proceso de depuración. Perrin y Vandel, que habían estado al frente de la insurrección, logran huir y escapar de la muerte, y con ellos muchos de sus amigos. Es el triunfo pleno de Calvino, que aumenta el rigor en la disciplina moral, en el lujo y en la represión de las críticas a las doctrinas calvinistas, incluida la de la predestinación.

En esta época se crea la *Academia,* de la que será rector Teodoro de Beza. Se compone de un Colegio humanístico, donde se enseña latín, griego y filosofía a nivel elemental, como continuación de la escuela primaria, y de una escuela pública, la *Verdadera Academia,* en la que se enseñan a nivel universitario latín, griego, hebreo, filosofía, letras y teología (exégesis y dogmática).

Esta Academia se convierte en el seminario europeo de todo el calvinismo; en ella se forman Philipp Marnix, el organizador de la Iglesia reformada holandesa, John Knox, que llevará a cabo la reforma de la Iglesia escocesa, y generaciones enteras de calvinistas.

Calvino se convierte en el patriarca de una nueva confesión cristiana, que no sólo configura un tipo concreto de cristiano, sino también de hombre: es el hombre severo en sus costumbres, que siente sobre sí el peso de la gloria de Dios y de su predestinación, no muy dispuesto a la misericordia ni a la caridad comprensiva, sino atento más bien y sensible a una concepción de Dios de tipo veterotestamentario; un hombre que siente el deber de realizar su

vocación divina personal, el designio con que Dios lo ha destinado a una determinada labor o a un determinado puesto en la sociedad, dentro de su planificación providencial[16].

3. Características de la teología de Calvino

La obra fundamental de Calvino, *Institutio Christianae Religionis,* escrita en 1536 –y posteriormente incrementada y traducida al francés por el mismo Calvino–, es una síntesis lograda de su visión teológica.

Lutero parte de sí mismo, del hombre, de la necesidad de salvación; Calvino parte de Dios, es decir, de su plan de salvación (gloria). De manera consecuente, en la concepción calvinista se suprime el magisterio de la Iglesia por ser algo meramente humano y, por lo tanto, falible; la Escritura por sí sola muestra y juzga toda la Tradición. El Espíritu Santo inspira al autor sagrado (inspiración casi literal) y hace que el lector comprenda la Escritura. Esta doctrina se opone a la de los nuevos profetas y los anabaptistas: «Son muy pocos los que viven coherentemente su fe; la muchedumbre ha de ser forzada con la espada» (para sostener la fe débil).

La concepción que tiene Calvino de Dios es veterotestamentaria: predica la soberanía y libertad absolutas de Dios, creador y providente. El fin de la creación es el conocimiento y la adoración de Dios por parte del hombre. El objetivo de la redención es el restablecimiento de la imagen de Dios en el hombre, destruida por el pecado, según el modelo de Cristo, imagen perfecta del Padre. Con este restablecimiento, el hombre puede conocer y adorar perfectamente a Dios y contribuir a su gloria.

La finalidad de la creación y de la redención es la autoglorificación de Dios. Todo está previsto y programado minuciosamente por Dios *ab aeterno.* Esta soberanía libre y absoluta de Dios no está condicionada por nada, ni siquiera por los méritos del creyente. Dios lleva a cabo su programa de salvación no sólo creando a la Iglesia, sino salvando a cada individuo con una decisión libre, mediante la concesión de la gracia. Dios, desde antes de la creación del mundo, elige a su pueblo de entre la «masa de los pecadores», es decir, elige a los fieles que quiere salvar; presenta una *specialis vocatio universalis,* que no incluye la salvación, y una *specialis vocatio,* que incluye la salvación; esta elección o

praedestinatio no se hace *qualitate virtutum* de cada individuo, ni siquiera *ex fide praevisa,* sino *coelesti decreto,* por libre decreto de Dios, que establece quién está destinado a la salvación y quién está destinado a la perdición; este decreto sólo lo conoce Dios, pero el individuo puede estar seguro de su salvación si se encuentra «en comunión con Cristo».

En la concepción eclesiológica de Calvino, la Iglesia es vista como *universus electorum numerus:* los ángeles, los difuntos y los vivos, elegidos en Cristo y, por tanto, insertados en Cristo, de modo que forman todos un solo cuerpo con quien es la cabeza única de la Iglesia. La Iglesia es invisible, pero se hace visible por medio de las *notae:* la predicación de la Palabra, los sacramentos y la obediencia de la fe (disciplina y profesión impuesta por la Iglesia), que se hacen realidad a través de los ministerios.

Por lo que respecta a la eucaristía, Calvino no admite la transubstanciación de los católicos, ni sostiene (con Zwinglio) el valor simbólico de la comunión. Para Calvino, la eucaristía es siempre una acción del Espíritu Santo. En la cena están los signos del pan y del vino; el Espíritu Santo une a Cristo con los signos, y cuando el hombre se une con los signos, se une a Cristo: no es una unión física, sino una comunicación de la vida celeste de Cristo, de la vida nueva.

4. Difusión del calvinismo

Hacia 1550 se produce un frenazo claro en la expansión del luteranismo por la convergencia de diversos motivos: la muerte de Lutero (1546), la derrota de la liga de Esmalcalda en Mühlberg (1547), el *Interim* de Augsburgo de 1548, la consagración de la división confesional en la Paz de Augsburgo (1555) y la consiguiente consolidación de las Iglesias territoriales, las polémicas y disensiones dentro del movimiento luterano, y el inicio de la contrarreforma católica.

La reforma protestante, sin embargo, adquiere durante estos años nueva vitalidad por la actuación de Calvino, que le da a la Reforma una dimensión internacional. Se crean numerosas comunidades, y Calvino se hace su protector.

En 1555 se crea en París la primera Iglesia calvinista de Francia; a esta ciudad son enviados ochenta y ocho pastores, que en 1559 se reúnen públicamente en el primer sínodo nacional francés, para el

que Calvino esboza una *Confessio gallicana.* Se crea así la Iglesia hugonota[17].

Los hugonotes encuentran apoyo político en el príncipe de Condé, Antonio Borbón de Navarra. Pronto se convierten también en un movimiento político y tratan de extenderse como tal; llevan a cabo un intento de derrocamiento de la monarquía, que resulta fallido (conjuración de Amboise, 16 de marzo de 1560). Catalina de Medici, la reina madre, coge las riendas de la situación y trata de mantener un difícil equilibrio entre las partes: hace concesiones a los hugonotes, a los que se tolera siempre que se limiten a profesar su fe privadamente, y en 1561 convoca un coloquio religioso en la abadía de Poissy entre Teodoro de Beza, protestante, el cardenal de Lorena y Laínez, el superior de los jesuitas, que fracasa, sin embargo, en la cuestión de la eucaristía. Catalina, fiel de la balanza del equilibrio francés, proclama en 1562 el edicto de Saint-Germain, gracias al cual los hugonotes pueden tener un Consistorio, ejercer libremente su religión y celebrar sínodos, y por el cual se reconocen también sus pastores. Con la Paz de Saint-Germain de 1570 se reconoce la libertad de conciencia.

Aparentemente se ha restablecido la paz, pero apenas dos años más tarde se pone de manifiesto su precariedad. En 1572, en efecto, tiene lugar la conocida como «noche de san Bartolomé», en la que el almirante Coligny, jefe de los hugonotes, y sus seguidores caen a manos de sicarios. El episodio se inserta dentro de la lucha entre los dos potentes partidos en que se hallaban divididos los nobles franceses: el de los Guisa, favorable a los católicos, y el del príncipe de Condé, favorable a los hugonotes. El matrimonio de Enrique de Borbón, rey de Navarra, con Margarita de Valois, hermana del rey de Francia, celebrado el 18 de agosto de 1572 en París, debía haber asegurado la paz interna; en cambio, se convierte en ocasión para la matanza. Catalina, aprovechando la masiva presencia de hugonotes en París, y con el pretexto de responder a una presunta conjura contra el rey, hace que en la noche del 24 de agosto sean asesinados miles de ellos por sorpresa (cerca de 30.000 víctimas en pocos días). La matanza se extiende a toda Francia, y en un clima tan caldeado no dejan de ejecutarse también venganzas privadas, que incluyen también a los católicos. Lo cierto es que la matanza no había sido preparada con antelación, sino que se decidió de improviso, porque el atentado del 22 de agosto contra Coligny había acabado comprometiendo a la reina madre. El papa sólo se enteró cuando la

carnicería era ya un hecho, y se le presentó al pontífice como una victoria del rey contra la conjuración urdida por los hugonotes contra él. Así en Roma se tuvo la convicción de que, de un solo golpe, se habían salvado en Francia la dinastía y el catolicismo. Se ordenaron por ello oraciones públicas de acción de gracias, con el canto del *Te Deum,* se acuñó una medalla y en la sala regia del palacio vaticano se pintó un fresco conmemorativo.

Con el edicto de Poitiers de 1577 se estableció una tregua. Pero la paz seguía estando lejos. Entre 1562 y 1598 se desencadenaron siete guerras por motivos religiosos, casi siempre de carácter político antiespañol.

Hasta 1598, con el edicto de Nantes, no vería su fin el baño de sangre que anegó a Francia en la última parte del siglo XVI. Según el edicto, la religión católica sería la religión dominante, pero se reconocía la libertad de conciencia para los adeptos de la religión «pretendidamente» reformada; el problema confesional se solucionaba con una especie de dualismo en el Estado[18].

Mientras tanto, el calvinismo se difundía por los Países Bajos, Escocia, Inglaterra y la Alemania meridional[19]. Gracias a esta expansión calvinista, el movimiento protestante en su conjunto recobró impulso, difundiéndose fuera de los países alemanes. Este éxito está ligado a motivos políticos y culturales (Ginebra, como centro internacional de expatriados; la importancia de la *Academia;* el entrelazamiento de política y calvinismo en Francia); pero esta amplia irradiación por Europa se debe sobre todo a motivos teológicos.

En concreto, se pueden mencionar:

a) La atracción ejercida por el modelo de Iglesia y el ordenamiento de Ginebra sobre los expatriados que vivieron y estudiaron en la *Academia:* un modelo coherente, intransigente, más radical y menos dispuesto a compromisos que el luterano. El modelo se presenta como una alternativa que puede desarrollarse (en una situación de diáspora) hasta convertirse en una fuerza política capaz de asumir el poder.

b) La coherencia rigurosa e intransigente de su doctrina y de su eclesiología, de las que se derivan implicaciones sociales, tendentes a hacer realidad el reino de Dios en la humanidad.

c) La revalorización del papel de la ley en la vida cristiana. En la concepción luterana, la ley es sobre todo exigencia y juicio de Dios, y su función es hacer patente el pecado de la persona. Calvino, en

cambio, acentúa la importancia de la ley como disciplina y norma de la vida del cristiano *(tertius usus legis)*.

d) Lutero quiere reformar la Iglesia existente; Calvino, por el contrario, presenta, como alternativa a la Iglesia existente, el modelo de una comunidad «reformada según la palabra de Dios», dispuesta a ser «Iglesia bajo la cruz». Quiere reconstruir la Iglesia «desde los mismos fundamentos».

Notas al capítulo

[1] Sobre Juan Calvino, además de los textos comunes con la reforma luterana, cf A. OMODEO, *Giovanni Calvino e la Riforma a Ginevra,* Laterza, Bari 1947; T. BOZZA, *Calvino e gli antitrinitari in Italia,* Studium, Roma 1966; A. ROTONDÒ, *Calvino e gli antitrinitari in Italia,* RSI (1968) 759-784; J. LECHER, *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma* I, Morcelliana, Brescia 1967, 317-412 (trad. esp.: *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma,* 2 vols., Marfil, Alicante 1969).

[2] Por estos mismos años estudia también allí Ignacio de Loyola.

[3] Entre los representantes del cabildo y los familiares hubo litigios, en el mismo cementerio, sobre si enterrarlo o no en aquel lugar sagrado. Su hermano Charles murió también excomulgado por un duelo.

[4] Su conversión al protestantismo es debida sobre todo a sus deseos de retornar a la Iglesia antigua. Él mismo cuenta en numerosas ocasiones los avatares de su conversión (véase, por ejemplo, el *Prefacio al Comentario a los Salmos,* 23-9-1557).

[5] Aquí compone y publica en 1536 la primera edición de la *Institutio Christianae Religionis,* un breve volumen en latín consistente en un simple esbozo que irá ampliándose en sucesivas ediciones, en las que irá recogiendo los frutos de sus experiencias posteriores.

[6] Después de la muerte de Zwinglio (en la batalla de Kappel en 1531), el modelo de reforma que este había realizado había dejado al Estado prácticamente como dueño y señor de la religión. Calvino trató de devolverle a la Iglesia su autonomía, y de hacer que los magistrados se sometieran, tanto en lo religioso como en lo moral, a los pastores.

[7] La época del absolutismo –lo que se conoce también como el *ancien régime*– abarca en general los siglos XVI-XVIII. Políticamente, el absolutismo supone la independencia del soberano de toda autoridad y la concentración de poderes en sus manos, obtenida arrebatando a los nobles todo poder político; socialmente, el régimen absoluto se funda en el derecho de control sobre las fuerzas de la nobleza, del alto clero y de las ciudades: la monarquía era privilegio de una familia, mientras los nobles tenían privilegios económicos (exención fiscal) y sociales (acceso exclusivo a determinados cargos, derecho a dejar los bienes familiares al primogénito, distinciones honoríficas), y religiosamente, supone un paralelismo perfecto entre el orden político y el orden religioso (derecho divino de los reyes; unidad política fundada en la unidad religiosa; la religión católica como religión de Estado; el rey defensor de la religión; leyes civiles en armonía con las leyes canónicas; uso de la fuerza por parte de la autoridad eclesiástica; amplia inmunidad de la Iglesia: exención fiscal de los bienes eclesiásticos, derecho de asilo, derecho de los eclesiásticos a ser juzgados sólo por tribunales eclesiásticos).

[8] Esta concesión se renovará en el concordato estipulado con Napoleón en 1801. De hecho, entre 1516 y 1905 (es decir, desde el concordato de León X hasta la ley de separación de la Iglesia y del Estado), todos los obispos franceses fueron nombrados por el Estado y no por la Iglesia. El papa se limitaba a instituir canónicamente a los candidatos

previamente seleccionados.

[9] En Clermont, por ejemplo, de ochocientos párrocos, seiscientos vivían fuera de la parroquia.

[10] En París, de quinientas sesenta y nueve parroquias, doscientas quince dependen de la administración del obispo, y doscientas cincuenta y cuatro de sus patronos; en Lyon, de trescientas noventa y dos parroquias, trescientas setenta y una son provistas por sus patronos.

[11] Guillaume Farel, nacido en Gap en 1489, fue primero discípulo de Erasmo y más tarde de Le Fèvre d'Étaples. Desempeñó su labor reformadora en Neuchâtel, luego en Vaud y finalmente se convirtió en el propagador de la Reforma en Berna. El método que adoptaba era el de la lucha y la imposición violenta: predicaciones, disputas, saqueo de Iglesias. Cuando Berna declaró la guerra a Saboya, las tropas bernesas conquistaron Ginebra y Farel la convirtió a la Reforma. Tocaría a Calvino hacer de ella la ciudad modelo del protestantismo.

[12] El primero será Jean Valier. La sociedad francesa está fundada en la religión; se trata por eso de una exigencia de orden público.

[13] Su mujer murió en 1549. Su formación humanista, los rasgos de su vida familiar y las amistades que cultivó (se rodeó de numerosos amigos, con quienes le gustaba mantener largas y plácidas tertulias) contrastan con la imagen severa y lúgubre que de él nos ha transmitido la historia. Él siguió siendo fundamentalmente un solitario, sobre todo para dar buen ejemplo y cumplir rigurosamente su deber; pero tenía también una gran finura de espíritu y delicados sentimientos.

[14] Martín Butzer (1491-1551) ha sido considerado, erróneamente, un personaje secundario de la Reforma, con un carácter poco seguro. De temperamento irenista, fue uno de los autores de la «concordia» de Wittenberg de 1536, y participó en los intentos de reconciliación entre católicos y protestantes de 1541. Antes que aceptar el *Interim* de Augsburgo, prefirió partir espontáneamente al destierro. Se dirigió a Inglaterra, donde ejerció un influjo importante en la reforma de Eduardo VI, enseñando en Cambridge hasta su muerte.

[15] Cf J. LECHER, *o.c.* I, 367-376; J. BARÓN, *Miguel Servet, su vida y su obra,* Espasa-Calpe, Madrid 1989; A. VIVES, *Miguel Servet, humanista crítico,* Instituto de estudios sijenenses «Miguel Servet», Aragón 1998; M. FIRPO, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna. Dalla riforma protestante a Locke,* Loescher, Turín 1978, 106-107. Miguel Servet (1511?-1553), español de vida aventurera, se confesaba exteriormente buen católico, pero en realidad, en su libro *Christianismi restitutio,* publicado anónimamente en Vienne en 1553, negaba el pecado original y el dogma de la Trinidad. Servet, en 1546, había enviado a Calvino algunas partes de su manuscrito. Fue identificado y la policía de Vienne, por indicación de Calvino, lo detuvo. Consiguió evadirse y, con la intención de dirigirse a Nápoles, cometió la imprudencia de pasar por Ginebra. Reconocido a la salida de una iglesia, fue encarcelado, procesado y ejecutado en la hoguera el 27-10-1553. En él no sólo se condenaba a un hereje, sino también al divulgador de una doctrina anárquica, que podía subvertir el orden social existente.

[16] Cf M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus,* Tubinga 1922; H. HENNIS, *Il problema Max Weber,* Laterza, Bari 1991. Max Weber descubrió un fructífero campo de investigación al poner de manifiesto la íntima conexión existente entre la dimensión religiosa de un pueblo y su vida económica. Trata de demostrar que el capitalismo es fruto de determinadas opciones ideológicas y religiosas. El comportamiento del hombre en las distintas sociedades sólo puede comprenderse, en efecto, partiendo de la concepción general que los hombres se forman de la existencia. Y la religión es parte integrante de esta visión del mundo. Esto es lo que ocurre en Alemania con el capitalismo y la ética calvinista. La tesis de Weber sigue siendo sugestiva y válida, pero presenta al menos dos limitaciones: no describe de manera correcta ni el cristianismo ni el capitalismo. Algunas de las características que Weber atribuye a la ética protestante son

anticristianas y gran parte de los teólogos protestantes las rechazan; en su descripción falta el sentido cristiano de la comunidad, sentido capaz de fundar una antropología más real y más auténtica. Y en su interpretación del sistema capitalista, pasa por alto una de sus características más importantes: la creatividad. Weber lo describe como un movimiento racional, rigurosamente rectilíneo; pero la historia del capitalismo, de su tecnología y de su economía, es una historia llena de intuiciones, transformaciones, descubrimientos y vitalidad.

[17] De *Eidgenossen* = confederados.

[18] El texto del edicto de Nantes puede verse en M. FIRPO, *o.c.,* 81-83.

[19] Remitimos a la bibliografía específica sobre este aspecto, en particular J. DELUMEAU, *La Riforma. Origini e affermazione,* Mursia, Milán 1975, 136-150, 199-228 (trad. esp.: *La Reforma,* Labor, Barcelona 1985[4]).

5. La reforma anglicana

La reforma anglicana, que llevará a la subordinación de la vida eclesiástica a los intereses del Estado y al alejamiento de Roma, nace de las particulares condiciones en que se encuentra la Iglesia de Inglaterra. Este desenlace es consecuencia, entre otras cosas, del desprestigio del papado en el reino de Inglaterra antes incluso de que las circunstancias históricas se concretaran en la dirección querida por Enrique VIII. No se trata, por tanto, como en el caso de la reforma protestante, de una reforma de la Iglesia en sí misma (sacramentos, doctrina, culto), sino más propiamente de un «cisma», que llegaría a adquirir gran resonancia debido a la expansión mundial de la *Commonwealth* británica, convirtiéndose así en la «communio anglicana»[1].

1. El contexto histórico y social

El problema del divorcio de Enrique VIII de Catalina de Aragón es sólo el detonante del cisma anglicano, que para ser entendido totalmente ha de encuadrarse dentro de una evolución política mucho más compleja e intrincada. Esta cuestión, lo que hace es radicalizar la tensión ya existente entre Inglaterra y Roma, llevándola a la ruptura con el *Acta de supremacía* de 1534, que sanciona el rechazo al primado y a la autoridad papal, y determina la transferencia de todos los poderes eclesiásticos al rey.

El *Acta de supremacía* se sitúa dentro de un contexto más amplio, de dimensiones europeas, y aparece como una demostración de fuerza de un absolutismo creciente que quiere imponer su poder sobre todos los poderes feudales que están por debajo de él o le hacen la competencia. La Iglesia, al tener de hecho un gran poder, también económico, se coloca automáticamente en el punto de mira del despotismo absolutista.

Parece que una de las principales características del cristianismo inglés de este tiempo es el anticlericalismo:

–*Anticlericalismo interno,* que se expresa en el rechazo a las onerosas cargas fiscales del clero y de la Iglesia y, consiguientemente, en la negativa a pagar las tasas y los diezmos (por el patrimonio, los servicios litúrgicos, las bodas y hasta la

comunión pascual) por parte de los ricos burgueses, es decir, la nueva clase emergente en las ciudades, y de la pequeña nobleza de la tierra, que tiene en arriendo las tierras de la Iglesia y desea convertirse en su dueña. Provoca además fuerte hostilidad la inmunidad eclesiástica de que gozan los miembros del clero, a la que se une la corrupción y la tortuosa complejidad de los tribunales eclesiásticos.

–*Anticlericalismo externo,* que se manifiesta contra el papa, contra su jurisdicción sobre la Iglesia de Inglaterra y contra la avocación de numerosas causas a su propio tribunal, considerado como un tribunal «extranjero». Esta hostilidad se ve fomentada también por las duras cargas fiscales impuestas por el papa, que extrae de la nación elevadas sumas de dinero, especialmente por medio de las *annatas,* tristemente famosas desde tiempos del exilio aviñonés, cuando el papa, con el dinero que los ingleses le pagaban en tasas, subvencionaba la guerra que Francia le hacía a Inglaterra. Esta situación había llevado a los ingleses a tomar medidas de protección. En 1353, con la ley *Praemunire,* se habían prohibido las comisiones papales y las apelaciones de los obispos a los tribunales extranjeros (o sea, papales). Esto pone de manifiesto la tendencia a una Iglesia nacional, presente desde antiguo en la cristiandad inglesa.

La fidelidad a la corona será también un factor de peso. La casa de Tudor sube al trono después de interminables años de guerra civil, y representa la concordia de las partes contendientes, porque a través de un enlace matrimonial se han unido los eternos enemigos de Lancaster y York. El rey nombra obispos que lo siguen y le son fieles, y que, naturalmente, no emprenderán acciones de fuerza contra las iniciativas cismáticas de la corona; si bien, a comienzos del siglo XVI, nadie hubiera podido prever la ruptura de Inglaterra con Roma, porque el pueblo era devoto, la cultura, cristiana, y el soberano, fiel a la Iglesia católica.

2. La situación religiosa

En el siglo XVI, la Iglesia de Inglaterra, y sobre todo el alto clero, no está en situación de llevar una línea de actuación autónoma con respecto a la política del rey, precisamente por estar demasiado estrechamente ligada a la corona.

Desde el punto de vista religioso, el territorio está dividido en diecisiete diócesis, con ocho mil setenta parroquias, reagrupadas en dos provincias eclesiásticas: Canterbury y York. El clero diocesano consta de unos diez mil miembros, para un total de tres millones de habitantes, y sólo una pequeña minoría del mismo puede considerarse culto. Por lo que respecta a los obispos, sólo tres o cuatro de ellos son verdaderos pastores, mientras que todos los demás viven secularizados y proceden generalmente de la administración; no son teólogos, sino que se han formado en el derecho y han seguido los pasos del rey y de la corte. El episcopado es considerado como un premio, por lo que el obispo guarda fidelidad y se mantiene constante en el servicio del rey. El bajo clero presenta los defectos típicos del tiempo: ignorancia, concubinato y escaso compromiso pastoral, aunque no faltan ejemplos de dedicación sincera a las almas y de intensa vida espiritual.

Los religiosos son tres mil o cuatro mil, repartidos en cerca de ochocientos monasterios, ciento sesenta y ocho de los cuales gozan de buenas rentas, mientras los restantes han de salir adelante en condiciones difíciles. Muchas parroquias están regidas por religiosos que viven fuera de los conventos. No obstante, el pueblo, a pesar de los defectos característicos de la época, es, en su conjunto, sinceramente religioso.

3. La situación cultural

La situación cultural de Inglaterra en el siglo XVI está fuertemente influenciada por el humanismo cristiano, tanto de los dignatarios pontificios que viven en la corte inglesa, cuanto de grandes personalidades como Colet, Fisher, Moro o Erasmo. En las universidades, sin embargo, prevalece generalmente la herencia teológica de Duns Escoto y el nominalismo de Ockham.

a) *John Colet* (1446-1519): nace en Londres y, después de haber sido educado probablemente en el *Magdalen College* de Oxford, donde obtiene el título de *magister artium,* estudia derecho civil y canónico en Italia bajo el influjo de Pico della Mirandola y del Círculo florentino, sufriendo también la influencia de Savonarola; más tarde completa sus estudios en París, donde tiene oportunidad de conocer y mantener trato amistoso con Erasmo.

En 1496 es ordenado sacerdote en Oxford, y al año siguiente expone en la universidad una serie de comentarios a las cartas de Pablo, en los que adopta el método histórico-crítico y se acerca a los padres de la Iglesia, abandonando así los métodos característicos de la escolástica.

En 1509, siguiendo esta orientación, funda la *St. Paul's School,* en la que los alumnos reciben no sólo una educación cristiana, sino que se adentran además en el estudio de las letras clásicas, del latín y del griego. Se muestra convencido de que, para poner en marcha la reforma de la Iglesia, es necesario estigmatizar las prácticas simoníacas en la colación de obispados, el absentismo, las ceremonias supersticiosas del pueblo y la veneración exagerada de las reliquias.

Comentando a san Pablo, Colet sostiene que en la obra de la salvación todo se realiza por la promesa y la libre decisión de Dios; pero reconoce la libertad del hombre, cuya voluntad está acompañada por la voluntad y la providencia de Dios, sin que ello suponga coacción. Colet, por tanto, afirma que la causa de la salvación del hombre es la gracia, mientras la causa de su condena es el pecado. El movimiento espiritual y cultural a cuya cabeza está Colet se conocerá con el nombre de «paulinismo», y ejercerá un gran influjo en la vida cultural y espiritual de Inglaterra.

b) *Tomás Moro* (1478-1535)[2]: nace en Londres y, después de haber asistido a la escuela de latín, su padre lo envía a servir como paje en la casa londinense de John Morton, arzobispo de Canterbury y canciller del reino. En 1492 es enviado a Oxford por Morton para profundizar en sus estudios; aprende a hablar y a escribir con elegancia en latín, se introduce en el conocimiento del griego, el francés, la aritmética, la geometría, y empieza a tocar la flauta y el violín. Llamado de nuevo a Londres en 1494, se dedica a las leyes en un estudio de derecho, de modo que en 1501 es ya abogado y obtiene por tres años el cargo de lector de jurisprudencia.

Vacilante entre abrazar la vida clerical o la carrera de abogado, se retira durante cuatro años a la cartuja de Londres, participando en la vida religiosa de los monjes todo el tiempo que su actividad pública le permite. Sin embargo, siente también fuertemente la exigencia de formar una familia, y, aconsejado por su director espiritual, John Colet, elige el matrimonio y se casa con Jane Colt,

hija de un noble de Essex. Muestra ser un marido tierno, un padre amoroso y un esmerado educador de sus hijos, pero guarda en su corazón la atracción por la vida religiosa, de modo que sigue practicando los severos hábitos aprendidos con los cartujos: levantarse temprano por la mañana, dedicar largas horas al estudio y a la oración, llevar diariamente el cilicio... Tras morir su mujer cuando tenía sólo 23 años, Tomás decide volverse a casar rápidamente con una viuda llamada Alice Middleton, mayor que él, con objeto de que se haga cargo de las tareas más perentorias y se ocupe de sus cuatro hijos.

A pesar de numerosas peripecias y dificultades, Tomás hace una brillante carrera pública. A los 27 años es elegido para la cámara de los comunes, y defiende en ella las razones de los contribuyentes frente a las odiosas cargas fiscales de Enrique VII. Cae en desgracia, llegando a correr graves riesgos personales, y sólo con la llegada de Enrique VIII se le abre de nuevo el camino de los cargos públicos: en 1510 es nombrado vicesheriff de Londres; en 1518, miembro del consejo real; en 1521, tesorero del reino, y en 1529, lord canciller (el cargo más alto).

Tomás permanece como canciller del reino durante dos años y medio, período durante el cual no se hace muchas ilusiones a la vista de los negros nubarrones que se avecinan a su patria, a la Iglesia y a su misma persona[3]. Con ocasión de su nombramiento, le escribe a Erasmo: «Todos me congratulan. Estoy seguro de que al menos tú me compadecerás»[4].

Probablemente Enrique VIII decide nombrar canciller del reino a Moro porque lo considera un personaje de conciencia limpia y de reconocido prestigio, que puede dar una apariencia de honradez a su proyecto de divorcio[5]. El rey le pide a Tomás Moro que examine la grave cuestión de la anulación de su matrimonio con Catalina de Aragón, seis años mayor que el soberano y considerada incapaz ya de dar un heredero varón al trono de Inglaterra, pero al principio le deja al canciller libertad para decidir en conciencia, con la esperanza de ganarse con el tiempo para su causa al famoso jurista. A pesar de las instancias del rey para que se ponga del lado de los que mantienen la legitimidad del divorcio, Moro se niega a ello firmemente, y cuando comprende que el rey no se detendrá ante ningún obstáculo y que la ruptura con Roma es inevitable, prefiere dimitir (19 de mayo de 1532), negándose incluso más tarde a asistir a la ceremonia de coronación de la nueva reina. En marzo de 1534

es acusado de traición y permanece quince meses como prisionero en la Torre de Londres. Cuando se le pide que reconozca a Enrique VIII como cabeza de la Iglesia de Inglaterra, se niega firmemente, resistiendo a las insidias de los interrogatorios y a las presiones afectuosas de sus familiares. El 6 de julio de 1535 es conducido al patíbulo y decapitado.

Durante los años que dedica a la vida pública, a pesar de sus numerosos compromisos, Tomás Moro sigue cultivando el estudio y las amistades. Le gusta rodearse de amigos, y entre los que frecuentan su casa destacan Antonio Bonvisi[6], Erasmo de Rotterdam[7] y Reginald Pole[8]. Escribe además páginas ascéticas, obras polémicas y refutaciones de las tesis de Lutero sobre los sacramentos.

En 1516 publica *Utopía*[9], una obra que se debe en parte al entusiasmo por el descubrimiento del «Nuevo Mundo». El objetivo de *Utopía* era señalar las causas por las que los Estados se encuentran en dificultad. La obra se compone de dos partes. El primer libro tiene el sesgo científico de un estudio sociológico y hace un análisis «sin prejuicios» del malestar económico y social que domina el país. El cuadro que se presenta es lúgubre: un país expoliado por una nobleza odiosa y arrogante, empobrecido por guerras de mero prestigio, recorrido por frailes ociosos y zafios, por un inmenso ejército de mendigos, parásitos y baladrones indolentes, y por hordas de campesinos reducidos a la miseria, expulsados de los campos y destinados a llevar vida de vagabundos[10]. En la segunda parte, Moro sugiere propuestas concretas de gobierno, trazando un modelo de Estado perfecto, imaginario, fabuloso, aunque minuciosamente descrito, y ocultando sus reivindicaciones de justicia bajo la aparente inconsistencia de una obra de ficción.

En el último período de su vida, después de su detención, escribe Tomás Moro el *Diálogo del consuelo en las tribulaciones*[11], en el que pueden percibirse su estado de ánimo, sus tensiones y sus certezas: se está preparando para abandonar la vida y parece querer dejar en manos de su hija su testamento espiritual. Cita en varias ocasiones a los mártires de la Iglesia para recordarse a sí mismo y recordar a sus familiares la gran lección proveniente del pasado: la de no ceder a las torturas y no abandonar a Jesucristo. Afirma que, para poseer esta fuerza, es necesario tener como fundamento la fe y prepararla, si se quiere que sean eficaces los intentos de consuelo a los demás. «Si no se prepara antes este cimiento, todo el consuelo espiritual que puedan dar las palabras humanas no será de ninguna

utilidad»[12]. La fe no es un don que el hombre pueda hacerse a sí mismo, ni que pueda ofrecer a otro; es un don gratuito de Dios, que es menester alimentar con la oración. Escribe: «Si, por muchos signos, percibimos que nuestra fe es débil, supliquemos a quien la da que se digne ayudarnos a acrecentarla»[13].

El hombre no debe dejarse distraer por las riquezas terrenas y dedicarse de manera intermitente a la fe, sino que ha de alejar de su pensamiento todo aquello que la relega a un rincón apartado. Lo esencial, para aumentar la fe, es vivir en la Iglesia, porque sólo en ella se puede escuchar la palabra de Dios. Tomás Moro describe a la Iglesia como una familia, porque acepta al hombre con todo lo que es, con su historia y con sus sentimientos; además, la persona insertada en la Iglesia logra liberarse de todas las adherencias mundanas y se deja guiar por quien se ha sacrificado por el hombre: Jesucristo.

En esta obra, el humanista afronta también otro grave problema: el avance de los turcos por Europa. Habla de los turcos para plantear el problema de la abjuración de la religión cristiana. La posibilidad de una invasión le da ocasión a Tomás Moro para reflexionar sobre lo que está ocurriendo en Inglaterra: muchas personas, con tal de no perder sus bienes efímeros y su comodidad, acceden fácilmente a la firma del *Acta de sucesión* y del *Acta de supremacía,* reconociendo así al rey como cabeza suprema de la Iglesia de Inglaterra. Pero la ligereza demostrada al afrontar este grave problema provoca en el humanista estupor, dolor y tristeza. Moro exhorta a ser valientes y responsables de las propias acciones, y a no dejarse dominar por quienes piensan de manera distinta.

Desde la hondura de estas certidumbres, Tomás Moro mira su cercana muerte con mucha serenidad, y comunica a sus familiares y amigos su fe y su libertad.

c) *John Fisher* (1469-1535): nacido en Beverley, se hace en 1488 *magister artium* y en 1491 es ordenado sacerdote en York. Durante diez años sigue estudiando teología y enseñando en la universidad. En 1501 obtiene el doctorado y es promovido a vicecanciller. A él se debe que Erasmo enseñara griego en Cambridge entre 1511 y 1514.

Margaret Beaufort, madre de Enrique VII, lo elige como confesor, y el rey lo nombra obispo de Rochester, concediéndole el título de canciller. A la muerte de Enrique VII, Fisher colabora con el nuevo

soberano, Enrique VIII, para alejar del reino el peligro del luteranismo, que empieza a difundirse por Inglaterra gracias a la literatura clandestina procedente de Alemania. En la causa matrimonial de Enrique VIII, es elegido defensor de la reina Catalina, y, tras haber estudiado atentamente el problema, declara que el matrimonio de Enrique VIII con Catalina de Aragón es indisoluble, añadiendo que ninguna autoridad puede disolverlo. En este punto, se mantiene firme en su oposición al rey, tanto en conversaciones privadas como en el parlamento, negándose a reconocer el *Acta de supremacía* impuesta por la ley el 23 de marzo de 1534. De los quince obispos ingleses, Fisher será el único en oponerse al *Acta de supremacía* impuesta a la Iglesia y al país. Cuando la cámara de los comunes empieza a discutir sobre las quejas a causa de los abusos y prevaricaciones de los clérigos en perjuicio de los laicos, Fisher trata de hacer entender al parlamento que lo que el rey pretende es iniciar una política cesaropapista con el fin de obtener del papa la anulación de su matrimonio y suprimir la autoridad pontificia; afirma que las faltas del clero deben corregirse, pero que esta publicación de los errores eclesiásticos parece tener un objetivo distinto: adueñarse de los bienes de la Iglesia y de los conventos. Permanece fiel a sus ideas hasta el martirio, que tiene lugar, por decapitación, el 22 de junio de 1535, antes del cual pronuncia estas palabras: «Muero por la fe de la Iglesia católica de Jesucristo. Pido por el rey y por el reino»[14].

La figura de Fisher es importante porque, como Colet y Moro, forma parte del círculo de humanistas cristianos del siglo XVI que pretenden reformar gradualmente la Iglesia. Sabe que, para llevar a cabo esta reforma, es necesario obrar sobre los ministros de Dios, independientemente del cargo que ocupen en la jerarquía eclesiástica, purificándolos de la pobreza moral y espiritual, y haciéndolos dignos de su ministerio. Sólo así se puede proceder a la purificación de la vida cristiana de los fieles, y se puede hacer avanzar, mediante la fe y las buenas obras, el proyecto de salvación aportado por Jesucristo. La Iglesia, según Fisher, es lugar para la plegaria, es casa de oración[15]; junto a su esposo Jesús, debe ser fuente inagotable y maestra de la palabra de Dios, e, impulsada por la oración, debe ponerse manos a la obra, es decir, hacerse cargo de los problemas de la humanidad.

d) Hay también un grupo reformista conocido como el grupo del

Caballo blanco –del nombre de la fonda donde se reunían sus simpatizantes, que pronto pasará a llamarse *Germany–,* influenciado por las tesis luteranas sobre el purgatorio, las misas por los difuntos, la devoción a los santos y las fiestas de la Iglesia. Se caracteriza por una profunda aversión a la autoridad papal. Con él se inicia la circulación de las ideas reformistas procedentes del continente; pero no parece que haya pertenecido a él Thomas Cranmer (1489-1556), que será el primer arzobispo anglicano de Canterbury.

Hacia 1520 se intensifica la *infiltración luterana.* William Tyndale (1494-1536), exiliado en el continente, hace una traducción del Nuevo Testamento (1525) que se convertirá en la base de las traducciones oficiales anglicanas. Surgen grupos luteranos en Cambridge, y la propaganda por medio de libros y opúsculos se hace cada vez más intensa. En este contexto, se va haciendo importante el influjo de Thomas Cromwell (c. 1485-1540), uno de los principales artífices de la política religiosa de Enrique VIII.

4. El cisma de Enrique VIII

Enrique VIII (1491-1547), hijo segundo de Enrique VII, se convirtió en heredero del trono en 1502 tras la muerte de su hermano Arturo, y fue rey en 1509, antes de haber cumplido los dieciocho años. Era fuerte, gallardo, colérico; tenía una buena cultura y una discreta educación, incluso teológica[16]; era además muy aficionado a los deportes. De manera casi inmediata elimina a todos los consejeros de su padre, sancionando con su condena a muerte la acusación de rapacidad que el pueblo les hacía.

Despótico por naturaleza y, por consiguiente, incapaz de soportar el poder parlamentario, se desentiende del parlamento y lo mantiene de hecho cerrado durante unos catorce años, aunque no deja de servirse luego de los sentimientos anticlericales del mismo parlamento para imponerse al clero del país.

La causa inmediata de la ruptura con Roma es el deseo del soberano de liberarse de su legítima consorte para asegurarse un heredero al trono. Apelando al Levítico (18,16 y 20,21), sostiene la invalidez de su matrimonio con Catalina de Aragón, ya que esta había estado casada anteriormente con su hermano mayor, Arturo, que murió a la edad de catorce años. Pretende que se considere su matrimonio como si nunca hubiera acaecido. En realidad, desea la disolución por motivos dinásticos y porque se ha encaprichado de

una dama de la corte llamada Anna Boleyn (Ana Bolena).

Catalina de Aragón se había casado con Enrique VIII en 1509 y le había dado seis hijos, dos hembras y cuatro varones; pero a excepción de la futura María Tudor, todos habían muerto muy pronto. Cuando ocurren los hechos, Catalina (seis años mayor que su marido) tiene cuarenta años y no espera ya poder darle un heredero varón a Enrique VIII.

El soberano, queriendo proceder de un modo legítimo, trata de conseguir que la Iglesia anule su matrimonio con Catalina, y prueba para ello todos los caminos y todos los argumentos:

El falso remordimiento por haber vivido incestuosamente, debido al impedimento canónico que prohibía el matrimonio con la viuda de un hermano;
la presión sin escrúpulos a los teólogos y canonistas de las universidades europeas;
la amenaza de introducir en el país la reforma protestante;
la amenaza del cisma con Roma.

Enrique, por tanto, trata de hacer que Roma invalide su matrimonio basándose en Levítico 20. Lo cierto es que desde el siglo V el matrimonio por consanguinidad era considerado ilícito hasta el tercer grado, y sólo podía contraerse mediante una dispensa papal como la que Julio II le había concedido a Enrique VIII hacía dieciocho años para casarse con Catalina. Fisher, el abogado de la reina, refuta los argumentos basados en el Levítico, que usan sus adversarios, apelando a la ley del levirato (Dt 25,5-6).

El rey sostiene la invalidez de la dispensa otorgada por el papa Julio II y, por consiguiente, la nulidad de su matrimonio, aduciendo que probablemente la reina había consumado su unión anterior con Arturo[17]. El monarca añadió a estas razones el que, según él, la bula de Julio II se había concedido por motivos que no eran válidos: por favorecer la paz entre España e Inglaterra.

Enrique VIII, por otra parte, a sugerencia de Cranmer, pide a las universidades europeas su parecer sobre la cuestión de la disolución de su matrimonio, ejerciendo presiones para obtener respuestas favorables a su causa. Oxford y Cambridge, tras las hábiles argumentaciones de Cranmer, se alinean con las tesis del rey, sin que obstara el que anteriormente hubiesen declarado válido su matrimonio con Catalina. Las universidades francesas e italianas darán una respuesta favorable al rey. La universidad de Angers da

una respuesta particular: el papa puede dispensar en caso de matrimonio rato y no consumado. La respuesta más clara es la de la universidad de Salamanca: el matrimonio de un hombre con la viuda de su hermano nunca estuvo prohibido en el Antiguo Testamento; tal matrimonio no va en contra de la ley natural; en ausencia de leyes humanas, el matrimonio con la viuda de un hermano (tanto si hay hijos como si no) es válido, sin necesidad de dispensas del papa.

4.1. La actuación del papa

Clemente VII, comprendiendo la gravedad del caso y tanteando la situación política, trata de concederle al rey todo lo posible, procediendo, sin embargo, al menos al principio, con gran incertidumbre tanto práctica como doctrinal.

Así, el papa le concede al rey la dispensa de la afinidad de primer grado en línea colateral para casarse con Ana Bolena, en caso de anulación del primer matrimonio[18], consiguiendo de este modo que Enrique VIII reconozca el poder papal para conceder dispensas, precisamente cuando trata de negarlo en la cuestión de su matrimonio con Catalina.

El papa otorga además una *Bula secreta* en la que se declara que la bula de Julio II era inválida. Sin embargo, Catalina presenta un breve del mismo Julio II, posterior a la bula, en el que se subsanan todos los errores, considerando consumado el matrimonio y aduciendo otros motivos, además de la paz entre Inglaterra y España, para la concesión de la dispensa. Enrique trata de que el papa no reconozca la autenticidad del breve, pero sin conseguirlo.

Clemente VII nombra legados con plenos poderes a los cardenales Lorenzo Campeggio y Thomas Wolsey, con el fin de que constituyan un tribunal con competencias para resolver el caso. Este tribunal delegado dura del 31 de mayo al 21 de julio de 1529, fecha en que el papa avoca a sí la causa, como había pedido Catalina.

El papa se ve sometido a una fuerte presión por parte de los grandes del reino, que suscriben una petición en favor de Enrique VIII, previendo graves peligros en caso de desoír sus reclamaciones. El papa, sin embargo, no varía su línea de actuación.

4.2. El camino del cisma y de los hechos consumados

En octubre de 1529, es destituido del cargo de lord canciller y es acusado, basándose en la ley *Praemunire* de 1353, de haberse convertido en representante de un poder extranjero en Inglaterra, al haber aceptado la decretal de Clemente VII según la cual los cardenales Wolsey y Campeggio eran constituidos delegados para juzgar la causa matrimonial del rey. Su puesto lo ocupa Tomás Moro.

En diciembre de 1530, Enrique VIII acusa al clero de connivencia en los actos ilegales realizados por el lord canciller Wolsey; pero este, habiendo sido llamado a comparecer ante el consejo de la corona, muere durante el viaje. Wolsey, al aceptar las decisiones de Clemente VII, había actuado en nombre propio y no en representación del clero, por lo que las acusaciones que Enrique VIII dirige contra el clero de haber ejercido su jurisdicción sin contar con los derechos de la corona, son absurdas y carentes de fundamento. A pesar de todo, el 11 de febrero de 1531 el clero pide perdón al monarca por haber aceptado la legación de Wolsey (y por tanto el poder extranjero) en Inglaterra, y deposita espontáneamente 100.000 libras esterlinas en las arcas reales.

Al mismo tiempo, el soberano se hace declarar, por el parlamento y por el clero, protector y cabeza suprema de la Iglesia de Inglaterra, confiándosele la cura de almas y la defensa de los privilegios y libertades de la Iglesia, siempre que no vayan en contra del poder regio y de las leyes del Estado. El clero acepta, no sin antes haber añadido una cláusula sugerida por Fisher: «Reconocemos que el rey es la cabeza suprema de la Iglesia de Inglaterra, en la medida en que lo permite la ley de Cristo». Es posible que se tratara de un gesto de intimidación al papa, con el que se seguía tratando, aunque este daba largas. El 30 de marzo de 1531, contrariando la promesa que había hecho de no reclamar de ningún modo la colaboración de Tomás Moro en el proceso de nulidad de su matrimonio, el rey le pidió a su nuevo canciller que leyera en el parlamento una declaración suya en la que se explicaban los motivos que lo impulsaban a pedir la nulidad de su matrimonio y las respuestas favorables que se habían recibido de distintas universidades europeas. Moro transmitió al parlamento el planteamiento del rey; pero, ante la petición de que manifestara públicamente su postura sobre el asunto, se negó a declarar ninguna opinión personal sin tener para ello autorización del soberano.

En el verano de 1531, el rey, a instancias de Ana Bolena, decide

alejar a Catalina de Windsor y le ordena retirarse al campo, a una casa que anteriormente había sido de Wolsey. Terminaba así la presencia oficial en la corte de Catalina, de quien el rey de hecho ya se había divorciado.

Hacia mediados de enero de 1532, el parlamento se reunió de nuevo. Alguien, en la cámara de los comunes, invita a Enrique VIII a volver a tomar junto a sí a la reina Catalina. El 18-3-1532 los comunes deciden presentar al rey una instancia contra los obispos: se lamentan de la conducta poco caritativa de ciertas autoridades eclesiásticas que provocan discordias entre laicos y eclesiásticos; protestan de que la autoridad eclesiástica promulgue leyes sin consentimiento previo del rey y los señores laicos; desaprueban las penas excesivas de los tribunales eclesiásticos y el excesivo número de fiestas religiosas, especialmente durante el tiempo de la cosecha, y protestan también por los retrasos en el registro de los testamentos y en el nombramiento de los párrocos. En la redacción final de esta petición colabora entre otros Cromwell, secretario y consejero del rey[19].

A continuación se discutió en el parlamento el problema de las *annatas,* es decir, el dinero que pagaba el que recibía un beneficio eclesiástico como tasa de nombramiento, lo que equivalía a las rentas de un año de dicho beneficio. Las *annatas* suponían una importante fuente de ingresos para la curia romana. A pesar de la oposición de los obispos, el parlamento votó su abolición, aunque en la cámara de los comunes la votación fue reñida. Los obispos prepararon una respuesta a la instancia parlamentaria, en la que rechazaban las diversas acusaciones e insistían en el derecho divino de la Iglesia de legislar dentro de su propio campo, sin tener que depender de la autoridad civil. La respuesta no fue del agrado de Enrique VIII, quien comunicó al parlamento haber descubierto que los obispos eran súbditos suyos sólo a medias, ya que en el momento de su consagración juraban fidelidad al papa, lo que iba en contra de su juramento de fidelidad al rey.

El 10 de mayo de 1532 el monarca pide a los obispos una declaración de renuncia a su potestad de legislar y de juzgar a los herejes. El 15 de mayo, los obispos, forzados a dar una respuesta y temerosos de irritar al rey, deciden presentar un *Acta de sumisión,* comprometiéndose a no reunirse ni tomar decisiones sin el consentimiento del soberano. De este modo, los obispos capitulan y, por primera vez en la historia de la Iglesia, reconocen a un laico

como cabeza del poder espiritual, rechazando así la jurisdicción del papa. Sólo Fisher tiene valor para resistirse hasta el martirio.

Tomás Moro, ante la debilidad del clero, al que ve someterse a la voluntad del rey, al día siguiente de esta capitulación presenta su dimisión. No quiere agriar sus relaciones con Enrique VIII, de quien se siente súbdito fiel. Dado que sufría desde hacía mucho tiempo serios problemas pulmonares, pide al rey permiso para retirarse por razones de salud. El soberano acepta la dimisión de Moro, quien decide retirarse a Chelsea, con la esperanza acaso de que el aislamiento pueda ponerlo a salvo. Al devolver sus sellos de canciller, Moro renuncia a la mayor parte de sus ingresos, y se dispone por tanto a iniciar una vida de incertidumbre económica.

El 23 de agosto de 1532 muere William Warhan, el primado de Canterbury, dejando vacante la prestigiosa sede. El rey decide entregársela a su fiel servidor Cranmer, que por entonces se encuentra en Regensburg como embajador suyo ante Carlos V. Entre tanto, el 1 de septiembre de 1532, Enrique VIII concede a Ana Bolena el título de marquesa de Pembroke, y en el mes de octubre se la lleva consigo al continente, a Calais, cuando va al encuentro del rey de Francia, Francisco I. El 25 de enero de 1533 Cranmer celebra secretamente la boda entre Enrique VIII y Ana Bolena, entre otras cosas porque esta esperaba ya al heredero.

En marzo de 1533, Cranmer, que durante su estancia en Alemania se había casado en secreto con la sobrina del luterano Andrés Osiander, recibe del obispo de Lincoln la consagración episcopal, prestando juramento de fidelidad al papa, pero al mismo tiempo dejando constancia (ante notario y testigos) de que se reserva el derecho a no obedecer en cuanto sea contrario o pueda parecer en conflicto con las leyes y prerrogativas del reino de Inglaterra. De este modo se convierte en arzobispo de Canterbury y el papa le concede la bula de reconocimiento. Con el nombramiento de Cranmer, la solución del problema matrimonial se muestra mucho más fácil para Enrique VIII. Cranmer, en efecto, decide convocar en un convento ante su tribunal a Enrique VIII y a Catalina de Aragón para decidir sobre la nulidad de su matrimonio. El proceso se abre el 10 de mayo: Catalina no se presenta y se la declara contumaz. El 23 de mayo de 1533, el arzobispo de Canterbury declara nulo el matrimonio, basando la sentencia de nulidad en la presunta invalidez del vínculo, debido a un impedimento existente *ab initio*. Se apoya además en las respuestas

de las distintas universidades europeas, en el parecer de los eclesiásticos y canonistas ingleses, y en la opinión favorable del clero, reunido por separado en las dos provincias de Canterbury y York, para responder a las cuestiones siguientes:

a) si el matrimonio con la viuda de un hermano está prohibido por la ley divina, por lo que no puede dispensarse;

b) si está suficientemente probado que el matrimonio entre Arturo y Catalina fue consumado.

A la primera pregunta hubo doscientas noventa y cuatro respuestas afirmativas y veinticinco negativas; a la segunda, noventa y seis positivas y cuatro negativas –las votaciones se realizaron teniendo en cuenta la división entre teólogos y canonistas–.

Cranmer declara nulo el matrimonio entre Catalina y Enrique basándose también en las respuestas de la asamblea del clero, que determina además la incompetencia del papa para dispensar en este caso. En consecuencia, declara válido el matrimonio entre Enrique y Ana, que es coronada reina el 17 de julio de 1533. El 7 de septiembre de 1533 nace Isabel I. El 11 de julio de 1533, Clemente VII excomulga a Enrique VIII, dándole tiempo hasta septiembre para repudiar a Ana y volver a tomar consigo a Catalina. El 23 de marzo de 1534, el papa, en consistorio, declara válido el matrimonio entre Enrique y Catalina, anulando su matrimonio con Ana.

Ya no quedaba más que completar el cisma de la Iglesia de Inglaterra. El hombre que guiará a Enrique hacia la ruptura definitiva será Cromwell. Este, que era criatura de Wolsey, había sucedido a Tomás Moro en la cancillería cuando el gran humanista, ante la obstinación del rey, presentó su dimisión[20]. Cromwell se convierte en el principal artífice de la voluntad despótica del rey, usando métodos de espionaje, delación y crueldad.

Tras la excomunión definitiva por parte del papa, el rey hace aprobar la *Ley de sucesión,* por la que se declara a los hijos de Ana Bolena herederos legítimos del reino.

El 3 de noviembre de 1534, el parlamento, presionado por el rey, aprueba el *Acta de supremacía,* por la cual el rey es constituido cabeza suprema de la Iglesia de Inglaterra sin ninguna restricción, incluyendo las materias doctrinales y disciplinares. Se suprime la cláusula de 1531: «en la medida en que lo permite la ley de Cristo».

Todos los súbditos debían jurar esta ley; la negativa se consideraría un crimen de lesa majestad. A esta seguirán otras actas encaminadas a someter la Iglesia al poder regio.

El *Acta de supremacía* es el resultado final de un largo camino; es la proclamación oficial, con valor de declaración, de unos hechos ya consumados. El pasaje central dice así: «Puesto que su majestad el rey es y debe ser justa y legítimamente cabeza suprema de la Iglesia de Inglaterra, y como tal es reconocido por el clero de este reino, según la decisión de las convocaciones de los obispos, sea decretado, por deliberación de este parlamento, que el rey nuestro soberano –así como sus herederos y sucesores–, rey de este reino, se reconozca, acepte y sea tenido por única y suprema cabeza de la Iglesia de Inglaterra, o *anglicana Ecclesia*[21], en toda la tierra»[22].

El *Acta de supremacía* contiene dos limitaciones:

a) el soberano no puede intervenir para modificar el *Status Ecclesiae;*

b) la fórmula *autoridad espiritual* es sinónima de «jurisdicción espiritual». De este modo, el *Acta* deja claro que el poder del rey se limita al ámbito disciplinar y doctrinal, sin afectar al interior y sacramental; el rey es cabeza de la Iglesia, no sacerdote. Por otro lado, parece que en el *Acta de supremacía* está implícita la convicción de que el rey ocupa una posición «fontanal» con respecto a cualquier otra autoridad de la Iglesia de Inglaterra, que derivaría por participación subalterna de la autoridad regia[23].

Los obispos, uno a uno, van renunciando a sus bulas papales de nombramiento y van recibiendo el documento de nombramiento del rey, por el que se convierten en delegados suyos (1535).

La bula de excomunión y deposición, con la correspondiente anulación del vínculo de fidelidad por parte de sus súbditos, que Pablo III firma en 1535, no se publica hasta 1538, y tiene escaso efecto.

4.3. Intentos de resistencia

No faltó una verdadera resistencia, pero no fue ni fuerte ni organizada. Se cobró víctimas ilustres, como Elisabeth Barton, considerada santa por el pueblo, que fue condenada a muerte junto a algunos simpatizantes.

Fue ajusticiado también John Fisher, obispo de Rochester, que se negó a prestar el juramento de sumisión al rey. El papa trató de

salvarlo nombrándolo cardenal, pero el monarca hizo bien poco caso del nombramiento: «El capelo se lo pondré sobre los hombros, porque cabeza no tendrá». Por la misma razón, fue decapitado también Tomás Moro[24].

Fue suprimida la orden de los franciscanos observantes, cincuenta de los cuales murieron en prisión. Tratamiento similar se reservó a los cartujos, de los que al menos dieciséis fueron cruelmente ejecutados, y un prior colgado y descuartizado en público para atemorizar a la gente.

Se destruyeron monasterios y conventos, tanto por motivos políticos como por razones económicas. Por un lado, estos representaban el universalismo cristiano, en oposición al nacionalismo regio, dado que los superiores de algunos de ellos estaban fuera de Inglaterra y, en general, habían permanecido fieles al papa; por otro, los monasterios ingleses, que poseían cerca de una cuarta parte del territorio de Inglaterra, representaban para la monarquía una presa apetecible.

En 1535 se establece una visita a los monasterios con el fin de hacer un censo y, de camino, infundiendo un poco de miedo, preparar el terreno para la transferencia de poderes a manos del rey. En 1536 se suprimen los monasterios pequeños, de rentas modestas, dejando con vida sólo cincuenta y dos monasterios.

Estas supresiones provocan inmediatamente una sublevación en el norte de Inglaterra, en la que el pueblo pide la destitución de Cromwell y Cranmer. No obstante, dada la ciega lealtad de los insurgentes al rey, resulta fácil domeñar la rebelión mediante cuarenta y siete condenas a muerte[25].

La reacción popular, sin embargo, no se aplacó. El pueblo pedía la restauración de la supremacía pontificia y la represión de la herejía. Esta corriente popular manifiesta su rebelión particular en la conocida como *Peregrinación de la gracia,* una columna de insurgentes formada por treinta y cinco mil caballeros, que se dirige hacia Londres con la intención de enfrentarse a los ocho mil hombres del rey. Pero la falta de jefes decididos, la lealtad a la corona y las falsas promesas del rey dividen el movimiento, que muy pronto acaba dispersándose.

La contención de la *Peregrinación de la gracia* costó al rey 200.000 libras esterlinas; para recuperarlas, Cromwell pensó en suprimir los grandes monasterios: trescientos sesenta y tres en total, más sesenta y dos prioratos dependientes. Dado que el objetivo principal es la

confiscación de los bienes, no se detiene ante el saqueo, con graves pérdidas de tesoros culturales y artísticos. La venta de los bienes muebles produce a Enrique VIII 1.423.500 libras esterlinas de beneficios; el producto de los bienes inmuebles, estimado en unas 200.000 libras esterlinas, se lo reparten el rey y sus clientes. La nobleza recibe sólo una cuarta parte de los bienes inmuebles; el resto acaba en manos de la burguesía, la clase de la que proceden los miembros de la cámara de los comunes, que serán por tanto muy hostiles a la restauración católica, precisamente para no perder las ventajas obtenidas.

Una de las consecuencias de la supresión de los monasterios fue el incremento del pauperismo: la situación social, ya de por sí grave, empeora todavía más, porque gran número de campesinos y artesanos que trabajaban en las dependencias de los monasterios se queda sin trabajo y se dirige a las ciudades, aumentando así el proletariado y la mendicidad, que es perseguida por la ley.

5. La actitud de Enrique VIII hacia el protestantismo y el catolicismo

La actitud de Enrique VIII hacia la religión es ondulante, dependiente en gran parte de las contingencias políticas y del influjo de los consejeros más cercanos, como el canciller Cromwell y el arzobispo Cranmer. En los años inmediatamente posteriores al divorcio de Catalina, el soberano muestra una cauta apertura a las doctrinas protestantes. Introduce la Biblia en inglés en la liturgia; permite la elección de obispos protestantes en tres diócesis; deja que la asamblea del clero, siguiendo el modelo de los *Artículos de Wittenberg* de 1536 –confesión de fe presentada por Melanchthon a los enviados de Enrique VIII a Alemania, pero rechazada por el monarca–, apruebe los *Diez artículos,* aunque luego admite también en otro documento los cuatro sacramentos que no se citan en el texto (confirmación, unción de enfermos, orden y matrimonio). No obstante, Enrique VIII muestra poca complacencia en las doctrinas de los reformadores, que hubieran podido estorbar sus proyectos absolutistas, y en uno de sus habituales cambios de frente, se alinea decididamente con los ortodoxos. Quien en la corte se había mostrado más partidario de las doctrinas protestantes había sido el canciller y vicario general del rey, Thomas Cromwell; este, en el intento de asegurar su posición en la corte, había impulsado al rey a

contraer nuevas nupcias con la princesa protestante Ana de Clèves. Los planes de Cromwell, sin embargo, se ven pronto frustrados, pues Enrique VIII, cansado de su esposa, hace arrestar a su canciller el 10 de junio de 1540 y manda ejecutarlo el 29 de julio siguiente.

Signo de este giro del rey son los *Seis artículos* aprobados por el parlamento en 1539. En ellos se prescribe la fe en la transubstanciación, bajo pena de morir en la hoguera; se declara inútil la comunión bajo las dos especies; se mantiene la misa privada y la confesión auricular; se prohíbe el matrimonio a los sacerdotes y se disuelven los ya contraídos, y a los monjes, aunque estén expulsados de sus monasterios, se les obliga a guardar el voto de castidad. A los infractores de la ley se los encarcelará y se confiscarán sus bienes.

En 1543 se publica, después de varias redacciones, el *Bishop's Book,* que más tarde utilizarán Reginald Pole y María la Católica para la instrucción del pueblo.

El resultado será que el rey se encontrará luchando en dos frentes: contra los católicos, que niegan su supremacía sobre la Iglesia, por lo que serán ahorcados y descuartizados, y contra los protestantes, que, en cambio, eran quemados en la hoguera por herejes. Fueron muchas las víctimas entre unos y otros.

6. La política religiosa de los sucesores de Enrique VIII

Enrique VIII murió el 28 de enero de 1547[26], dejando una Inglaterra con fe católica, pero separada de la comunión con Roma porque reconocía al rey como jefe supremo de la Iglesia. Dejaba un heredero varón, Eduardo VI, un jovencito de nueve años, educado en la fe protestante, que sólo fue rey durante seis años (1547-1553) y bajo la tutela de su tío.

Tras el breve paréntesis de Eduardo VI, el trono pasó a María Tudor, hija de Enrique VIII y Catalina de Aragón, que reinó de 1553 a 1558.

Con María Tudor, llamada también María la Católica, tiene lugar la «tercera revolución religiosa», en la cual se restauran el primado del papa y la ortodoxia católica. La vida de la reina fue trágica, rigurosamente «católica» y «española». Acogida favorablemente después de las intrigas políticas del período eduardiano, inaugura su reinado con cierta benignidad hacia los protestantes; pero tras la rebelión de Thomas Wyatt contra la injerencia española, María

Tudor gobierna con mayor severidad, desencadenando una persecución contra los protestantes y logrando la condena a muerte de obispos como Cranmer, Latimer o Ridley (1555-1556). Los pocos años de su reinado se quedan, sin embargo, en un mero intermedio, en una restauración legal, pero sin los medios y las personas necesarios para iniciar una verdadera reforma espiritual.

Le sucede Isabel I (1558-1603), de educación protestante, que se esfuerza desde el principio en introducir en el país un orden protestante. El ideal perseguido por la reina es el de un Estado unificado y estable, sobre la base de un protestantismo que pueda garantizar la uniformidad del culto y la vinculación de todas las tendencias y corrientes. La ordenación religiosa isabelina es un compromiso entre las preferencias más tradicionales de la reina y las tendencias anglicanas y puritanas (calvinistas) de algunos obispos.

Los actos principales de Isabel I en el terreno religioso son los siguientes:

1559: *Acta de supremacía* y juramento obligatorio.

1559: *Book of Common Prayer,* en su tercera edición. Este libro de oraciones y celebraciones litúrgicas introduce algunos cambios significativos, como los paramentos litúrgicos, que Eduardo VI había suprimido. Es característico del texto el no negar la doctrina católica, que sin embargo se formula de forma que pueda ser interpretada en sentido protestante.

1559: *Acta de uniformidad,* por la que se impone el *Book of Common Prayer*.

Sustituye a los obispos «marianos» por obispos dóciles a la línea impuesta y al poder de la monarquía. Se concede el primado a Matthew Parker (1504-1575).

1563: Los *Treinta y nueve artículos*. Se trata de un compendio doctrinal de la Iglesia anglicana frente a las controversias de su tiempo. Los artículos quieren ser «abiertos», «no evasivos», «comprensivos», en oposición a otras muchas confesiones de fe protestantes que tratan de definir su propia posición dentro de las discusiones entre las distintas corrientes del protestantismo[27].

A partir de 1570 se manifiesta una doble evolución, que será importante para la historia posterior de la Iglesia de Inglaterra:

la afirmación del puritanismo, con la radicalización de la Reforma en sentido protestante, presbiteriano y antiepiscopal,

y la recuperación gradual del catolicismo, que, si antes de 1570 parecía estar a punto de desaparecer, ahora, poco a poco, empieza a mostrar tendencias misioneras: con la entrada en Inglaterra de jóvenes sacerdotes, religiosos y religiosas formados en el continente (colegio de Douai, Saint-Omer, Valladolid, colegio inglés en Roma en 1579), y con la «misión inglesa», donde se mezclan motivos políticos y religiosos.

Con la bula *Regnans in excelsis* de 1570, Pío V excomulga y depone a Isabel I, y desvincula a sus súbditos del juramento de fidelidad, inaugurando un nuevo período de crisis. Se trata de un procedimiento anacrónico y contraproducente, cuyo único resultado será, de hecho, un mayor rigor en la persecución a quienes son acusados de traición, y la creación de un conflicto de conciencia para muchos católicos, que se debatirán entre la lealtad a la reina y la fidelidad al papa[28].

7. Conclusión

La Reforma en Inglaterra está enmarcada dentro del vasto movimiento monárquico de la Edad media tardía, tendente a invadir la jurisdicción eclesiástica y a someter a la Iglesia a su propio absolutismo. En Inglaterra, la monarquía llega a la ruptura formal, y, durante el reinado de Isabel, utiliza la religión y el culto como elementos unificadores de la nación, de tal modo que la Reforma llega a identificar en parte la lealtad a la nación con la lealtad a la *Ecclesia anglicana.*

Notas al capítulo

[1] Para profundizar en este tema, además de los manuales tradicionales de historia de la Iglesia, son útiles S. NEILL, *El anglicanismo,* Clie, Terrasa 1966; C. ALZATI, *L'anglicanesimo. Dalla Chiesa d'Inghilterra alla Comunione Anglicana,* Jaca Book, Milán 1992; J. H. NEWMAN, *La vía media de la Iglesia anglicana,* Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1995; M. T. DAINOTTI, *La via media: Reginald Pole (1500-1558),* Emi, Bolonia 1987; G. GARAVAGLIA, *Società e religione in Inghilterra. I cattolici durante la rivoluzione (1640-1660),* Angeli, Milán 1983; F. L. SOLT, *Church and State in early Modern England 1509-1640,*

Oxford 1990. En este capítulo no nos ocuparemos de las cuestiones relativas a Escocia e Irlanda, sobre las cuales remitimos a la bibliografía específica.

[2] L. BOUYER, *Tommaso Moro umanista e martire,* Milán 1985; D. SARGENT, *Tommaso Moro,* Morcelliana, Brescia 1982[3]; R. SANTIDRIÁN, *Vida de santo Tomás Moro,* San Pablo, Madrid 1997; A. PAREDI, *Vita di Tommaso Moro,* OR, Milán 1987[2]; E. E. REYNOLDS, *Il processo di Tommaso Moro,* Salerno, Roma 1985; F. M. FASCIOTTI, *Il processo di Tommaso Moro,* Studi Cattolici 305 (1986) 435-442; T. MORO, *Lettere,* Morcelliana, Brescia 1987; *Tutti gli epigrammi,* San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.

[3] Sabía que el rey era egoísta, despótico y cruel. Un día le dijo a Cromwell: «Ahora que habéis entrado al servicio de un príncipe noble, prudente y liberal..., cuando Su Graciosa Majestad pida vuestro consejo, decidle siempre lo que debería hacer, nunca lo que podría hacer. Sólo así demostraréis que lo servís fiel y lealmente, como óptimo consejero. Porque, cuando el león conoce su fuerza, no hay ya quien pueda dominarlo» (E. E. REYNOLDS, *o.c.,* 25).

[4] Carta de Tomás Moro a Erasmo, escrita el 28-10-1529 y recogida en A. PAREDI, *o.c.,* 77. (Puede verse también su correspondencia en: *Un hombre para todas las horas: correspondencia selecta de Tomás Moro,* Rialp, Madrid 1998[2]).

[5] La función que el canciller del reino tenía a comienzos del siglo XVI era muy distinta de la que hoy desempeña el primer ministro de Su Majestad; entonces, la misión del canciller era servir de intermediario entre la voluntad absoluta del rey y el parlamento, al que transmitía las decisiones del señor común. Por consiguiente, Tomás no representaba ante el parlamento una línea política propia, ni la línea política de ningún partido, sino que era simplemente el portavoz de la voluntad real.

[6] Pertenecía a la familia Bonvisi de Lucca y se trasladó a Inglaterra, quizá por invitación de Enrique VIII, para dedicarse al comercio y a la elaboración de la lana, convirtiéndose luego en banquero y consejero político y financiero de los productores y exportadores de lana. Estaba unido a Tomás Moro por una profunda amistad, que se remontaba a la adolescencia y que no flaqueó en los años difíciles –mientras Moro permaneció en la prisión, le hizo llegar regularmente alimentos y bebida; le regaló además ropa de lana de gran calidad para que se protegiera del frío y de la humedad de la cárcel–. Más tarde, cuando fueron confiscados sus bienes, ayudó también económicamente a sus familiares. Moro le escribió desde la Torre de Londres una hermosa carta para testimoniarle precisamente su agradecimiento y su amistad.

[7] Tomás conoció a Erasmo en el verano de 1499, y entre los dos nació una amistad que duró toda la vida, cimentada en la estima mutua y, sobre todo, en su amor común por la literatura. Entre los años 1505 y 1506, Erasmo se hospedó en casa de Tomás Moro, y juntos tradujeron algunos diálogos de Luciano. Erasmo decidió dedicarle a su amigo un opúsculo latino titulado *Moriae Encomium;* lo escribió mientras viajaba de Roma a Londres, en recuerdo de sus estudios en común, y así fue como nació el *Elogio de la locura,* que es una celebración jocosa de la locura. Erasmo le dijo a Tomás Moro que fue precisamente su apellido el que le sugirió la idea, por el parecido entre Moro y «môria», que en griego significa «locura».

[8] Reginald Pole conoció a Moro en la corte de su primo Enrique VIII, y enseguida nació entre ellos una relación de profunda amistad. Pole, después de haber estudiado en Padua (donde conoció al humanista Pietro Bembo), trató inútilmente de influir en las decisiones del rey durante el período borrascoso de su patria; pero, en vistas de que no podía hacer nada para impedir su injerencia en los asuntos de la Iglesia, cada vez más entristecido, pidió permiso al rey para continuar su vida de estudio en el extranjero. Así, en enero de 1532 dejó Inglaterra para volver a ella sólo veinte años después. Deseoso de promover la reforma de la Iglesia, escribió *De emendanda Ecclesia,* un proyecto de reforma que fue aprobado por el papa Clemente VII y que tuvo luego un gran influjo en los decretos de reforma promulgados por el concilio de Trento. Escribió para el concilio el tratado *De Concilio,* sobre la finalidad y naturaleza del mismo, y pronunció un memorable discurso en

el *duomo* de Trento el 7-1-1546 en calidad de legado papal; representó además un importante papel durante las sesiones.

[9] En C. QUARTA, *Tommaso Moro. Una interpretazione dell'Utopia,* Dedalo, Bari 1991, se encontrará una interpretación de su significado.

[10] Al generalizarse el cercado de vastas extensiones de terreno, hasta entonces al menos en parte cultivadas, para convertirse ahora en pastizales, entre 1520 y 1550 la economía del país cambia radicalmente. Se desarrolló la producción de lana y la explotación del carbón, ambas cosas en pocas manos. El conjunto de la población era pobre. Los vagabundos eran enviados a la cárcel y luego devueltos por la fuerza a sus países de origen; atrapados en la miseria, y sin perspectivas de salida, se entregaban fácilmente al robo y la rapiña. La más despiadada de las represiones no sirvió para amedrentar a estos hombres, hundidos en la más negra desesperación: setenta y dos mil fueron ahorcados bajo el reinado de Enrique VII, de un total de poco más de tres millones de habitantes.

[11] Según algunos historiadores, esta obra podría ser fruto del diálogo entre Tomás y su hija Margaret, la predilecta del humanista, que pudo visitarlo al cabo de un mes de estar en la cárcel. No puede excluirse la hipótesis de que las distintas partes del *Diálogo,* a medida que iban siendo redactadas, fueran sacadas por la hija, a escondidas, fuera de la Torre, para que sirvieran de consuelo a su familia y a sus amigos.

[12] T. MORO, *Il dialogo del conforto,* Studium, Roma 1970, 37; cf *Diálogo de la fortaleza contra la tribulación,* Rialp, Madrid 2002[3]).

[13] Ib.

[14] Cf *Dictionnaire de Spiritualité,* 8, París 1974, col. 514.

[15] Para Fisher la oración es el motor de la fe y la fuerza de la vida cristiana. Cf J. FISHER, *Discours-Traité de la Prière. Ecrits de prison,* Namur 1964.

[16] Enrique VIII escribió la *Assertio septem sacramentorum,* un tratado cuyo objeto era defender los siete sacramentos de la Iglesia contra la obra de Lutero *De captivitate babylonica ecclesiae.* Este escrito le valió, en 1521, el título de *defensor fidei*, concedido por el papa (título que tenía grandes deseos de conseguir). Tomás Moro ayudó al rey a escribir este tratado, proporcionándole los materiales y los argumentos. Lutero le contestó en un primer momento en alemán, y más tarde, en el verano de 1522, en latín. La respuesta de Lutero se consideró un verdadero «insulto» a la persona del rey, ya que se refería a él como «asno coronado, bribón, loco y cerdo tomista». El rey le pidió a Moro que lo defendiera de las acusaciones que le había dirigido Lutero. Moro aceptó y escribió la *Responsio ad Lutherum,* que publicó en Londres el año 1523 bajo el pseudónimo de Rosseus Gulielmus. Muchos años después, durante el período de la grave cuestión matrimonial de Enrique VIII, fue acusado de haber instigado al rey a escribir dicho opúsculo. Pero Tomás Moro pudo demostrar que no sólo no había ejercido ningún tipo de coacción ni manipulación sobre el rey, sino que incluso le había aconsejado que atenuara algunas afirmaciones sobre la autoridad papal, que le parecían inoportunas.

[17] Arturo, cuando se casó con Catalina, tenía sólo 14 años; estaba además bastante enfermo, hasta el punto de que muy pronto murió.

[18] Debido a que Enrique VIII había sido amante de Mary, hermana de Ana, y, según las teorías de entonces, la afinidad se producía con la cópula, tanto lícita como ilícita *(una caro),* y no sólo con el matrimonio contraído de hecho y con los esponsales públicos.

[19] Cromwell, hijo de un cervecero de dudosa fama, era experto en finanzas e impuestos. Logró convencer al rey de que la línea seguida hasta entonces, es decir, la de pedir autorizaciones a Roma, era errónea: bastaba con la autoridad del rey. La nefasta actuación de Cromwell cubrió un período de tiempo más bien largo (de 1530 a 1540), durante el cual el soberano estuvo enteramente cegado por su consejero.

[20] Cromwell tenía una concepción absolutista del Estado en el sentido del derecho romano de Justiniano; para él, la Iglesia debía someterse también al poder regio. En esta visión influyen Marsili Ficino *(Defensor pacis),* que proporciona los principios teóricos, y Maquiavelo *(El príncipe),* que sugiere los métodos que usar.

[21] En el *Acta de supremacía* se usa el nombre de *anglicana Ecclesia* para indicar a la Iglesia y al clero con sede en Inglaterra; la idea había surgido en 1215 con la *Carta magna.* Hoy, en cambio, este nombre se refiere a la Iglesia reformada procedente del cisma de Enrique VIII.

[22] E. E. REYNOLDS, *o.c.,* 117-118.

[23] C. ALZATI, *o.c.,* 45-64.

[24] Moro y Fisher fueron canonizados en 1935.

[25] El procedimiento para la ejecución determinaba que los «traidores» fueran arrastrados por la ciudad, atados a un cañizo, desde la cárcel hasta la pequeña colina de Tyburn, colgados de un lazo, tirados abajo y, todavía vivos, destripados, arrancándoles las vísceras; los cadáveres serían luego descuartizados y expuestos en diversos puntos de la ciudad, mientras los jefes, mutilados, eran clavados en uno de los pretiles del puente de Londres.

[26] Enrique VIII se casó seis veces: con Catalina de Aragón, a la que repudió; con Ana Bolena, ejecutada en 1536; con Jane Seymour, quien por fin le da un heredero varón, Eduardo VI; con Catalina Howard, una muchacha de 19 años a la que condena a muerte en 1542; con Ana de Clèves, con quien se casa a instancias de Cromwell y a quien repudia, y con Catalina Parr, viuda de Lord Latimer.

[27] En 1841, J. H. Newmann, en el *Tract 90 (Remarks on certain passages in Thirty-nine Articles),* trató de demostrar que los *39 artículos* podían entenderse en sentido católico; su intento era antihistórico, y fue precisamente la imposibilidad de esta conciliación (demostrada también por la reacción de la jerarquía anglicana frente al *Tract 90)* la que dio el último empujón a Newmann para dirigirse hacia Roma.

[28] Durante el reinado de Isabel I, en el período comprendido entre los años 1570 y 1603, son ajusticiadas casi doscientas personas por motivos religiosos: ciento veintiséis sacerdotes misioneros y cincuenta y nueve laicos (estos últimos, acusados en su mayor parte de haber apoyado la actuación de los misioneros). La persecución contra los católicos duró hasta 1680. El número de católicos fue disminuyendo progresivamente, hasta convertirse a finales del siglo XVIII en una pequeña minoría (unos setenta mil). La libertad para ellos no llegó hasta 1824.

6. La reforma católica

Hemos mostrado ya (cf capítulo 2) cómo desde hacía tiempo venía advirtiéndose en la Iglesia la necesidad de una reforma, pero esta se manifiesta con todo su problematismo y urgencia en el siglo XVI[1].

Lutero había percibido que los abusos que todos reprobaban, al menos en principio, no eran en realidad aquellos de que se hablaba, sino que estos dependían en última instancia de otros abusos de los que no se hablaba y que implicaban una doctrina falsa, destructora de la verdadera relación religiosa y, por tanto, del evangelio. La verdadera relación religiosa, interior al hombre y apoyada en la fe, había sido sustituida por ciertas prácticas con las que se pretendía ganar el cielo.

La que estaba enferma en la Iglesia era la doctrina, la enseñanza y la predicación; por consiguiente, toda reforma debía empezar por una renovación del ministerio de la Palabra, en el que consistía, según él, la actividad pastoral.

Se trataba no sólo de cambiar ciertas prácticas, sino todo el sistema doctrinal. Por eso, el objetivo principal de Lutero no fueron los abusos, sino el sistema.

Para Calvino, en cambio, «Reforma» significaba re-formar la Iglesia; no bastaba predicar (al modo de Farel), era necesario hacer del pueblo cristiano una comunidad, una Iglesia. No es casualidad que el consejo que gobernaba Ginebra impusiera en 1537 un juramento por el que sus habitantes tenían que elegir entre «aceptar la re-forma o dejar la ciudad».

Para Calvino, la «Reforma» significa un conjunto coherente y completo de cambios en la fe, en el culto, en la organización y en la concepción de la comunidad de los fieles. Significa la eliminación de las supersticiones y las novedades papistas, y la supresión de toda la tradición de la Iglesia histórica, con el fin de reconstruir la Iglesia partiendo de la Escritura.

La reforma de la Iglesia en Calvino no se refiere ya a la vida de la Iglesia (como en Lutero), sino a la Iglesia misma. Todo esto implica cierta idea de la Iglesia y una relación nueva entre esta y la Biblia.

En el ámbito católico, el tema de la reforma de la Iglesia ha sido una constante, siempre presente, porque la Iglesia nunca ha dejado de reformarse. Todo santo, a su manera, ha sido un reformador, y

todo concilio, de algún modo, ha llevado a cabo una reforma de la Iglesia[2].

En 1215, con el IV Concilio de Letrán, la tendencia reformista se impone sobre la doctrinal, y durante cuatro siglos los concilios tendrán como objetivo la reforma de la Iglesia «en la cabeza y en los miembros».

Pero esta tendencia sólo podrá hacerse realidad mucho más tarde, al verse frenada por la evolución estructural de la sociedad (paso de la Edad media a la Edad moderna y asentamiento de la misma, aparición del Humanismo y del Renacimiento, consiguiente afirmación de un Estado de la Iglesia), estorbada por la presencia de «peligros objetivos» para la naturaleza de la misma Iglesia en su evolución hacia una nueva autocomprensión (relación con los nacientes Estados nacionales, ruptura del universalismo, cautividad aviñonense, conciliarismo, galicanismo) y aplazada por la resistencia de los hombres de Iglesia y de sus estructuras (papado renacentista, concepción de la pastoral, condiciones de vida del clero y de las órdenes religiosas).

Y sin embargo, a pesar de los aplazamientos y de las incertidumbres, el tema de la reforma siempre estuvo vivo y presente en la Iglesia. La reforma católica tiene, por tanto, horizontes amplios, que preceden a la reforma protestante y son independientes de ella.

Esta reforma de la Iglesia, después del fracaso de los intentos de los siglos XIV y XV, y después de la desbandada provocada por la aparición y asentamiento del protestantismo, se hace realidad –al menos parcialmente– en el concilio de Trento. Las múltiples tentativas de reforma que venían produciéndose desde tiempo atrás resultan ineficaces hasta que no son promovidas desde la cumbre de la Iglesia; sólo cuando arrancan del centro adquieren fuerza las iniciativas de la base.

De este modo, a finales del siglo XVI y a lo largo del XVII, acontece en la Iglesia católica una profunda transformación, preparada por una larga labor de búsqueda, por la santidad de muchos de sus miembros, y por experiencias innumerables y dolorosas. Esta renovación radical de la Iglesia no puede fecharse con el concilio de Trento, aunque este resulta determinante para la conclusión de un camino y el inicio de nuevas sendas.

La renovación, el rejuvenecimiento de la Iglesia católica y la evolución de su espiritualidad se producen en dos tiempos: uno

anterior a la reforma y otro iniciado precisamente con el concilio de Trento.

El primer tiempo se caracteriza por esfuerzos desorganizados y dispersos; el segundo, por tomar la autoridad las riendas de la situación. Esta actuación no habría podido producir resultados tan amplios de no haber estado preparada por enormes anhelos y deseos de renovación y reforma antes del concilio de Trento. Por otro lado, en una Iglesia tan centralizada como la católica, la renovación no se habría podido imponer a todo el pueblo fiel en virtud sólo de iniciativas que partieran de la base, sin el apoyo determinante de la jerarquía (el papado y el cuerpo episcopal).

Es probable que, a comienzos del siglo XVI, la gran mayoría de los europeos tuviese sólo una idea confusa del cristianismo, en la que algunos dogmas se mezclaran con supersticiones inmemoriales y con un politeísmo mal camuflado. Las dos reformas, aparentemente enfrentadas, pero de hecho concordes, supusieron una oleada de cristianismo comparable a la de los primeros tiempos de la Iglesia. Ambas se esforzaron por enseñar el catecismo al pueblo, sobre todo a las masas rurales, hasta entonces descuidadas. Estos esfuerzos dieron resultados importantes. Sin embargo, por una parte, chocaron con el analfabetismo de al menos el 50% de la población, y con la resistencia de mentalidades muy ancladas en la superstición, y, por otra, el cristianismo enseñado a los fieles insertó con frecuencia el credo dentro de una religión coercitiva, amenazadora, de tonos maniqueos y hostil al mundo. Sea como fuere, tanto la reforma protestante como la católica fueron intentos serios de cristianizar Occidente.

1. El concilio de Trento[3]

Para muchos, un concilio ecuménico es un instrumento providencial para iniciar la reforma en la Iglesia; para otros, en cambio, es una pesadilla: la Iglesia de los siglos XV y XVI, en efecto, no había tenido experiencias muy felices con los concilios[4].

1.1. El camino hacia Trento

Desde 1517, Lutero y sus seguidores apelan una y otra vez al concilio –aunque no siempre con coherencia–; las mismas dietas alemanas renuevan constantemente tal petición. Sin embargo, la

convocación del concilio se encuentra con obstáculos e impedimentos en el terreno político. El emperador Carlos V, seguro de su situación y consciente de su responsabilidad de cara a la fe, es, en principio, favorable, pero choca con la oposición decidida del papa Clemente VII[5] y del rey de Francia, Francisco I[6]. La reforma luterana se aprovecha de este período de incertidumbre que se crea en espera del concilio para ganar terreno.

El sucesor de Clemente VII fue Pablo III (Alessandro Farnese, papa de 1534 a 1549), un personaje extraordinariamente hábil, encarnación de la figura del príncipe renacentista, tanto por su mecenazgo como por su nepotismo. Aunque no puede contarse entre los realizadores y guías de la reforma católica, puso no obstante las bases para su éxito y para la celebración del concilio.

Sobre todo llevó a cabo una política europea inspirada principalmente en la neutralidad, para bien de la Iglesia, y sus esfuerzos dieron al final como fruto el entendimiento entre Carlos V y Francisco I. Sólo tras la Paz de Crepy (1544), consintió Francisco I en apoyar la política del emperador de cara a la pacificación religiosa de Alemania y la reforma de la Iglesia mediante la convocación del concilio.

Realizó además una importante renovación del colegio cardenalicio, eligiendo a personas que habrían de resultar decisivas para el futuro concilio y para la labor de reforma de la Iglesia: Gaspare Contarini, Giampiero Carafa (el futuro papa Pablo IV), Marcello Cervini (el futuro Marcelo II) y Giovanni Morone (hábil director del concilio)[7].

En 1537 promovió una seria reflexión sobre la futura reforma de la Iglesia, inspirada en el primado de la *cura animarum,* y que dio como resultado el documento *Consilium de emendanda Ecclesia,* elaborado por una comisión de cardenales. Este documento ejercerá un notable influjo en los decretos de reforma del concilio de Trento[8].

No dejó de apoyar, además, a las nuevas órdenes religiosas, como la Compañía de Jesús[9], los teatinos, los somascos, los barnabitas y los capuchinos.

Las dificultades para la realización del concilio se hicieron evidentes cuando se trató de elegir el lugar. En 1537 se hizo una primera convocatoria en Mantua. Sin embargo, las exigencias del duque de Mantua, que reclamaba un fuerte cuerpo armado para la tutela de la asamblea, así como una nueva guerra entre Carlos V y

Francisco I, impusieron la elección de una nueva sede, Vicenza, en territorio veneciano, y su aplazamiento a 1538. Pero en esta nueva fecha, debido a la guerra en curso, fueron muy pocos los obispos que pudieron llegar a la ciudad designada, y el concilio fue nuevamente diferido.

Se eligió entonces una nueva sede para el concilio: Trento. La ciudad era del agrado del emperador y de los protestantes, porque era feudo del imperio, pero al mismo tiempo era muy accesible a los obispos italianos y al papa. Simultáneamente el emperador promovía una iniciativa para resolver el problema de la división confesional, fomentando en 1542 los coloquios religiosos de Hagenau, Worms y Regensburg, pero sin obtener resultados útiles.

En 1542 se hizo una segunda convocatoria, pero inmediatamente hubo de ser también aplazada a causa de una nueva guerra entre Carlos V y Francisco I.

Por fin en 1544 pudo convocarse el concilio, porque en septiembre Carlos V y Francisco I habían firmado un acuerdo –más parecido a una tregua que a una verdadera paz–. Este acuerdo hizo posible la publicación en noviembre de 1544 de la bula *Laetare Jerusalem,* por la que se convocaba el concilio en Trento para el 15 de marzo de 1545 (domingo *Laetare)*. No obstante, la ausencia de muchos obispos y otras dificultades retrasaron aún más su apertura, que finalmente tuvo lugar el tercer domingo de adviento (domingo *Gaudete),* el 15 de diciembre de 1545.

1.2. Contexto social y económico del concilio de Trento

En Trento, el primer problema que había que resolver era el de las posibilidades de la ciudad para acoger y albergar a la totalidad de los participantes. Los legados, que desde hacía meses esperaban la orden de apertura del concilio, consideraban que la ciudad no tenía estructuras suficientes, opinión que compartía también el obispo local.

Trento, sin embargo, gozaba de una posición favorable: estaba situado en la ruta del Brenner, que desde el siglo XV se había ido haciendo cada vez más importante en el tráfico con Europa; estaba unido además con Venecia a través de la Valsugana, y su comunicación con Italia la facilitaba el hecho de que por el lago de Garda y el Adigio, que en aquel tiempo era navegable, se podían transportar fácilmente tanto personas como mercancías.

Era importante la situación climática de la ciudad. Durante el verano era fácil hallar refrigerio en las alturas, pero era más difícil, especialmente para los meridionales y españoles, adaptarse a las condiciones del duro invierno tridentino. Esto creó no pocas molestias y quejas.

En lo tocante a los víveres, hubo dificultades en el aprovisionamiento de cereales para el pan y avena para los caballos, porque los alrededores producían apenas la mitad de lo necesario.

Como corporación eclesiástica, el concilio reclamó la exención fiscal. A diferencia de la ciudad de Basilea, que en su tiempo se negó a eximir a los participantes en el concilio de todos los impuestos que pagaban los demás habitantes, y sólo al cabo de años consintió en llegar a un acuerdo, en Trento, el príncipe-obispo concedió esta exención.

Otro problema con que hubo de enfrentarse el comisario del concilio fue el del aumento de los precios y, sobre todo, el de encontrar y asignar alojamiento a todos los participantes –Trento tenía unos ocho mil habitantes y cerca de mil quinientas casas–. Al principio se pensó en hospedarlos en barrios separados, según las naciones, pero la idea se descartó por temor a que esta separación pudiera favorecer el voto por nacionalidades, como había ocurrido en Constanza, en lugar del voto individual; además, el número de italianos era muy elevado. Por otro lado, no debía olvidarse el séquito de los prelados, algunos de los cuales llevaban consigo entre veinte y veinticinco personas, número que aumentaba notablemente en el caso de los cardenales –Ercole Gonzaga fue acompañado por ciento sesenta personas–. La falta de alojamientos puso los alquileres por las nubes.

Los gastos ocasionados por el concilio fueron elevados. Unos cien obispos participantes, no teniendo medios para vivir con dignidad, recibían de las arcas conciliares, hacia el final del concilio, un subsidio. Si la asamblea pudo finalmente arribar a buen puerto, se debió fundamentalmente a la generosidad del obispo de Trento, Madruzzo, aunque la generosidad con que el obispo ejerció la hospitalidad estuvo a punto de arruinarlo. Mientras el concilio enriquecía a los tridentinos, su obispo se empobrecía. Ya en agosto de 1546 había tenido que pedirle al cardenal Gonzaga un préstamo de 4.000 escudos. Los legados propusieron al papa una compensación de 10.000 escudos. Cuando el cardenal Del Monte se convirtió en papa, le envió 20.000 escudos, es decir, más de lo que

el mismo Madruzzo había indicado; a ellos, Cervini, cuando fue elegido papa –con el nombre de Marcelo II–, añadió todavía otros 10.000 escudos.

Con Pablo III, el concilio había costado ya unos 70.000 escudos; pero se calcula que entre 1561 y 1562 el gasto era de unos 220.000 escudos. Se comprenden por eso los lamentos de Pío IV cuando se quejaba del agravamiento de los costes conciliares[10].

1.3. Desarrollo del concilio

Los objetivos del concilio son los que se señalan en la bula *Laetare Jerusalem:* unidad religiosa, reforma de la Iglesia y cruzada contra los turcos[11].

El concilio de Trento es el concilio más largo de la historia: dura 18 años, con frecuentes y largas interrupciones. Es también uno de los más dramáticos y tempestuosos: en la sesión del 30 de julio de 1546, por ejemplo, los cardenales Del Monte, Madruzzo y Pacheco (líderes de las tendencias curial, imperial y española respectivamente) se arrojaron mutuamente feroces invectivas; durante los debates se producían con frecuencia altercados violentos[12].

El número de padres conciliares presentes en el momento de la apertura, en 1545, era treinta y uno; durante el primer y el segundo período eran unos setenta, y en el último período de sesiones, los decretos fueron firmados por doscientos veinticinco padres[13].

La preparación de los decretos pasa por cuatro momentos sucesivos: la primera elaboración se encarga a una comisión de teólogos y canonistas menores (no obispos); luego, los textos elaborados pasan a ser examinados por teólogos mayores; en tercer lugar, se reúnen las congregaciones generales, en las que los padres votan los esquemas elaborados; finalmente, en las sesiones solemnes, los padres votan los decretos en su redacción definitiva.

Sintéticamente, el concilio de Trento puede dividirse en tres períodos:

Primer período: Pablo III, apertura en Trento, 1545; traslado a Bolonia en marzo de 1547; suspensión en septiembre de 1549. Sesiones I-X: Biblia, tradición, pecado original y justificación, número de los sacramentos, definición del bautismo y de la confirmación; medidas de reforma: obligación de los obispos de residir en sus diócesis y de ocuparse de la enseñanza de la Sagrada

Escritura en las catedrales y en los monasterios.

Segundo período: Julio III, Trento, abril de 1551-abril de 1552. Sesiones XI-XVI: se confiere solidez dogmática a los sacramentos de la eucaristía, la penitencia y la extremaunción.

El primer y el segundo período están dominados por el trasfondo de la crisis religiosa de Alemania, y por el problema de la reconciliación entre católicos y protestantes.

Se ofrece un salvoconducto a los delegados de tres príncipes y de seis ciudades protestantes para que participen en encuentros de reconciliación, pero sin ningún resultado; es más, a las negociaciones sigue uno de los momentos más trágicos de todo el concilio, ya que las tropas de la liga de Esmalcalda invaden el sur de Alemania y anulan al ejército católico. Se teme incluso una marcha hacia Trento. La asamblea conciliar se disuelve precipitadamente; un obispo español comenta: «El concilio ha fracasado».

Entre el segundo y el tercer período, es importante la actuación del papa Carafa, Pablo IV (1555-1559), quien, hostil al concilio, se alía con Francia y presenta batalla a los Habsburgo; lleva a cabo, por otro lado, una vasta reforma al margen del concilio –dataría, índice, inquisición, breviario, misal–.

Tercer período: Pío IV, Trento, enero de 1562-diciembre de 1563. Sesiones XVII-XXV. Esta fase está dominada por la crisis religiosa de Francia y por la amenaza del calvinismo, aunque no se examina en el concilio la obra de Calvino *(Institutio Christianae Religionis),* cuya primera edición estaba ya en circulación.

Además de completarse el programa de los sacramentos (sacrificio de la misa, orden, matrimonio), se trazan las líneas generales de la gran reforma del episcopado[14] y de la reforma del bajo clero y de los regulares. El problema de las indulgencias, que en 1517 había servido de detonador de la reforma protestante, se trata deprisa en la última sesión, sin dedicarle más de treinta líneas; en ellas se reivindica el poder de la Iglesia para conceder indulgencias, pero, al mismo tiempo, se condena cualquier forma de abuso. El problema misionero está también ausente, quizá porque no estaba presente en la impugnación protestante[15].

1.4. Los contenidos doctrinales del concilio de Trento

En el concilio se elaboró una verdadera «síntesis» católica,

especialmente acerca de tres temas fundamentales:

a) *El pecado y la justificación*

Lutero veía en el cristiano fundamentalmente un pecador. El concilio, después de describir el proyecto salvífico del Creador (Dios, al crear al hombre, lo colmó gratuitamente de multitud de dones, el más importante de los cuales fue la participación en la vida íntima de la Trinidad, y después del pecado de Adán, no lo abandonó al mal, sino que lo salvó por medio de Cristo), afirma que «en los bautizados no hay nada que desagrade a Dios, y no hay condenación para los que, en el bautismo, han muerto al pecado unidos a Cristo». La concupiscencia sigue estando presente en el bautizado, pero es sólo una inclinación al pecado, no un pecado propiamente dicho, y puede combatirse con éxito. Por consiguiente, «el santo concilio declara que esta concupiscencia, que el Apóstol a veces llama pecado, nunca la ha entendido la Iglesia católica como un verdadero pecado en los bautizados, sino que se le ha dado el nombre de pecado sólo porque es efecto del pecado e inclina al pecado»[16].

La justificación se describe del modo siguiente: «Es la gracia de Dios mediante la cual una persona, de injusta, pasa a ser justa (...). Consiste no sólo en la remisión de los pecados, sino también en la renovación del hombre; renovación interior, que se obtiene por medio de la recepción voluntaria de la gracia y de los dones, a través de los cuales el injusto se hace justo, y el enemigo se hace amigo, para ser heredero, según la esperanza, de la vida eterna»[17]. Lutero, en cambio, sostenía que la justificación era meramente «imputada», es decir, externa al hombre; para él, el hombre, aun cuando sea un elegido de Dios, sigue siendo un pecador.

Las discusiones sobre la justificación, que requirieron en el concilio un debate muy amplio (cuarenta y cuatro congregaciones particulares y sesenta y una congregaciones generales), se explican por la incertidumbre doctrinal que reinaba en la época pretridentina acerca de este tema; hasta el punto de que Lutero, al exponer su pensamiento al respecto, no pensaba estar exponiendo ninguna doctrina nueva ni herética. Prueba de ello es que, durante las sesiones del concilio, los obispos italianos (al menos los que provenían del clero secular) constataban con sorpresa que ni ellos mismos sabían qué pensar sobre el tema de la justificación a través de la fe[18].

b) *La Biblia y la tradición*

El concilio pone el acento en la continuidad de la historia de la Iglesia y define las fuentes de la fe: frente a la rígida *sola Scriptura* de los protestantes, coloca junto a la Biblia la *tradición* (el testimonio de los santos padres y de los concilios reconocidos), es decir, el juicio y el consenso de la Iglesia.

Pero el estímulo del concilio de Trento al acercamiento a la Biblia, manifiesto en diversas disposiciones pastorales, se desatendió en el período posterior al concilio, principalmente a causa de la encendida polémica antiprotestante[19].

c) *La doctrina sobre los sacramentos*

Desde el momento en que la salvación del hombre no está decidida desde el principio y este tiene posibilidad de salvarse o perderse, según el uso que haga de la gracia, cobran importancia los canales a través de los cuales esta se comunica. Los sacramentos contienen la gracia, de la que son signo, en un sentido real (como contiene la causa al efecto), y la confieren a todo el que no pone obstáculos a su acción. Los siete sacramentos no han sido instituidos por Jesucristo sólo para alimentar la fe (como pensaba Lutero), ni son tampoco meros signos de pertenencia a la Iglesia (como pretendía Zwinglio), sino que han sido instituidos sobre todo para comunicar la gracia, de la que son «signos eficaces», y obran *ex opere operato*[20].

1.5. El concilio y la obra de reforma de la Iglesia

A la cuestión de si era necesario empezar por la «reforma de las costumbres» (como querían el emperador y Madruzzo, el obispo de Trento), en vistas de que la falta de reforma había sido la causa de la disensión protestante, o bien por la doctrina (replicando así a las tesis protestantes, como quería el papa), el concilio respondió con la decisión de tratar ambos problemas simultáneamente.

El contenido de la reforma sigue una orientación general, la de la *cura animarum* bajo la responsabilidad de los obispos (es decir, los ordinarios del lugar), estos a su vez reformados. El principio de la *cura animarum* es el elemento unificador de todos los decretos de reforma del concilio. Esta línea ha configurado el rostro de la Iglesia moderna. El alcance histórico de estas intervenciones reformadoras reside en el hecho de que, después de tantas incertidumbres y dificultades, los decretos del concilio de Trento confieren vigor de

ley a las exigencias de reforma presentes desde tiempo atrás en la Iglesia. «El concilio decretó la institución de una cátedra de Sagrada Escritura en cada iglesia catedral y en cada convento; prohibió la acumulación de beneficios con cura de almas; impuso la residencia a obispos y párrocos, insistiendo en sus deberes pastorales; dictó normas sobre la vida de los prelados, que había de caracterizarse por la sencillez y la modestia; decretó la erección de seminarios para la formación de sacerdotes; prescribió para los obispos la obligación de convocar un sínodo diocesano cada año y un concilio provincial cada tres años, así como la obligación de la predicación y de la instrucción religiosa del pueblo, y fijó normas para la reforma de los religiosos, restableciendo la clausura y la observancia de los votos monásticos»[21].

Un problema particularmente delicado para el concilio fue el de la «residencia eclesiástica» y su definición jurídica. La obligación de residencia chocaba, en efecto, con la práctica, profundamente enraizada entre el alto clero y los párrocos, de la no residencia; una práctica reforzada y sostenida por un sistema económico que contribuía al mantenimiento de esta situación, y que en ciertos aspectos era «útil» al sistema económico y social vigente.

Establecida en un primer momento la necesidad de la residencia (sesión VI, c. I, 1547), se hace aún más rigurosa en el tercer período del concilio (sesión XXIII, c. I).

Por lo que respecta, en cambio, al problema «jurídico» de la residencia –es decir, si había de considerarse como *de iure divino* o, por el contrario, dependiente de la praxis eclesial–, el concilio no llegó a formular declaraciones formales, pero habla de *praecepto divino mandatum*[22].

La realización de la reforma tridentina queda en manos de los papas posteriores:

Pío V (1566-1572) unifica la liturgia con el *Breviario romano* y el *Misal romano,* impone visitadores apostólicos en el Estado de la Iglesia, lucha duramente contra las herejías, y publica el *Catecismo romano* para los párrocos.

Gregorio XIII (1572-1585) se compromete asiduamente con la institución y sostenimiento de los seminarios, e impulsa la reforma mejorando el sistema de las nunciaturas.

Sixto V (1585-1590) renueva la administración central de la Iglesia creando quince congregaciones de cardenales, cada una de ellas con tareas específicas en la dirección de

la Iglesia, y en el puesto del consistorio, que resulta ya insuficiente para llevar a cabo la labor de reforma; impone la obligación de las visitas *ad limina* de los obispos y publica, además, una revisión oficial de la *Vulgata,* que declara único texto auténtico.

Clemente VIII (1592-1605), a pesar de su fuerte tendencia personal al nepotismo y a la disipación, da un fuerte impulso a la renovación interna de la Iglesia. Fue importante el jubileo del año 1600, en el que llegaron a Roma cerca de un millón de peregrinos.

Pablo V (1605-1621) se esfuerza en imponer el predominio de la Iglesia también en el terreno político (duro enfrentamiento con la República de Venecia, injerencia en la guerra de los Treinta años, marcada tendencia nepotista), pero es importante sobre todo por el apoyo que da a la actividad misionera[23].

1.6. Acogida de los decretos tridentinos

El concilio se clausura el 4 de diciembre de 1563; el 26 de enero de 1564, el papa confirma sus decisiones; en julio de 1564, una bula papal precisa que los decretos conciliares tienen valor para toda la Iglesia.

En 1566 se publica el catecismo para los párrocos, *Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos,* cuya elaboración había pedido ya el concilio en 1546, y a cuya realización se había consagrado principalmente san Carlos Borromeo. El *Breviario romano* y el *Misal romano* aparecen en 1568 y 1570 respectivamente. En 1593, se publica la *Vulgata Clementina,* la edición revisada de la *Vulgata* que el concilio había declarado texto auténtico.

Sin embargo, para que los decretos de Trento tengan valor, es necesario el beneplácito de los soberanos católicos de los Estados europeos, beneplácito que es concedido después de diversas negociaciones. La mayor parte de los Estados no presenta reservas; no obstante, Felipe II acepta los decretos con la cláusula añadida: «Con tal de que sean respetados mis derechos reales», y Francia admite los decretos dogmáticos, pero no los de reforma.

La aplicación de las decisiones y decretos disciplinares debió chocar con las costumbres y usos arraigados y con la debilidad humana. La mayor parte de los papas que rigieron la Iglesia desde

1565 estuvo animada en general por un verdadero espíritu religioso[24]; no obstante, algunos de ellos continúan en este período la línea de sus predecesores renacentistas, pagando su tributo personal al nepotismo y a la vida mundana, y centrando su interés y atención en la consolidación de su propio poder por medio del Estado pontificio. Al nepotismo papal hay que añadir el practicado por no pocos obispos de extracción aristocrática[25].

Tampoco desapareció la institución de las *encomiendas* (cf c. 2, 3.3.), en parte porque se mantuvo en favor de los altos dirigentes de la curia que residían en Roma, y en parte porque Francia, que no había reconocido oficialmente los decretos del concilio, no se creyó obligada a aplicarlos en este terreno; así, de mil cien abadías existentes en Francia en el siglo XVIII, unas ochocientas cincuenta estaban en encomienda.

La acumulación de beneficios tampoco se acabó, y la obligación de residencia, especialmente para los obispos, no fue fácil de aplicar[26].

La periodicidad prevista por el concilio de Trento para los sínodos provinciales –cada tres años– y para los diocesanos –cada año–, no se respetó; más aún, en los países dependientes de la corona española encontró graves estorbos. Además, el patronato hispano-portugués constituyó una barrera formidable entre Roma y numerosos países de misión.

La periodicidad de las visitas pastorales –todas las parroquias debían ser visitadas cada dos años– tampoco se respetó.

El clero, en muchos casos, se mostró bastante reacio a aceptar en la práctica el modelo de vida derivado de los decretos del concilio tridentino: el clero bajo se resistió a llevar el hábito talar, a instruirse y a enseñar el catecismo, y el alto clero se negó a llevar una vida sencilla y frugal. La riqueza fue la gran debilidad de las esferas más elevadas de la jerarquía eclesiástica[27].

2. El concilio y la renovación de la vida religiosa y moral

2.1. La renovación de Roma como capital religiosa

En los años que siguieron inmediatamente al concilio, Roma dejó de ser la ciudad licenciosa y pagana sobre la que Savonarola y Lutero habían lanzado su excomunión. Pío V, gran asceta y papa autoritario, trató de imponer un modelo de vida más acorde con el

evangelio[28]; pero con la muerte del gran reformador que fue Sixto V (1585-1590), se puede considerar cerrado el «período heroico» de la reforma católica, en el que no obstante Roma recupera su vida y su sonrisa. A lo largo del siglo XVI se construyen en Roma por lo menos cincuenta y cuatro nuevas iglesias; la terminación de la cúpula de San Pedro en 1593 adquiere casi un valor simbólico: la confesión católica, a pesar de los recientes contratiempos, levanta de nuevo cabeza.

Toda una serie de acontecimientos confluye para hacer de Roma, a fines del siglo XVI, la ciudad piloto de Europa y la capital artística del mundo. El crecimiento demográfico (cien mil habitantes a finales del siglo), la belleza de los edificios religiosos y civiles, los obeliscos levantados con Sixto V, las treinta y nueve calles abiertas a lo largo del siglo XVI, los tres acueductos antiguos restaurados entre 1565 y 1612, las treinta y cinco fuentes públicas puestas en funcionamiento entre 1572 y 1600, y la creación de numerosos jardines, devuelven a la ciudad su antiguo esplendor.

Las peregrinaciones a la «ciudad santa» se multiplican con ocasión de los «años santos»: en 1575 la visitan cuatrocientos mil peregrinos, y en 1600, cerca de un millón[29].

El prestigio de la Urbe contribuye a reforzar la autoridad del papa en todo el mundo católico, y no sólo en un sentido religioso y moral, sino también en un sentido político.

2.2. Sínodos, seminarios y visitas pastorales

La recuperación de la autoridad pontificia jugó un papel destacado en la aplicación de cuanto había decretado el concilio y a la hora de enfrentarse al creciente cesaropapismo de los monarcas.

A través de los *sínodos,* que aunque no se reunieron con regularidad tampoco faltaron en los años inmediatamente posteriores al concilio, los obispos pudieron tomar en sus manos el control del clero y de los fieles. San Carlos Borromeo, por ejemplo, entre 1565 y 1581 celebró no menos de once sínodos diocesanos y seis provinciales, con el fin de aplicar la reforma tridentina en el norte de Italia. Entre 1564 y 1572 se celebraron cerca de cien sínodos, provinciales y diocesanos, tanto en Europa como en Asia y América.

La institución de los seminarios fue una de las decisiones más importantes del concilio. Entre 1564 y 1584, se instituyeron en

Italia unos veinte seminarios[30]; en España, entre 1565 y 1616, se abrieron veintiséis[31]; Francia, desgarrada por intensas y violentas guerras civiles, contó con nueve seminarios, que sin embargo fueron muy frágiles –hasta 1650 no se dio a esta institución un impulso notable–.

Durante mucho tiempo, los seminarios se organizaron de manera distinta en cada nación, y junto a ellos seguían existiendo los sistemas tradicionales de formación del clero (escuelas catedralicias, monacales, parroquiales, etc).

Para promover la «reconquista católica» de los países que se habían pasado a la Reforma, se crearon seminarios «en el exilio»: los colegios alemanes, ingleses, húngaros, irlandeses o escoceses en Roma y en otras naciones. Tuvo especial importancia la creación del Colegio de *Propaganda Fide* en Roma en 1622, con el fin de formar sacerdotes para los países de misión de Europa y del resto del mundo.

Junto a estas innovaciones graduales, en no pocas diócesis se empezó a observar la residencia (tanto de los párrocos como de los obispos), debido en parte al descubrimiento de la función de las visitas pastorales, lo que produjo una verdadera recuperación, necesariamente lenta y progresiva, de la vida de la Iglesia[32].

2.3. Las órdenes religiosas

Antes de 1650, en Francia, Bélgica, Polonia y el Imperio, los sacerdotes y obispos formados según el espíritu del concilio no procedían de los seminarios, porque estos en general se formaron tarde, sino de las órdenes religiosas nuevas y renovadas.

a) *Los jesuitas.* A la muerte de Ignacio de Loyola, en 1556, la Compañía contaba ya con mil miembros y administraba un centenar de fundaciones (residencias, noviciados, casas profesas, colegios). Cien años después, había más de quince mil jesuitas y quinientas cincuenta fundaciones. Sus colegios reunían ciento cincuenta mil alumnos. En 1773, en el momento en que Clemente XIV decide la supresión de la orden, había veintitrés mil jesuitas, repartidos en treinta y nueve provincias; sus fundaciones ascendían a mil seiscientas, con ochocientos colegios, en los que desempeñaban su labor quince mil profesores. Entre 1550 y 1650, los jesuitas, que eran confesores de los príncipes de Europa, astrónomos de emperadores y reyes, misioneros y profesores de considerable valor,

constituían el elemento más dinámico de la Iglesia.

b) *Los capuchinos.* Rama separada de la orden creada por san Francisco de Asís, se llamaron inicialmente eremitas franciscanos y tuvieron una vida difícil, especialmente por la hostilidad de los observantes. La defección de su vicario general, Bernardino Ochino, que en 1542 se pasó al protestantismo, estuvo a punto de provocar la supresión de la orden, pero finalmente pudo superarse la crisis. Hacia fines del siglo XVI la orden empezó a difundirse también fuera de Italia. En 1643 había mil trescientas sesenta y nueve casas y veintiún mil religiosos; a comienzos del siglo XVIII, se contaban mil ochocientas casas y treinta mil religiosos, repartidos en treinta y ocho provincias. En 1643, cuando los capuchinos eran veintiún mil, los conventuales (de los que estos se habían separado definitivamente en 1619) eran treinta mil, y los observantes de las distintas ramas franciscanas alcanzaban la enorme cifra de ciento sesenta y tres mil.

c) El *Oratorio francés,* creado en París por el cardenal Pierre de Bérulle en 1611. En 1631 (dos años después de la muerte de su fundador), contaba con setenta y una casas, entre las que había veintiún colegios y seis seminarios.

d) *Los lazaristas* tenían treinta y tres casas cuando san Vicente de Paúl murió en 1660.

e) En 1562, santa Teresa de Jesús, aconsejada por san Juan de la Cruz, fundaba en Ávila el primer convento de *carmelitas descalzas* (reformadas); en 1648 existía en España un centenar de conventos de carmelitas, noventa y dos en Italia, y cincuenta y cinco en Francia.

f) *Nuevas congregaciones,* como las ursulinas, las visitandinas o las hijas de la caridad, extendieron la actividad de la Iglesia y su presencia en la sociedad; se ocuparon de los enfermos, de la educación de las jóvenes y de los niños.

Esta multiplicación de las comunidades religiosas estuvo acompañada por un incremento de las propiedades de la Iglesia, lo que fue fuente de preocupación y conflictos, sobre todo debido a la exención fiscal. Esto ocurrió principalmente en los Países Bajos, en España y en Italia.

2.4. Una teología para los nuevos tiempos

La voluntad de aplicar los decretos conciliares favoreció también la difusión progresiva y cada vez más amplia de libros sobre temas religiosos, de lo que dan testimonio las estadísticas sobre la actividad editorial. En Francia, por ejemplo, en la segunda mitad del siglo XVII el 49% de los libros impresos en París tratan de la fe cristiana. La imprenta difunde textos litúrgicos, estudios teológicos, meditaciones místicas (especialmente las de Teresa de Ávila), apologías de la religión, obras de controversia, vidas de santos y narraciones de milagros. La universidad de Salamanca, gracias al dominico Francisco de Vitoria (1480-1546), adquiere una importancia extraordinaria, ocupando en la Europa que sigue siendo católica el papel que había desempeñado para la teología la universidad de París en el siglo XIII. Sesenta y seis doctores de Salamanca participan en el concilio, y al clausurarse se inicia para la teología católica una especie de edad de oro, con personajes de la talla de Suárez, Bellarmino, Francisco de Sales o Leonardo Lessio.

Se produce una renovación de la teología, percibida incluso dentro de la escolástica, consistente en una actividad especulativa sobre el dato revelado, que trata de definirse y presentarse de modo sistemático y claro. Se vuelve a estudiar a santo Tomás de Aquino, y la sustitución de la *Summa sententiarum* de Pedro Lombardo por la *Summa Theologiae* como libro de texto en las universidades supone el fin del predominio del nominalismo.

Se da un verdadero florecimiento de la *teología positiva* (la expresión aparece en torno a 1509), que consiste en el estudio de la Sagrada Escritura con la ayuda de las interpretaciones de los Padres y de los concilios; no se propone razonar sobre las verdades necesarias para la salvación, sino acrecentar el amor a Dios y la capacidad de creer, mediante el contacto con la Biblia, los escritos de los Padres y la historia de la Iglesia. Muy pronto se desarrolla y divide en exégesis –o estudio de la Sagrada Escritura–, patrología –o estudio de los Padres, en su vida y sus escritos–, historia de los dogmas e historia de la Iglesia. Junto a ella, nace y crece una teología moral que poco a poco va adquiriendo autonomía propia. En este contexto aparece la *casuística,* fruto de la nueva sociedad, de la necesidad de dar respuesta a problemas nuevos o planteados con nuevos términos, del lugar cada vez mayor ocupado por los laicos en la Iglesia, y de la evolución de las conciencias.

El descubrimiento del Nuevo Mundo plantea, además, el problema de la salvación de los infieles, del derecho natural y de la

legitimidad de la conquista de los territorios de ultramar. Suárez y Francisco de Vitoria afirman que las naciones cristianas, por el mero hecho de ser cristianas, no tienen ningún derecho sobre los pueblos del Nuevo Mundo, no cristianos; afirman también que nunca se debe imponer el cristianismo por la fuerza, y que el papa y el emperador no pueden basarse en ningún derecho para destronar a los reyes indígenas. De la teología moral se origina así el derecho internacional.

2.5. La santidad

La época postridentina es también una época de grandes santos: san Ignacio de Loyola, santa Teresa de Jesús, san Vicente de Paúl, san Carlos Borromeo, san Francisco de Sales o san Felipe Neri son sólo los ejemplos más descollantes de esta santidad.

Prevalece una visión rigurosa de la vida, con gran mortificación y una intensa búsqueda de la ascesis, a veces por medio del abandono del mundo. Esta busca del absoluto se expresa también en la frecuencia e intensidad de la mística: san Juan de la Cruz, santa Teresa de Jesús[33].

3. Del concilio de Trento al tridentinismo

En la aplicación de los decretos del concilio de Trento y en la interpretación de sus textos, no todos estarán de acuerdo. Habrá quien propenda a una interpretación «literal» (será la tendencia romana, en la que se tomaban los decretos como remedios definitivos e idóneos para todos los males); otros se sentirán inclinados a hacer una lectura marcadamente contrarreformista (los teólogos de la curia romana); otros en cambio preferirán el método de la interpretación creativa y pluralista (será el método de los pastores de almas y de los misioneros populares, como Carlos Borromeo o el cardenal Paleotti).

3.1. El tridentinismo

Gradualmente, sin embargo, se va imponiendo una interpretación de los cánones conciliares que parece traicionar su esencia: es lo que se llamará «tridentinismo», palmario en diferentes ambientes.

a) La *interpretación de la Biblia* es uno de los campos en el que el

desarrollo histórico traiciona indudablemente al espíritu tridentino. Fue este el tema más debatido en el siglo XVI. Los protestantes acusaban a los católicos de haber «amordazado» la Sagrada Escritura y haber impedido su difusión. El problema de la Biblia se abordó en Trento en la primavera de 1546, y en torno a él se enfrentaron dos tesis diametralmente opuestas: la del español Pacheco (que declaró que todos los herejes sacaban la justificación de sus errores del gran pozo de la Biblia, por lo que pidió que se prohibieran las traducciones de la Biblia a las lenguas vulgares) y, en el extremo opuesto, la tesis de Madruzzo, el obispo de Trento, quien propugnaba el deber de poner al pueblo en contacto con la palabra de Dios, y pidió al concilio que estableciera la obligatoriedad de las versiones bíblicas a las principales lenguas habladas. Ninguna de estas dos tesis obtuvo la mayoría de los votos, y el concilio se limitó a declarar la autenticidad de la *Vulgata,* aunque señalando que necesitaba algunos retoques críticos.

Sin embargo, lo que no hizo el concilio, lo hizo Pablo IV, quien en 1559, reconsiderando la materia discutida en Trento, adoptó la propuesta antibíblica del cardenal Pacheco e incluyó las traducciones de la Biblia a las lenguas vulgares en el *Índice de los libros prohibidos,* decretando que nadie pudiera leerlas sin autorización del inquisidor.

b) Otro ámbito en el que resulta evidente el tridentinismo es el de la *relación entre la Escritura y la tradición.* En un proyecto de decreto presentado al concilio en marzo de 1546, se afirmaba que la revelación «en parte *(partim)* está contenida en las Escrituras y en parte *(partim)* en las tradiciones no escritas». Se perfilaba así un sistema de rígida oposición al protestantismo; al exclusivismo bíblico de Lutero, se contraponían las «dos» fuentes de la revelación, a saber, la Escritura y la tradición.

Algunos prelados mostraron una clara oposición a esta definición, y lograron introducir modificaciones, que en apariencia eran leves, pero de hecho eran sustanciales. El texto definitivo quedó pues de este modo: *Hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus.* La supresión del *partim* ha de considerarse como una atenuación de la idea demasiado marcadamente antiprotestante de las dos fuentes. No obstante, después del concilio no se tuvo en cuenta esta innovación, y la teología controversística siguió repitiendo, hasta el Vaticano II, la fórmula *partim/partim,* que sin embargo había sido descartada en

Trento.

c) Es evidente también el tridentinismo en relación con el *problema de la Vulgata.* Es cierto que el concilio de Trento, el 8 de abril de 1546, había insistido en que sólo la *Vulgata,* y ninguna otra traducción, debía servir de base para la enseñanza y de plataforma para todo debate teológico; pero esta declaración de autenticidad no equivalía a un visto bueno filológico, como si la *Vulgata* hubiera de considerarse inmune de errores. Es más, los padres conciliares coincidieron en que la traducción estaba plagada de errores, y expresaron su deseo de que se procediera a una esmerada revisión crítica, basándose en métodos actualizados. En el período posterior al concilio, en cambio, se llegó a considerar la *Vulgata* «infalible», como si el Espíritu Santo hubiera guiado la mano de los traductores e inspirado la elección de los vocablos[34].

Poco a poco se va imponiendo en la teología católica otra inversión del sentido, al entregarse a un uso instrumental de la Biblia, que se usa para documentar las propias tesis: estas son propuestas como axiomas que se prueban por la Biblia. La Escritura se transforma así en un arsenal de armas dispuestas a ser manejadas contra los adversarios, y el hombre deja de ser un oyente dócil de la palabra de Dios.

d) Fueron también distintas las interpretaciones del *problema del poder en la Iglesia,* es decir, de la relación entre el papa y los obispos, entre el primado papal y los poderes episcopales. En el otoño de 1552 se produce en efecto en la asamblea un alineamiento en dos frentes: el de la tesis curial, que, por temor a un debilitamiento del primado papal y de la unidad de la Iglesia en el caso de que se reconociera que los obispos recibían sus poderes de Dios, y no del pontífice, sostenía una distinción rigurosa, en la potestad episcopal, entre orden y jurisdicción[35], y el de la tesis episcopalista, que, con el fin de asegurar la jurisdicción de los obispos frente a los abusos de poder del centralismo pontificio, pretendía que se afirmara explícitamente que la jurisdicción episcopal derivaba directamente de Dios. El concilio no afrontó la controvertida cuestión y se limitó a afirmar la existencia en la Iglesia de una jerarquía de origen divino; sin embargo, algunas corrientes postridentinas pretendieron identificar la orientación del concilio con la opinión de Laínez[36].

e) El *problema de la exención:* mientras que el concilio había tratado de unificar todas la fuerzas, incluidas las de los religiosos,

dentro de la pastoral del obispo, Pío V volvió a la política de las exenciones.

f) Por otro lado, aunque el decreto del concilio sobre el *arte* se limita a sobrias indicaciones sobre el valor educativo de las imágenes, la Contrarreforma hará de él un arma contra el protestantismo. Esto no significa, sin embargo, que haya que minusvalorar la espléndidas obras artísticas de esta época (florecimiento del barroco)[37].

En todos estos casos, el «tridentinismo» invalida la reforma católica: el concilio de Trento pierde terreno ante la polémica y la estrategia antiprotestante, se consolida el *status quo* y se perpetúan numerosos abusos. Y esto se produce a pesar de que algunas personalidades espiritualmente sensibles y fieles al concilio, reclamaban con sus obras y con su vida el mantenimiento del «espíritu» del concilio[38].

Las principales causas del «tridentinismo», que ha caracterizado a gran parte de la exégesis histórica de los cánones conciliares, son: la resistencia a los cambios, que todo pueblo asentado en determinada cultura, hábitos y formas religiosas se resiste a aceptar; la necesidad de dar respuestas claras al protestantismo, que se concreta en la actitud contrarreformista, y, finalmente, el aura «mística» en que se envuelve el mismo concilio una vez que desaparecen todos sus protagonistas, que lleva a la convicción de que en Trento hay una doctrina eclesiológica bien definida, cuando en realidad lo que se hace es atribuir al concilio orientaciones peculiares de la Iglesia postridentina.

Fue un rasgo característico del concilio, en efecto, el ofrecer una respuesta católica a los anhelos del hombre del siglo XVI; por esta razón, sus decretos son resultado de un esfuerzo por resolver problemas contingentes, en su mayor parte, puntos de partida, y no capítulos de una doctrina explícitamente elaborada. Es decir, los padres conciliares no partían de un *proyecto eclesiológico,* sino de exigencias relativas a la defensa y aclaración de determinados aspectos de la doctrina católica.

La línea de interpretación de los decretos conciliares a la que se da el nombre de tridentinismo, que tiende a considerarlos como la matriz de la teología y de la organización eclesiástica de los decenios posteriores, que desemboca en orientaciones rígidamente unívocas y centralizadoras, y se basa en una acción eclesial enérgica e inflexible, tiene en realidad poco que ver con las decisiones del

concilio de Trento, cuyo espíritu con frecuencia violenta.

3.2. La eclesiología pre y postridentina

Antes, durante y después del concilio de Trento están presentes y activas tres orientaciones eclesiológicas distintas: la curialista, la conciliarista y la espiritualista.

La visión curialista transforma la teoría eclesial en teoría papal: el papa, dotado de *plenitudo potestatis,* viene a constituir, a modo de compendio, la esencia de la Iglesia.

Frente a esta teoría, se sitúan los juristas regalistas franceses de Felipe el Hermoso, Marsilio de Padua y los conciliaristas. Tras el fracaso del conciliarismo, la visión curialista revive por obra de juristas como Antonio Roselli, Piero da Monte o Juan de Torquemada –que escribe una *Summa de Ecclesia* destinada al concilio de Trento–.

Para Teodoro de Lelli y Domenico de Domenichi, el papa, en unión con el colegio de cardenales, constituye la *Ecclesia romana,* a la que compete el magisterio supremo de la Iglesia. Esta teoría constituye el fundamento de la lucha del colegio cardenalicio contra el absolutismo de los papas y a favor de la observancia de las capitulaciones electorales de los papas. Se remonta al tiempo del cisma de Occidente y a Pierre d'Ailly.

Con la intervención de Tomás de Vio, que en 1511 escribe contra el conciliábulo de Pisa el *De comparatione auctoritatis papae et concilii,* la teología arrebata al derecho canónico el tratado de eclesiología. De Vio, con argumentos teológicos, se alinea a favor del primado de jurisdicción y de la infalibilidad del papa.

La tesis conciliarista, basada en la canonística medieval y desarrollada en medio de los debates para superar el gran cisma de Occidente, considera a la Iglesia como *congregatio fidelium,* y al concilio general, como su expresión. Pero el conciliarismo, desde el concilio de Constanza, se hunde de manera casi definitiva, aunque, como idea, sigue vivo en la obra de grandes canonistas como Zabarella, Tudeschi (Panormitanus) o Ludovico Pontano, en la universidad de París y en la literatura de la Reforma.

La tesis espiritualista, por último, en la formulación propuesta por Wycliff y Hus, había sido condenada por la Iglesia, pero sobrevivía entre los espiritualistas franceses, los partidarios de Savonarola y ciertos teólogos (como W. Gansfort). Según ella, la Iglesia no

consiste ni en la monarquía papal ordenada jerárquicamente, ni en la comunidad de los fieles representada en el concilio general, sino en la *comunidad invisible* de todos los miembros vivos del cuerpo de Cristo, unida por el Espíritu Santo. La teoría histórica de la decadencia de la Iglesia muestra cierta afinidad con esta concepción eclesiológica espiritualista. Esta ve en la Iglesia primitiva el ideal, y en todas las fases posteriores, empezando por Constantino, una decadencia progresiva, y se espera, mediante un inminente cataclismo escatológico, la purificación de la Iglesia y el retorno al estado ideal de los primeros tiempos. La justificación principal de los partidarios de esta doctrina es la protesta contra la Iglesia presente, mundanizada, rica y politizada. Ejemplos de esta corriente son Savonarola, con su obra *Sobre la ruina de la Iglesia,* de 1475, y el *Onus Ecclesiae,* de 1519, atribuido comúnmente al obispo de Chiemsee, Berthold Purstinger[39].

Estas tres concepciones eclesiológicas distintas están presentes en la polémica pretridentina, y en el concilio mismo, y no dejan de ejercer su influjo incluso después del concilio.

a) *La polémica teológica pretridentina.* Con Lutero, la controversia sobre la Iglesia entra en una fase nueva. Entre los años 1517 y 1520, decisivos para el desarrollo de su concepto de Iglesia, están presentes las tres orientaciones eclesiológicas.

En su respuesta a las tesis de Lutero, la teología controversista se propone defender y fundamentar en la Escritura y en la tradición el origen divino del primado papal y de la ordenación jerárquica de la Iglesia. Pero de este modo, ante la urgencia de la defensa del primado, el desarrollo de la doctrina de la Iglesia como totalidad pasa a un segundo plano.

b) *La eclesiología en el concilio de Trento.* Contrariamente a los concilios reformadores del siglo XV, el de Trento era un concilio puramente episcopal. Los obispos «ultramontanos», numerosos obispos italianos y españoles, habían ido a Trento con el propósito de defender el reforzamiento del poder episcopal en contra del centralismo de la curia.

Las tensiones en torno a este asunto dentro del concilio[40] eran demasiado fuertes para que se pudiera llegar a una definición del primado de jurisdicción, y, menos aún, a una definición del concepto de Iglesia. Los justos deseos de los obispos se vieron correspondidos con el reforzamiento de su poder efectivo en el

terreno pastoral, pero no se llegó a ninguna definición, sino la relativa a la existencia en la Iglesia de una jerarquía (cán. VI).

Trento, por tanto, no es un concilio eclesiológico, a diferencia de los dos concilios vaticanos posteriores. Toca sin embargo ciertos temas importantes, al menos en parte, para la eclesiología: la cuestión de la justificación, el valor de los sacramentos, el poder de la jerarquía, o la distinción específica del sacerdocio ministerial.

c) *La polémica teológica postridentina.* En esta época se asiste a un incremento progresivo del poder doctrinal del papa, en paralelismo perfecto con el proceso de unificación centralizadora de las grandes monarquías europeas.

A esta situación corresponde, en el plano doctrinal, una labor teológica empeñada en consolidar el poder papal, dejando en un segundo plano el estudio de la Iglesia en sí misma.

Entre todos los teólogos, destaca Roberto Bellarmino. Este parte del principio de que la mejor forma de gobierno es la monarquía, atemperada por la aristocracia y la democracia, y demuestra que esta forma de gobierno existe en la Iglesia, porque en ella está la monarquía del papa, la aristocracia de los obispos (verdaderos príncipes y pastores, y no meros vicarios del papa), y una democracia general, en cuanto que no hay ningún miembro del pueblo cristiano que no pueda ser llamado al episcopado, siempre que sea digno para desempeñar este oficio. La Iglesia, sin embargo, no es ni una pura democracia ni una aristocracia, sino que ha de ser sobre todo una monarquía, porque su cabeza, Jesucristo, debe haber querido la mejor forma de gobierno.

A finales del siglo XVI el primado del papa estaba rigurosamente establecido, pero para definirlo suficientemente era necesario aclarar su relación con la autoridad jerárquica en su doble dimensión: el concilio y el episcopado. Bellarmino defendió la autoridad del concilio, pero demostró, basándose en la Escritura y en la tradición, que los concilios eran infalibles sólo cuando eran aprobados por el papa, que estaba por encima del concilio. En cuanto a la relación con el episcopado, era preciso aclarar la autoridad doctrinal de cada obispo en su propia diócesis. El concilio había establecido que el obispo era sucesor y heredero de los apóstoles, y tenía el encargo de predicar el evangelio y vigilar la enseñanza religiosa. Con esto se demostraba que el obispo tenía autoridad doctrinal, pero nada se decía de que fuera infalible.

En todo este asunto el acento recae sobre el aspecto institucional. El ángulo de visión es más el de la «estructura social» que el del organismo vivo; el interés se centra más en los signos exteriores de «comunión» que en el «misterio» de la comunión. «La Iglesia es la sociedad de los hombres en marcha hacia su patria, unidos por la profesión de la misma fe cristiana y por la comunión en los mismos sacramentos, bajo la autoridad de los poderes legítimos, en particular del romano pontífice. Es una sociedad palpable y visible, tanto cuanto puedan serlo el pueblo romano, el Reino de Francia o la República de Venecia»[41]. En esta definición, la visibilidad de la Iglesia se equipara a la de un poder político. De ahí la preocupación por salvaguardar la autoridad por medio del fasto y la tendencia a usar métodos coercitivos en la pastoral.

Otra definición de la Iglesia, que se aleja bastante de la de Bellarmino, es esta: «La Iglesia es la asamblea de los que han sido llamados por la fe a la luz de la verdad y al conocimiento de Dios, han disipado las tinieblas de la ignorancia y del error, adoran con piedad y santidad al Dios vivo y verdadero, y lo sirven de todo corazón»[42].

Ambas definiciones presentan notables diferencias; sin embargo, sigue siendo cierto que, en conjunto, los teólogos de esta época no insistieron mucho en el aspecto interior de la Iglesia y en su carácter de cuerpo místico.

Trento había establecido unos puntos de partida para la eclesiología dinámicos y abiertos; pero, tras la clausura del concilio, las directrices para la renovación de la estructura eclesial adquirieron una orientación rigurosamente unívoca y centralizadora. Las interpretaciones más liberales y abiertas de las decisiones conciliares se vieron fuertemente combatidas por Roma[43]. A veces, las indicaciones eclesiológicas tridentinas fueron transformadas en un sistema cerrado, como si se tratara de una realidad completa, no susceptible de nuevos desarrollos, como en el caso de las decisiones relativas a la jerarquía eclesiástica –y un ejemplo de esto sería Roberto Bellarmino–. En cualquier caso, la concepción eclesiológica de Bellarmino, que era una reelaboración equilibrada de la teología anterior, se convirtió en la del papado de la Contrarreforma y del período siguiente, ya que en este terreno el concilio de Trento no había dado definiciones. Resulta evidente aquí el deslizamiento hacia el tridentinismo, favorecido ciertamente por las exigencias de la realidad histórica concreta, pero sobre todo

por la «apertura» y «falta de claridad» de la eclesiología tridentina.

4. El peso del Estado pontificio en la Iglesia

En el concilio de Trento y en el debate inmediatamente posterior sobre los poderes del papa en la Iglesia y en la sociedad civil, no encontramos ninguna alusión a la soberanía temporal del papa. El Estado pontificio[44] sigue estando en el centro de interés, pero es evidente que el concilio no considera al papado en su dimensión de cuerpo político, ni afronta los problemas derivados de la nueva situación histórica.

Tampoco la discusión que se abre en el concilio sobre la relación entre el papa y los obispos en el gobierno de la Iglesia universal, toca para nada el problema de la duplicidad de la figura del pontífice como jefe espiritual de la Iglesia y soberano temporal.

Sólo Marco Antonio De Dominis subraya este aspecto y hace interesantes observaciones sobre la secularización y la politización de la curia romana y de algunas instituciones fundamentales, como las legaciones y las nunciaturas, y sobre la burocracia dominante en los asuntos económicos[45].

Observaciones similares encontramos en Paolo Sarpi, quien no se limita a atacar el absolutismo y totalitarismo pontificios en el gobierno de la Iglesia, sino que tiene presente en primer plano la evolución histórica y la politización impuesta a las instituciones de la Iglesia romana por el hecho de ser el pontífice un soberano temporal.

Este proceso de politización, en desarrollo desde el siglo XV, no se detiene con el concilio de Trento, sino que sufre una interesante evolución que tendrá importantes repercusiones en la Iglesia.

4.1. La soberanía temporal de los papas

Es necesario señalar que el proceso de politización empieza a determinarse con Alejandro VI (1492-1503), quien desarrolla y lleva hasta sus últimas consecuencias la instrumentalización del Estado en favor de su familia, ayudando a su hijo César Borgia a constituirse su propio señorío en las tierras papales de la Romaña, empresa que no llega a culminarse por la muerte prematura del papa.

Julio II (1503-1512) continúa la gran empresa de los Borgia,

sometiendo definitivamente a Perugia y Bolonia, no ya por intereses familiares, sino en beneficio del poder secular del papado. La consolidación llevada a cabo por Julio II impide el desmembramiento del Estado, pero no significa una disminución en la tendencia nepotista.

Con los papas pertenecientes a la poderosa familia de los Medici, León X (1513-1521) y Clemente VII (1523-1534), la intervención política, diplomática y militar en las contiendas internacionales tiende a aumentar, instrumentalizando el Estado pontificio en favor de toda iniciativa tendente al mantenimiento y consolidación del dominio de los Medici en la Toscana y en la Italia septentrional, si bien el fruto más sabroso de esta política no lo recogerán los Medici, sino Pablo III Farnesio (1534-1549), quien hace de Parma y Piacenza un ducado para su hijo natural Pier Luigi.

En cualquier caso, se trata de territorios descentralizados respecto del cuerpo del Estado pontificio, dentro del cual se continúa con vigor la lucha contra la autonomía aún superviviente de las ciudades y de los señores feudales.

Este es, en síntesis, el cuadro de conjunto del Estado pontificio en el momento de la apertura del concilio, durante el cual no se hablará ni de su estructura ni de la política de los papas, que, después de la época tridentina, seguirá sin cambios, como si no hubiera habido concilio. La preocupación política, sin embargo, seguirá condicionando la actuación de la Iglesia, tanto de cara al interior como de cara al exterior.

4.2. Gobierno de la Iglesia y nepotismo

El nepotismo pontificio se puede interpretar dentro de dos esquemas diversos: el tradicional y el moderno.

La presentación tradicional de nepotismo lo consideraba producto de la secularización del papado durante el Renacimiento, y distinguía entre dos vertientes del problema: a) el nepotismo encaminado a la creación de verdaderos «dominios» –que llega hasta los primeros decenios del siglo XVI y se conoce con el nombre de «gran nepotismo» o *Herrenschaftsfunktion–,* y b) el nepotismo orientado al enriquecimiento o ascenso social de las familias de los pontífices –que va a partir de 1550 en adelante y recibe el nombre de «nepotismo menor» o *Versorgugsfunktion–*.

Modernamente, en cambio, se interpreta el nepotismo desde dos

perspectivas convergentes: a) como expresión de una *pietas* que compromete a papas y clérigos de las más distintas épocas en una relación humana de privilegio con sus parientes y conciudadanos, y b) como un instrumento de consenso, para implicar elites y clientelas en un sistema de gobierno típico de la época preindustrial. Según esta interpretación, el nepotismo ha de interpretarse en el marco de una monarquía electiva (el papado), que se encuentra con que ha de afrontar el problema del poder planteado en términos nuevos y carece de otros instrumentos para asegurar la centralización y el control del aparato administrativo y militar, en vías de formación y desarrollo. El punto crítico de este instrumento se halla en el paso de un pontificado a otro.

La crisis se ahonda de tal modo que a mediados del siglo XVII estamos ya ante un *spoil system* (un sistema corrompido), no muy distante de las modernas estructuras presidenciales, no hereditarias, de transmisión del poder. La progresiva clericalización de los cargos y de la burocracia del Estado pontificio (del siglo XVI al XVII) tendía a obstaculizar la fragmentación del poder y fomentaba la adhesión al carácter electivo de la monarquía papal, impidiendo el establecimiento (a todos los niveles del Estado) del principio hereditario. En otras palabras: el hecho de que el papado no fuera hereditario, sino electivo, suponía, cada vez que cambiaba el papa, una serie de nombramientos nuevos en la curia romana, con frecuencia absolutamente imprevisibles. Esto conllevaba un peligro real de fragmentación del poder. Este peligro se evitó, antes de la creación de la secretaría de Estado –que en su fase más madura garantizó la continuidad del Estado y la fidelidad a la línea del pontífice reinante– gracias al nepotismo. El nepotismo, por tanto, desde este punto de vista, adquiere una dimensión muy nueva (todas las monarquías eran de hecho hereditarias, y esto en el Estado pontificio se suplió y compensó –sólo parcialmente– por el sistema del nepotismo), y muestra su verdadero rostro de excepción y desahogo en relación con la tendencia dominante[46].

4.3. El Estado pontificio y la Iglesia después del concilio de Trento

Al finalizar las guerras de Italia (saqueo de Roma, 1527) y trasladarse allende los Alpes el centro de gravedad de las luchas por el predominio en Europa, la política exterior del Estado pontificio pierde, desde el punto de vista territorial, el vigor y la importancia

de las décadas anteriores, tendiendo a reducirse a episodios muy concretos.

Una vez concluido el concilio, la importancia del Estado no disminuye, sino que se refuerza al restablecerse la irradiación universal del papado, como consecuencia de la restauración moral y disciplinar dentro de la Iglesia católica, y de la lucha contra el protestantismo. El Estado de la Iglesia encuentra una nueva justificación ideológica y religiosa al convertirse en instrumento de la Contrarreforma, no sólo como garantía de independencia, sino también como soporte político y financiero de la nueva acción universal del papado.

A pesar de la transformación del cuadro político general, no se produce, por tanto, después del concilio de Trento, un cambio sustancial en la relación entre los pontífices y el Estado, aunque cambien muchos de los aspectos de esta relación (decadencia del senado cardenalicio, creación de las comisiones cardenalicias, creación de la secretaría de Estado).

Los papas de la Contrarreforma son los grandes protagonistas del absolutismo estatal: dejan de concederse nuevos feudos, se inicia la recuperación de tierras concedidas en otro tiempo como feudos, se persiguen duramente los intentos de rebelión y el bandidaje, las estructuras administrativas centrales y periféricas se transforman según el modelo de las monarquías modernas.

Este Estado «moderno» de la Iglesia se gobierna ahora por medio de una progresiva clericalización de todos los aparatos estatales. Esto facilita al principio el desarrollo del centralismo; pero en un segundo momento (en el siglo XVII) detiene el proceso de formación de un verdadero Estado moderno, al impedir la formación de una clase de funcionarios estatales, componente fundamental de las nuevas relaciones políticas.

La clericalización del aparato estatal en los territorios pontificios no significa que se fundan la jerarquía eclesiástica y la jerarquía estatal; es decir, los obispos no se encargan al mismo tiempo del gobierno de la ciudad, de la cura de almas, de las finanzas, de la justicia y de la policía. Esta fusión no se produce porque la burocracia estatal se configura con independencia de la jerarquía eclesiástica, dando vida a un sistema paralelo, no a un sistema mixto; los funcionarios del gobierno pontificio, tanto clérigos como laicos, no ejercen sus funciones «en cuanto sacerdotes», sino que tienen también autoridad sobre los sacerdotes.

De este modo, por debajo del proceso de clericalización de las estructuras del Estado pontificio, hay un proceso, más hondo, de estatalización de las estructuras eclesiásticas: la estructura eclesiástica se acomoda a las nuevas exigencias, y la carrera de todo el que quiera ascender al servicio del papado se convertirá en una especie de recorrido mixto: primero, cargos administrativos; luego, la clericatura, responsabilidades de gobierno menores, pequeños obispados, nunciaturas, cargos importantes de gobierno, el cardenalato...

Si antes los papas eran elegidos entre las familias nobles y poderosas, ahora proceden de la carrera curial. El nombramiento para sedes episcopales menores parece tener valor de etapa intermedia para posteriores ascensos, y el nombramiento para sedes mayores adquiere con frecuencia el aspecto de una vía muerta, hacia la que se desvía a quien no está destinado al papado. En otras palabras, la clericalización de la administración se hace necesaria precisamente para someter tanto a clérigos como a laicos a las nuevas exigencias del Estado moderno. Tanto más cuanto que estaba vigente el problema de las «exenciones eclesiásticas», es decir, la práctica de la exención del clero de toda intervención de la autoridad secular. Esto, que es válido en los otros Estados, no lo es en el Estado pontificio, ya que los eclesiásticos están sometidos al mismo tratamiento fiscal que los laicos; esto es posible porque el poder espiritual y el poder temporal están en manos de la misma autoridad. No resulta así escandaloso que el papa haga pagar los impuestos a los clérigos que son súbditos suyos, obligado a hacer recaer sobre ellos la carga del gobierno de la catolicidad, y se lo prohíba a los otros príncipes.

El Estado pontificio, por tanto, gracias a la concentración de ambos poderes en las manos de un único soberano, estará en la vanguardia del proceso de secularización, y no encontrará en su estructura eclesiástica los obstáculos comunes a todos los demás Estados católicos[47].

4.4. El «sometimiento» de la Iglesia al «Estado»

Hemos llegado así a la tesis de fondo: mientras para la historiografía tradicional el «gobierno de los curas» significaba dominio clerical y, por consiguiente, sometimiento del Estado a la Iglesia, la realidad, en cambio, parece mucho más compleja. Los

datos históricos parecen postular lo contrario: la sumisión gradual de la Iglesia al Estado. Esto aparece claramente demostrado en los casos de Perugia, Espoleto y Bolonia[48].

Es decir, de hecho, la autoridad de los obispos sujetos al gobierno del Estado pontificio era forzosamente más débil que la de los obispos sometidos a los monarcas. Al someter la autoridad de los obispos a las férreas leyes del dominio temporal, el gobierno pontificio se situaba en cierto modo (usando instrumentos de los que ningún otro soberano podía disponer) en la vanguardia del proceso de «secularización» del Estado moderno, llegando a un control de la vida religiosa que ninguna otra organización política podía obtener a finales del siglo XVI. Esto se hacía a costa de una posición equívoca de fondo, usando instrumentos jurídicos y eclesiásticos y armas espirituales en la conducción de asuntos de Estado de carácter sólo y exclusivamente políticos.

La clericalización de las estructuras estatales, el peso de la presión fiscal (habían desaparecido muchos ingresos, especialmente los procedentes de los países alemanes pasados a la Reforma, y el Estado pontificio estaba llamado ahora a sostener la acción universalista del papado), y la marginación de los intelectuales y de las clases productivas, hacen imposible en el Estado de la Iglesia el recambio sociopolítico e ideológico de las clases dirigentes, tal como ocurre en las otras monarquías absolutas. Este es el camino que llevará a que el dominio temporal de los papas sea «el más despótico y el peor gobernado de Europa». Por eso, con el correr del siglo XVI, el Estado pontificio no podrá transformarse en un Estado maduro, siguiendo la evolución de los Estados seculares europeos contemporáneos.

Esta situación evolutiva dentro del Estado pontificio condiciona, orienta y determina la acción misma de la Iglesia durante estos siglos. El concilio de Trento no podrá nada contra esta tendencia profunda, en armonía con el fluir de la historia desde hacía algunos siglos. Esta es la razón de que la acción reformadora de Trento no pudiera desplegarse en toda su plenitud, y el motivo de los prejuicios en la interpretación del concilio que hemos llamado «tridentinismo».

Esta tendencia seguirá determinando el camino de la Iglesia (restauración después de la Revolución francesa, *Syllabus,* concilio Vaticano I, relación de la Iglesia con los regímenes políticos liberales, modernismo, etcétera), hasta el giro dado en el Vaticano II

(Gaudium et spes, Lumen gentium).

Notas al capítulo

[1] Entre la bibliografía sobre este tema cf J. DELUMEAU, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo,* Mursia, Milán 1976, 59-100; *Cristianità e cristianizzazione,* Marietti, Casale Monferrato 1983; P. PRODI, *La sovranità temporale dei papi e il concilio di Trento,* en H. JEDIN-P. PRODI (dirs.), *Il concilio di Trento como crocevia della politica europea,* Il Mulino, Bolonia 1979, 65-83; M. MARCOCCHI, *La spiritualità tra giansenismo e quietismo,* Studium, Roma 1983; *La riforma cattolica. Documenti e testimonianze,* 2 vols., Morcelliana, Brescia 1967; M. BENDISCIOLI, *La riforma cattolica,* Studium, Roma 1973; Y. CONGAR, *Vera e falsa riforma della Chiesa,* Milán 1972, 271-334; F. MOLINARI, *Il concilio di Trento, ombre e luci,* en *I nuovi tabù nella storia della Chiesa,* Turín 1979, 75-95; H. JEDIN, *Come e perché ho scritto una storia del concilio di Trento,* Humanitas 31 (1976) 90-105; *L'evoluzione del concetto di Chiesa nel secolo XVI,* en *Chiesa della fede, Chiesa della storia,* Morcelliana, Brescia 1972, 672-683; *La conclusione del concilio di Trento,* Studium, Roma 1964; *Historia del Concilio de Trento,* 4 vols., Eunsa, Navarra 1981; *Breve historia de los concilios,* Herder, Barcelona 1963[3]; *Il concilio di Trento,* Morcelliana, Brescia 1981 (en particular los volúmenes I y IV) G. ALBERIGO, *L'ecclesiologia del concilio di Trento,* RSCI 18 (1964) 227-242; P. PRODI, *Il sovrano pontefice,* Il Mulino, Bolonia 1983; *Il sacramento del potere,* Il Mulino, Bolonia 1992; F. MOLINARI, *Il concilio di Trento: l'attuazione della riforma cattolica,* Credere oggi 4 (1983) 59-75; K. BARTH, *La teologia protestante nel XIX secolo,* Jaca Book, Milán 1979; J. M. GÓMEZ HERAS, *Teología protestante,* BAC, Madrid 1975; M. FIRPO, *Inquisizione Romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo d'eresia,* Il Mulino, Bolonia 1992.

[2] Tal es el significado de los diecinueve concilios ecuménicos y del incalculable número de concilios nacionales, provinciales y diocesanos.

[3] Resulta interesante la comparación entre dos «Historias» distintas del concilio de Trento, la de Paolo Sarpi y la de Sforza Pallavicino, ambas poco posteriores al concilio. *a)* P. SARPI, *Historia del concilio Tridentino,* Londres 1619. Sarpi, filoprotestante, aunque no hereje, al menos externamente, se puso de parte de la República de Venecia en el conflicto de esta con Pablo V, por lo que fue excomulgado y murió impenitente. La obra se basa en documentos y en fuentes del archivo del Estado veneciano, pero desconoce las fuentes del archivo de Castel Sant'Angelo (en la actualidad el Vaticano). Su obra es de gran aliento; está convencido del valor del concilio y prevé su eficacia a largo plazo. Pero es tendencioso: quiere demostrar que el concilio fue convocado ilegalmente por los papas para impedir la reforma *in capite et in membris* y para fortalecer el absolutismo papal. *b)* P. SFORZA PALLAVICINO, *Istoria del concilio di Trento,* Roma 1656-1657. Fue escrita, a petición de la curia romana, para refutar a Sarpi. El primero en hacerse cargo de la tarea fue Terenzio Alciati, quien trabajó durante 25 años sobre las *Actas* del concilio conservadas en el archivo de Castel Sant'Angelo, pero murió antes de terminar su labor. El encargo recayó entonces en Sforza Pallavicino, quien, con un estilo elegante, gran poder de síntesis y animado por el espíritu de la contrarreforma, siguió, en la refutación de la obra de Sarpi, sus mismos pasos y adoleció, por tanto, de las mismas limitaciones.

[4] Téngase presente la experiencia del conciliarismo y la del V concilio de Letrán (1512-1517). Este concilio –primero con Julio II y más tarde con León X– había considerado diversos esquemas de reforma, pero luego faltó por completo el coraje para ponerlos en práctica. *De conciliis non ausim aliquid dicere, nisi forte proximum Concilium Lateranense concilium non fuit* (Erasmo a Willibard Pirckheimer, 30-3-1522: *Opus Epistolarum* V, 33).

[5] Clemente VII temía la pesadilla del conciliarismo y el gran poder de Carlos V. Aleander le aconsejaba: «No proponer nunca el concilio, ni tampoco rechazarlo directamente; más aún, mostrarse dispuesto a aceptarlo, pero poniendo de manifiesto las dificultades que se oponen a su convocación, de manera que se evite» (H. JEDIN, *Breve storia dei concili,* Herder 1978, 193 [trad. esp.: *Breve historia de los concilios,* Herder, Barcelona 1963[3]]).

[6] Para Francisco I, el concilio era un movimiento en el tablero de la política europea; su conducta, guiada por el enfrentamiento histórico entre la casa de Habsburgo y la de Valois, consistía en usar el concilio como chantaje o amenaza en sus relaciones políticas con el papa y con España.

[7] El cardenal Giovanni Morone (1509-1580), figura de primera magnitud en la historia religiosa y política del siglo XVI, nuncio y legado en Alemania, logró el acuerdo político sobre la sede del concilio de Trento. Fue él quien presidió la asamblea conciliar en su primera (1542-1543) y última (1563) convocatoria. Entre ambas fechas, los intransigentes de la ortodoxia católica alimentaron sospechas acerca de su persona; durante más de dos años permaneció encerrado en la cárcel de Castel Sant'Angelo a causa de sus relaciones con los «espirituales». Sobre él cf M. FIRPO, *o.c.*

[8] M. MARCOCCHI, *La riforma cattolica. Documenti e testimonianze* I, *o.c.,* 479-488.

[9] Aprobada en 1540 con la bula *Regiminis militantis Ecclesiae.*

[10] H. JEDIN, *Il concilio di Trento* I, *o.c.,* 605-636.

[11] *«Sperantes cum Dei gratia, omnes iam qui concilio ipsi interesse debent, prompte ad locum destinatum accessuros et operam pro se quosque daturos, primum ut discordiae in rebus religionis, quibus ecclesiae unitas misere in partes scinditur, penitus tollantur et oves errantes ad ovile Dominicum reducantur, deinde ut ea quae in populo Christiano reformatione indigent reformentur et in meliorem formam restituantur, postremo vero ut communi omnium consilio atque auxilio aliqua expeditio decernatur, qua et ea fidelibus recuperentur, quae ab infidelibus occupata sunt, et tot millia animarum, quae quotidie sub eorum iugo miserabiliter pereunt, liberentur ac serventur: quorum trium capitum causa concilium maxime esse necessarium semper duximus»* (bula *Laetare Jerusalem,* en *Concilium Tridentinum* IV, 386ss).

[12] G. MARTINA, *La Chiesa nell'età della Riforma* I, Morcelliana, Brescia 1983, 182 (trad. esp.: *La Iglesia de Lutero a nuestros días* I: *La época de la Reforma,* Cristiandad, Madrid 1974).

[13] En el concilio de Nicea, los participantes fueron trescientos dieciocho; en Calcedonia, seiscientos treinta; en el Vaticano I, unos setecientos, y más de dos mil quinientos en el Vaticano II.

[14] Frente al problema de la residencia, el concilio atravesó un momento de crisis aguda, debido a la oposición del cardenal de Lorena; finalmente la crisis se superó gracias a la intervención del cardenal Morone.

[15] G. MARTINA, *o.c.* I, 175-181.

[16] J. DELUMEAU, *o.c.,* 42-46.

[17] Ib, 46-49.

[18] Sobre este asunto cf G. ALBERIGO, *I vescovi italiani al concilio di Trento,* Florencia 1959, 337ss.

[19] El concilio no prohibió la lectura de la Biblia ni su traducción a las lenguas vulgares, pero exigió que en las lecturas públicas, en las disputas, en la predicación y en las obras de teología se hiciera referencia a la *Vulgata.* Fueron las disputas postridentinas las que adulteraron el sentido del debate habido en el concilio, hasta el punto de que el *Índice* (primero el de 1559 y luego el de 1564) proscribió la lectura de la Biblia en lengua vulgar. Cf J. DELUMEAU, *o.c.,* 42-43.

[20] M. BENDISCIOLI, *o.c.,* 72-85.

[21] M. MARCOCCHI, *La riforma cattolica. Documenti e testimonianze* I, *o.c.,* 492-493.

[22] Ib, 503.

[23] G. MARTINA, *o.c.* I, 188-189.

[24] Uno de ellos fue canonizado: Pío V (1566-1572); sin embargo, de entre los papas de la reforma, el más notable fue Sixto V (1585-1590).

[25] Los Gondi ocuparon durante 93 años la cátedra episcopal de París (1569-1662); la sede de Estrasburgo estuvo ocupada por miembros de la familia Rohan desde 1704 hasta 1803; en el siglo XVIII, tres Colbert fueron obispos, en Rouen, Auxerre y Montpellier.

[26] Es interesante en este sentido el caso de la diócesis de Prato, que a finales del siglo XVIII seguía todavía muy lejos de los ideales espirituales y pastorales propuestos por el concilio de Trento: cf C. FANTAPPIÈ, *Riforme ecclesiastiche e resistenze sociali,* Il Mulino, Bolonia 1986.

[27] La renovación de la vida y de la espiritualidad sólo podía penetrar muy lentamente en los ánimos y en las instituciones; era necesariamente una tarea de siglos.

[28] Tenía intención de ocultar la desnudez de las estatuas clásicas, de las que estaban llenos todos los museos de Roma, y de expulsar a las prostitutas de la capital con el fin de transformar el clima moral de la ciudad y convertirla casi en un gran convento.

[29] R. OURSEL, *Pellegrini del Medio Evo,* Jaca Book, Milán 1980.

[30] L. PASTOR, *Storia dei papi* VIII, 147 (trad. esp.: *Historia de los papas* VIII/XVII, Barcelona 1931).

[31] En España existían seminarios *ante litteram* en Granada, desde 1492, en Tortosa, desde 1544, y en Valencia, desde 1550.

[32] En Cremona, antes de este período, entre 1475 y 1560, no había habido ni un solo obispo que hubiera guardado la residencia; Milán, antes de que llegara san Carlos Borromeo, había estado ochenta años sin obispo residente; durante el siglo XVI, en torno a Viena, más de 300 parroquias carecían de sacerdotes.

[33] M. MARCOCCHI, *La spiritualità tra giansenismo e quietismo, o.c.*

[34] Así se expresa por ejemplo Melchor Cano en sus *Loci theologici.*

[35] Es la tesis de Laínez, general de los jesuitas: la potestad de orden la recibe el obispo directamente de Dios mediante la consagración episcopal; pero la potestad de jurisdicción tiene su origen en el papa, que asigna la diócesis al que ha sido consagrado obispo.

[36] Cf la nota anterior. El Vaticano II ha reconocido el origen divino del poder de jurisdicción de los obispos (LG 22: este poder está intrínsecamente unido al de orden y se transmite junto con él; se afirma al mismo tiempo la necesidad de la misión canónica para el ejercicio efectivo de la jurisdicción). El obispo ha de ejercer sus poderes en comunión con el colegio episcopal y el papa.

[37] Entre 1568 y 1575 se construye la iglesia del *Gesù* en Roma, obra de Jacopo Barozzi, conocido como el Vignola, y de Giacomo Della Porta; entre 1586 y 1588, el Greco pinta para la iglesia de Santo Tomé de Toledo *El entierro del conde de Orgaz,* y entre 1656 y 1667, Bernini construye la columnata de San Pedro.

[38] Es emblemático a este respecto el caso del cardenal Paleotti, obispo de Bolonia, que reunió las *Actas* del concilio, pero nunca pudo publicarlas por razones de «prudencia» impuestas desde arriba. Así también, la curia romana prohibió a Paleotti que diera razón públicamente de los abusos y desviaciones de la iconografía.

[39] La distinción entre estas tres concepciones no refleja enteramente la realidad histórica. Tanto los representantes de la teoría curialista como los de la teoría conciliarista, conocen muy bien la doctrina de la Iglesia como «cuerpo místico de Cristo». Teólogos como Juan de París o Nicolás de Cusa no pueden clasificarse dentro de ninguno de estos tres tipos.

[40] Téngase presente la gran crisis que se produjo en el invierno de 1562-1563, resuelta gracias a la habilidad del cardenal Morone.

[41] R. BELLARMINO, *De controversiis* I, l. III, c. II.

[42] *Catecismo romano* (1556).

[43] La curia romana impidió a san Carlos Borromeo que publicara en Milán los decretos de sus concilios provinciales.

[44] Se trata de un tema bastante importante y amplio; para profundizar en él remitimos a

la bibliografía específica: L. SPINELLI, *Lo Stato e la Chiesa. Venti secoli di relazioni,* UTET, Turín 1987; G. ALBERIGO, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale,* Herder, Roma 1964; *La Chiesa nella storia,* Paideia, Brescia 1988; P. PRODI, *Il sovrano pontefice,* Il Mulino, Bolonia 1982; *Il sacramento del potere,* Il Mulino, Bolonia 1992; *La sovranità temporale dei papi e il concilio di Trento,* en H. JEDIN-P. PRODI (dirs.), *o.c.;* G. COMISSO (dir.), *Gli ambasciatori Veneti, 1525-1792,* Longanesi, Milán 1982; L. D'AVACK, *La ragione dei re. Il pensiero politico di Giacomo I,* Giuffrè, Milán 1974.

[45] *«Ecclesia sub romano pontifice non est amplius Ecclesia, sed respublica quaedam humana, sub Papae monarchia tota temporali».*

[46] Sobre el problema del nepotismo cf P. PRODI, *Il sovrano pontefice,* o.c., 167-207, 223-224; W. REINHARDT, *Papstfinanz und Nepotismus unter Paul V (1605-1621). Studium und Quellen zur Struktur und zu quantitativen Aspekten des päpstlichen Herrenschaftssystems,* 2 vols., Stuttgart 1974; *Nepotismus. Der Funktionswandel einer papstgeschichtlichen Konstante,* Zeitschrift für Kirchengeschichte LXXXVI (1975) 145-185. Los orígenes de la secretaría de Estado han de buscarse en la «cámara secreta» instituida por Martín V (1417-1431) por lo que se refiere a las relaciones diplomáticas, y en la «secretaría apostólica» por lo que respecta a la correspondencia oficial en latín, organizada por Inocencio VIII en 1487. En la etapa histórica del nepotismo, el cargo de secretario de Estado solía reservársele al cardenal nepote.

[47] En este período, el papa no usa sus armas espirituales (la excomunión y el entredicho) en circunstancias excepcionales o por intereses privados (como ocurría en el pasado), sino para sostener su propia autoridad pública.

[48] En Bolonia, por ejemplo, en los años 1570-1571, algunos años después de la conclusión del concilio tridentino, se elabora todavía una larga lista de *impedimenta* que paralizan el gobierno episcopal en la diócesis boloñesa, lista enteramente igual a las que se elaboraban antes del concilio de Trento –a las cuales parece referirse directamente–, lo que demuestra que el concilio seguía en gran parte sin aplicarse.

7. La transmisión del saber entre los siglos XVI y XVIII

La transmisión del saber sufre, entre los siglos XVI y XVIII, una importante evolución[1] a través de la búsqueda de hombres como Copérnico[2], Kepler, Galileo, Descartes o Newton, gracias a los cuales se consolida el «método experimental», que constituye la base de la ciencia moderna.

El análisis de la experiencia humana y cultural de estos hombres nos enseña que para conocer la realidad no basta la posesión de un «método», sino que es necesario además tener un «móvil», es decir, un fuerte deseo interior, una lúcida expectativa que pueda justificar y sostener la fatiga de la investigación. Para estos hombres, el «móvil» es la fe heredada de los siglos anteriores y la consiguiente visión de la vida y de la historia. Siguen todavía ligados, de modo distinto y con distintos grados de profundidad en cada caso, a la cultura medieval, e inmersos en los interrogantes que esta planteaba. Al mismo tiempo, sin embargo, están abiertos a la búsqueda de lo nuevo. Sólo con Newton se puede afirmar que el alejamiento de aquel mundo es definitivo y se ha cumplido la gestación del método científico moderno. Este, aunque todavía ligado a una profunda visión de fe, es hijo de la nueva época, en la que se afirma, como criterio único e indiscutible, el predominio de la «razón».

En virtud de la «certeza de la razón» y por influencia de la ilustración del siglo XVIII y del positivismo del XIX, se ha olvidado con frecuencia el «móvil» que impulsó y alentó a los hombres de ciencia, dando lugar

–una vez que el «móvil» y el «método» se habían separado– a una lectura reduccionista, no siempre acertada, de las personas y de los hechos[3].

Pero el «móvil» y el «método» no parece que puedan separarse tampoco en los grandes acontecimientos culturales que han ido marcando la vida de la Iglesia a lo largo de estos siglos. Es el caso de los historiadores de la Reforma y de la Contrarreforma, cuyo «móvil» controversista condujo a un gran avance en la ciencia histórica y bíblica, y lo mismo ocurre con la acción reformadora de los soberanos ilustrados (especialmente los austríacos), que,

coincidiendo en sus intentos con amplias porciones de la Iglesia, aunque no siempre por motivaciones análogas (como ocurre con el movimiento jansenista y la ilustración católica), establece las premisas para el fin del *ancien régime* y el absolutismo.

1. Del saber de las universidades al saber de las academias

Hasta el siglo XVI el saber[4] solía transmitirse enfrentándose con un texto universitario[5]. El texto iba acompañado por un «comentario» del maestro: generalmente un diálogo imaginario en el que, a través de las *quaestiones,* el maestro planteaba dudas y las resolvía de una manera segura. Nadie tenía dudas sobre la verdad de lo que se decía, ni el que hablaba ni el que escuchaba. Tres eran los factores determinantes en el arte de enseñar del maestro: *ratio, experientia, auctoritas.* La *ratio* consistía en la deducción mediante silogismos, es decir, mediante la lógica aristotélica; la *experientia* era la tradición tal como se expresaba en la vida cultural del pasado y del presente; la *auctoritas* era la de los hombres dotados de un particular prestigio: el prestigio de la verdad[6]. Lo que más contaba era la *experientia,* o sea la tradición, una especie de «supertexto» en el que todos coincidían. El saber era un saber «de, sobre, por y para» la tradición. En el siglo XVII, las realidades científicas se consideran aún dentro de este esquema; se comprende así el gran esfuerzo (no siempre fácil ni claro) que se requirió, no sólo de búsqueda de un nuevo «método» de acercamiento a la realidad, sino también de alejamiento de los planteamientos medievales. Durante el siglo XVII se asiste precisamente al fenómeno nuevo de estudiosos, literatos y científicos que no trabajan ya en las universidades, sino que están dispersos en la sociedad y se reúnen en grupos de elevado nivel cultural: las academias.

Se funda gran número de ellas: entre otras, la *Accademia dei Lincei* en Roma, la *Royal Society* de Londres, la *Accademia del Cimento* en Florencia y la *Académie Royale des Sciences* de París.

Sus miembros se proponen someter la naturaleza a nuevo y minucioso estudio, sustituyendo la tradición aristotélica por el método de la ciencia experimental. La función de las academias científicas del siglo XVII fue la de promover y divulgar la nueva concepción de la ciencia. Cada una tenía su carácter propio y sus intereses principales, pero todas mantenían los principales axiomas de la revolución científica: la validez universal de la ley natural, la

acumulación y comprobación de los hechos, y la preferencia del análisis matemático a la filosofía aristotélica.

Los textos de las academias que tratan sobre cuestiones científicas rompen el esquema del saber universitario: no parten de verdades previamente establecidas, sino que buscan la verdad; la *experientia* no es la de la tradición, sino el fruto del examen racional de los hechos, por lo que disminuye la *auctoritas* propia del texto universitario. En las ciencias no existe ya una *scientia scientiarum,* porque una ciencia no se constituye como tal por el objeto sobre el que versa (por ejemplo, la teología), sino por el método y los procedimientos con que actúa (el «método científico»). Cada ciencia recorre su propio camino, según su método científico propio. Todos colaboran en la busca de la verdad, de modo que las academias se presentan también como «modelos» de la vida civil y social.

Esta nueva filosofía científica choca, a comienzos del siglo XVII, con la inercia mental y el peso de la omnisciencia universitaria; el enfrentamiento es duro, como demuestran los avatares de la vida de Galileo. Las viejas universidades seguirán coexistiendo junto a las academias hasta que en la segunda mitad del siglo XVIII se lleve a cabo su «reforma».

2. La «Ratio studiorum» de la Compañía de Jesús

La *Ratio studiorum* es el documento en que se describe el método educativo y cultural aplicado en los colegios de los jesuitas. Se inició su redacción en 1545, y posteriormente, en 1599, el general de la Compañía Claudio Acquaviva le dio su forma definitiva[7]. Esta *Ratio* estuvo en vigor hasta la supresión de la Compañía de Jesús en 1773, y después de las diversas restauraciones de la orden, hasta 1832[8].

La *Ratio,* ante la pujanza de la nueva realidad cultural de la Europa moderna, se encontró muy pronto desfasada, sobre todo por el gran progreso de las ciencias físicas y matemáticas, que replanteaban el valor real de la «física» de Aristóteles, a la que las intervenciones pontificias, desde las condenas de Galileo y Descartes, daban un apoyo extracientífico. Estos graves acontecimientos ponían a los colegios de jesuitas y a las escuelas católicas en general en situación de inferioridad respecto de sus correspondientes protestantes. Se trató de poner remedio a esta situación, evidente sobre todo en los países en que convivían

diversas confesiones, por medio de la interpretación casuística, diciendo que las prohibiciones romanas se referían a las tesis condenadas sólo en cuanto tesis. De este modo, el reconocimiento hipotético de su verdad hacía posible una ciencia hipotética, al nivel de la de las universidades no católicas.

A esto se añadió el reconocimiento general y definitivo de las lenguas «vulgares», convertidas en «nacionales», que desde el siglo XVII se hicieron predominantes y casi exclusivas en la literatura creativa, mientras que en las ciencias modernas seguían alternándose con el latín.

El Barroco y la Ilustración sometieron la cultura europea a nuevas adaptaciones. El debate desarrollado a lo largo del siglo XVIII en torno al problema de la instrucción acentuó las críticas al modelo educativo propuesto por la *Ratio* y aplicado en los colegios de la Compañía de Jesús. Se reprochaba a los jesuitas «el carácter elitista de sus escuelas, la inadecuación del método didáctico, la vaciedad y excesiva duración de los estudios de gramática y retórica, el conservadurismo de sus propuestas culturales, la impermeabilidad de su proyecto educativo a los progresos del debate pedagógico»[9]. La supresión de la Compañía de Jesús[10] fue para las escuelas de la orden el acto final de una larga crisis, que se remontaba a comienzos del siglo XVIII y que había supuesto la detención del crecimiento de sus colegios[11] en beneficio de los dirigidos por escolapios, somascos o barnabitas.

Los jesuitas habían comprendido la necesidad de adecuar la vieja *Ratio* al mundo moderno, y trataron de corregir el desfase existente entre la *Ratio* de 1599 y la realidad cultural de la Europa moderna, haciendo progresivas adaptaciones y enriquecimientos[12]; pero ya en el transcurso del siglo XVIII la decadencia era inevitable.

A pesar de estas limitaciones y de estos problemas, la *Ratio studiorum* ha sido uno de los instrumentos más eficaces en la formación de la cultura europea, en parte por tratarse de un código educativo de muy larga duración, y en parte también por haber dejado sentir el peso de su hegemonía más allá de los muros de sus colegios, contribuyendo a la formación no sólo de los sacerdotes, sino también de gran parte de la aristocracia europea.

No obstante las diversas adaptaciones exigidas por las distintas épocas históricas, algunas de las líneas fundamentales de la *Ratio* se mantuvieron siempre intactas:

la combinación de educación humana y religión cristiana;

las letras griegas y latinas, en la interpretación de Aristóteles, Cicerón y Quintiliano, como base de la cultura cívica;

la filosofía aristotélica, levemente corregida por las nuevas ciencias;

la teología tomista interpretada de manera bastante amplia, completada con una pizca de teología positiva de marchamo renacentista y abierta al predominio de la moral sobre la dogmática, lo que lleva a la aparición, en pleno Barroco, de la teología moral como disciplina plenamente autónoma.

3. Galileo y la evolución del saber científico

La figura de Galileo (1564-1642)[13] es emblemática en la comprensión de los cambios de mentalidad que se producen entre el siglo XVI y el siglo XVII.

Es mérito suyo el haber sido el primero en utilizar el telescopio para comprobar algunas hipótesis científicas sobre el universo[14]: descubrió cuatro satélites de Júpiter; observó el extraño aspecto de Saturno, que consideraba formado por tres cuerpos distintos; estudió las manchas solares[15], y en 1612 observó, por primera vez en la historia, el planeta Neptuno[16]. La contribución de Galileo, precursor de las leyes fundamentales de la mecánica y pionero de un nuevo modo de abordar las ciencias de la naturaleza, fue de notable importancia para la metodología y la filosofía de las ciencias.

La importancia de Galileo, más que en los resultados obtenidos, reside en su aportación a la constitución de un nuevo método de investigación científica. Con Galileo se establece una nueva manera de hacer ciencia, que consiste en algo más que en una mera técnica; consiste en un nuevo modo de colocarse ante la naturaleza, en un acercamiento distinto a la realidad, que se hace posible precisamente por la diversidad de las preguntas iniciales de que parte Galileo. A veces, urgido interiormente por nuevos interrogantes, empeñado siempre en obtener respuestas nuevas, Galileo postuló también conclusiones erróneas o parciales (en esto siguió siendo un hombre de su tiempo). Elaboró, por ejemplo, una concepción errónea sobre el origen de las mareas, que explicó por el movimiento de la Tierra, y no por la atracción de la Luna;

confundió el movimiento relativo con el movimiento absoluto; no reparó en que las fases de Venus y los satélites de Júpiter prueban la falsedad del modelo configurado por Tolomeo, pero son sólo indicios en favor de la teoría de Copérnico, sin llegar a ser probatorios; en polémica con el padre Grassi (consultor del Colegio romano, matemático, arquitecto y científico), sostuvo que los cometas aparecidos en 1618 no eran objetos reales, sino puras ilusiones ópticas.

A pesar de estas «limitaciones», Galileo es el padre de la física y la mecánica modernas, e hizo importantes aportaciones al desarrollo de las matemáticas.

3.1. Galileo y los acontecimientos históricos que protagonizó

Galileo expone sus tesis sobre el movimiento giratorio de la Tierra en torno al Sol en el *Sidereus Nuncius,* publicado en Venecia en 1610. A finales de 1612, desde el púlpito del convento de San Marcos, el dominico Niccolò Lorini ataca violentamente las ideas expresadas en la obra, a su autor y a cuantos las defienden.

Preocupado por el sesgo que van tomando los acontecimientos a causa de los ataques, Galileo le escribe una carta a su amigo y colaborador Benito Castelli[17], en la que niega la validez de las pruebas escriturísticas en materia de ciencias naturales. Después de afirmar la validez perenne de la Sagrada Escritura, dice:

> «Dado, pues, que la Escritura, en muchos lugares, no sólo admite, sino que ha menester de exposiciones diversas del aparente significado de las palabras, me parece que en las disputas naturales debería relegarse al último lugar; porque, procediendo por igual del Verbo divino la Escritura Sagrada y la naturaleza, aquella como dictada por el Espíritu Santo, y esta como ejecutora diligentísima de las órdenes de Dios, y siendo, además, conveniente que en las Escrituras, con el fin de acomodarse al entendimiento de todos, se digan muchas cosas distintas, en su aspecto y en cuanto al significado de las palabras, de la verdad absoluta... Y siendo más que manifiesto que dos verdades no pueden nunca contradecirse (...), consideraría prudente que no se permitiera a nadie comprometer los lugares de la Escritura y obligarlos en cierto modo a apoyar como verdaderas ciertas conclusiones naturales, cuyo sentido y razones demostrativas y necesarias pudieran un día manifestar lo contrario»[18].

Después de otras argumentaciones, pone el ejemplo del caso de Josué cuando detiene el sol en la llanura de Gabaón, demostrando que sería una interpretación falsa tomar el texto en sentido literal.

Esta carta, que se difunde rápidamente por toda Florencia en diversas copias manuscritas, provoca escándalo e irritación en ciertos sectores del clero[19]; el 2 de diciembre de 1614, en un sermón

de adviento, el padre dominico Tommaso Caccini, al explicar precisamente el capítulo 10 del libro de Josué en Santa Maria Novella, dice: «Hombres de Galileo, ¿qué hacéis ahí mirando al cielo?»: el alboroto fue así creciendo en toda Florencia.

El padre Lorini denunció el asunto al Santo Oficio en febrero de 1615. En la sesión del 23 de febrero de 1616, los teólogos consultores presentan sus informes, en los que se censuran dos proposiciones atribuidas a Copérnico (1473-1543). La proposición: «El Sol es el centro del mundo y, por consiguiente, inmóvil», es considerada «incorrecta y absurda, y formalmente herética»; la segunda proposición: «La Tierra no es el centro del mundo, no está inmóvil, sino que se mueve verdaderamente, con movimiento diurno», merece «la misma censura [que la primera] en filosofía, y, desde el punto de vista de la verdad teológica, [se considera] no menos errónea en lo relativo a la fe».

La censura es sometida a la congregación general de la Inquisición el 25 de febrero y es ratificada por el papa Pablo V. En la sesión de la semana siguiente, el 3 de marzo, se promulga un decreto que concede valor ejecutorio a la censura. La obra de Copérnico, *De revolutionibus orbium caelestium,* se incluye en el *Índice* de los libros prohibidos, «hasta que no se corrija».

En el invierno de 1615-1616, Galileo no aparece como imputado, por lo que es impropio hablar, en este sentido, de un primer proceso. Es, sin embargo, muy significativo que el 26 de febrero (al día siguiente de la inclusión en el *Índice* de la obra de Copérnico) el cardenal Roberto Bellarmino convocara a Galileo a una audiencia en Roma, en presencia del comisario general, el dominico Michelangelo Seghizzi, con el fin de comunicarle la condena del libro de Copérnico y para invitarlo a suspender la enseñanza, la defensa y la exposición pública de la astronomía copernicana.

Bellarmino se muestra más bien benévolo con Galileo, contentándose con la «advertencia»[20] y con el consejo de que no hable de la astronomía copernicana sino como una «hipótesis», es decir, como mera suposición, a la espera de poder aducir pruebas más decisivas, si esto fuera posible.

Desde entonces y durante siete años, Galileo no volverá a hablar de la teoría copernicana, aunque entre tanto va recogiendo todas las pruebas que necesita y que expondrá en el *Diálogo*. Durante este tiempo se encuentra enzarzado en dos disputas astronómicas que, al menos directamente, no tienen relación con la teoría copernicana:

el problema de las manchas solares y el problema de los cometas.

En 1623, la elección como papa del cardenal Maffeo Barberini, que toma el nombre de Urbano VIII, imprime un nuevo curso a los acontecimientos. En abril de 1624, Galileo vuelve a Roma para rendir homenaje al papa y para ofrecerle personalmente, como regalo, un ejemplar del *Saggiatore,* que la *Accademia dei Lincei* había publicado y costeado a finales del año anterior, y que estaba dedicado al pontífice.

Galileo y Urbano VIII se conocían y apreciaban desde hacía mucho tiempo. Cuando el papa Clemente VIII (1592-1605) encargó a Maffeo Barberini, que todavía no era cardenal, que saneara las aguas del Trasimeno, este halló en Benedetto Castelli y en Galileo dos excelentes expertos en hidráulica. Más tarde, en la disputa sobre la flotación de los cuerpos que tuvo lugar en Florencia en el verano de 1611, estuvo del lado de Galileo.

Galileo, por tanto, consideró llegado el momento de relanzar la teoría copernicana, sin prever el dramático final hacia el que se encaminaba. Es significativo que sea en 1624 cuando se decida a responder al ataque que Francisco Ingoli, relator de la curia romana, le lanzara ocho años antes en su *De situ et quiete Terrae contra Copernici systema disputatio,* enviándole una larga respuesta.

Mientras tanto, Galileo continúa redactando el *Dialogo sopra i due massimi sistemi,* que, sometido al examen de la Inquisición de Florencia, es trasladado a la Inquisición romana, confiando esta su revisión al maestro del sacro palacio, el dominico Niccolò Riccardi[21].

La revisión se alarga. Galileo pasa los meses de mayo y junio de 1630 en Roma tratando de obtener el permiso para publicar su obra. El padre Riccardi le propone retoques de detalle, como poner «mundo» donde había puesto «universo», modificar el título, en el que no se debía mencionar la prueba por medio de las mareas, y, sobre todo, añadir un prólogo en el que recordara la censura de que la doctrina copernicana había sido objeto en 1616, y reafirmara su posición de neutralidad en la exposición a favor y en contra del sistema copernicano. Galileo acepta. El 31 de julio de 1630 se presenta a Urbano VIII el borrador del prólogo. Este pide que al final de la obra figure la prueba de la omnipotencia divina, a la que concede un valor particular.

En cuanto se halla en posesión del *imprimatur,* que el padre Riccardi le concede el 25 de abril de 1631, con una simple firma y a condición de que se hicieran al texto las correcciones convenidas y

de que el *Diálogo* se imprimiera en Roma, Galileo, tomando como pretexto el peligro de la peste, se lleva el manuscrito a Florencia, donde hace que lo publique el impresor Landini, sin dejar que el padre Riccardi revisara el texto. El error le resultará fatal.

En febrero de 1632 llegan a Roma los primeros ejemplares impresos, entregados por Galileo al arzobispo de Florencia para que se los ofrezca al cardenal Francisco Barberini. Urbano VIII monta en cólera. El *imprimatur* es anulado. En agosto, la Inquisición romana insta al impresor Landini a que detenga la difusión del *Diálogo,* y el 23 de septiembre Galileo recibe un mandato de comparecencia para que se presente sin dilación ante el comisario general del Santo Oficio. La primera reacción de Galileo es de desorientación: busca pretextos, consigue el certificado de tres médicos de que no puede afrontar las fatigas del viaje. El papa lo amenaza con una orden de captura.

El 13 de febrero de 1633, Galileo llega a Roma, es retenido en la sede del Santo Oficio y es sometido repetidamente a interrogatorios judiciales. Al ser acusado de haber desobedecido el precepto formal que le había sido transmitido en 1616, Galileo protesta diciendo que sólo se le había hecho una advertencia; pero el comisario le muestra la minuta, sin firmar, del precepto[22].

El 12 de abril, en el primer interrogatorio, Galileo reconoce haberse excedido al sostener la teoría copernicana. Y se defiende mostrando el documento del cardenal Bellarmino. El 30 de abril, en el segundo interrogatorio, Galileo se declara dispuesto a escribir en contra de la teoría copernicana. El 10 de mayo, en el tercer interrogatorio, Galileo niega haber transgredido la amonestación de 1616. El 16 de junio, Urbano VIII decide que se interrogue a Galileo *super intentionem,* es decir, acerca de su verdadero pensamiento[23]. El 23 de junio, en este cuarto interrogatorio *super intentionem,* Galileo afirma no haber tenido preferencias por ninguno de los dos sistemas, el ptolemaico y el copernicano, antes de 1616, y desde entonces no haber mantenido el copernicano.

El 22 de junio es condenado como «sospechoso de herejía». El veredicto no es unánime, ya que faltan tres de las diez firmas, incluida la del cardenal Barberini, sobrino del papa. Se le impone pena de prisión, que en realidad se reduce a una especie de arresto domiciliario en una villa de Arcetri conocida como «Il gioiello», en los alrededores de Florencia, donde recibe a amigos y puede contar con la asistencia de su hija, que es monja en un convento cercano.

Tiene que recitar, además, durante tres años, una vez a la semana, los siete salmos penitenciales.

Son diversas las motivaciones que pueden ayudarnos a aclarar el cambio de opinión de la curia romana, que, después de haber concedido a Galileo el *imprimatur* para la publicación de su *Diálogo,* decidió el proceso y la censura. Sustancialmente, Galileo es acusado de haber violado el decreto de 1616. Pero hay también motivos de carácter político, ya que habían surgido fuertes enfrentamientos dentro del colegio cardenalicio acerca de la política de Urbano VIII en relación con España y el Imperio: el papa no parecía tener intención de apoyar al Imperio en la lucha contra los protestantes, y los soberanos españoles (por medio del cardenal Borgia y el virrey de Nápoles) pretendían convocar un concilio en el que se juzgara la actitud del papa. La aprobación del *Diálogo* se habría podido interpretar como una condescendencia del papa con los «innovadores», una condescendencia bastante grave, porque menoscababa los principios mismos de la fe católica –los jesuitas romanos habían escrito, en efecto, que el libro de Galileo «era más peligroso que los de Lutero y los de Calvino»–. En este contexto, era casi inevitable que el papa procediera a la condena de Galileo, con el fin de evitar males mayores[24].

En sí mismo, el *Diálogo* aparece como una obra retórica, tendente a mover en favor de la aceptación del sistema copernicano, a falta de una prueba conclusiva. En ninguna obra, hasta entonces, pretendía Galileo haber demostrado el movimiento de la Tierra. No perjuró, por tanto, al aceptar la interpretación que hacía la Iglesia de los pasajes de la Escritura que contradecían el movimiento de la Tierra; se limitó a aceptar, sobre la base de la fe, la afirmación de que la Tierra no se movía, y podía hacerlo con toda honradez, ya que aún no había conseguido demostrar lo contrario. Lo que hará sólo más tarde, en los *Discursos y demostraciones matemáticas,* publicados en Leiden el año 1638. La frase: «Eppur si muove», supuestamente pronunciada por Galileo desde lo alto de la torre de Pisa, es una leyenda que empezó a circular en 1757[25].

3.2. Una interpretación distinta

Pietro Redondi, en un libro publicado en 1983[26], sostiene que Galileo fue condenado por motivos ajenos al problema copernicano, a la exégesis bíblica, a los abusos de poder y a los enfrentamientos

personales con su amigo el papa Urbano VIII. Basándose en un documento inédito de 1624, afirma que fue acusado de atentar contra el dogma tridentino de la eucaristía con sus ideas sobre los átomos, y que, por tanto, la condena de 1633 fue un compromiso para salvarlo de una acusación bastante más grave, que habría podido llevarlo incluso a la hoguera. Sin embargo, esta tesis, para la que el autor recurre a muchas hipótesis y suposiciones, ha de someterse a una minuciosa comprobación.

El documento de 1624 es un texto de denuncia del *Saggiatore* por su doctrina sobre los átomos. La naturaleza subjetiva de la percepción del color, el olor o el sabor, se explica mediante la teoría de los átomos de Anaxágoras y Demócrito: dichos accidentes no se distinguen de hecho, sino sólo nominalmente. Esta opinión es considerada como formalmente herética, porque es irreconciliable con la fe católica y contraria a la autoridad de la tradición; es decir, es incompatible con la existencia de los accidentes eucarísticos[27].

El papa, por tanto, le habría hecho un gran favor a Galileo al someter la materia tratada en el *Saggiatore*, no al tribunal de la Inquisición, sino a una «Congregación particular, creada ex professo». Para encubrir este hecho, el pontífice había informado secretamente al embajador del gran duque de Toscana que no sería posible, sin embargo, evitar a Galileo el proceso oficial pendiente sobre el *Diálogo*.

Esta razón, según Redondi, explicaría las sorprendentes irregularidades del proceso de 1633.

El acusado, en efecto, no se alojaba en una celda, sino en el apartamento del procurador fiscal. La investigación no la lleva a cabo el Santo Oficio, sino que es el mismo papa quien avoca a sí la instrucción de la causa. En la comisión nombrada por el papa estaban ausentes las grandes personalidades que intervenían en las diversas disputas científicas del momento, porque los que estaban implicados en disputas contra Galileo –Ciampoli, Ridolfi, Grassi, Sforza Pallavicino, Guevara– fueron alejados de Roma. En la primera audiencia, Galileo exhibió una línea de defensa irreprochable, mostrando el certificado que en 1616 le entregara el cardenal Bellarmino, en el que se le notificaba la condena de las ideas de Copérnico, pero sin la orden expresa de no exponer las ideas copernicanas. Esta línea de defensa bloquea el proceso. El debate se suspende. Se decide entonces un increíble proceso extrajudicial: el 27 de abril de 1633 el juez entabla un coloquio

privado con el imputado, sin canciller, sin abogados y sin testigos.

Después de esta intervención, se produce un cambio brusco en la actitud de Galileo, que, en la audiencia siguiente, se manifiesta en una clamorosa autoinculpación y en la renuncia a su línea de defensa, afirmando haber tenido ocasión de releer los *Diálogos* y haberse dado cuenta de que defendía la teoría de Copérnico, pero sólo por haberse dejado llevar de la autocomplacencia literaria. El 22 de junio se pronuncia la sentencia; el cardenal inquisidor Borgia, insatisfecho, se abstiene (polémicamente) de firmarla.

El proceso es orquestado con el mayor esfuerzo propagandístico, y la condena pronunciada contra Galileo es enviada a todas las nunciaturas. Es evidente que se trata de una cuestión de Estado, no de conciencia. Galileo no se pronunció nunca sobre el problema eucarístico; por principio, la física y la filosofía no entraban en el ámbito de la fe; era la fe la que no podía dejar de entrar en la nueva física y filosofía.

Las tesis de Pietro Redondi, no obstante, muestran ciertos flancos débiles a la crítica, especialmente porque su interpretación no puede apoyarse en ningún indicio fundado en los documentos[28]. En realidad, la «congregación» no fue algo extraordinario, sino normal, necesario para un primer examen del libro, con el fin de decidir si iniciar o no el proceso inquisitorial, ya que el *Diálogo* había sido aprobado por el maestro del sacro palacio y por el inquisidor de Florencia. Además, el atomismo –al que Redondi atribuye demasiada importancia–, con sus derivaciones (la eucaristía), ocupa escasísimo espacio en el *Diálogo*. Por otro lado, las opiniones recogidas en el documento de denuncia de 1624 (que puede atribuirse al padre Grassi), son indebidamente generalizadas por Redondi, ya que no todos los jesuitas las compartían; Redondi, además, guarda silencio sobre algunas actas del proceso, manifestando en esto una actitud algo tendenciosa[29].

3.3. La revisión del «caso» Galileo por parte de la Iglesia

En el acto de conmemoración del centenario del nacimiento de Einstein celebrado por la Academia Pontificia de las Ciencias el 10 de noviembre de 1979, Juan Pablo II afirmó:

> «Galileo y Einstein han caracterizado una época. La grandeza de Galileo, así como la de Einstein, es de todos conocida; pero, a diferencia de este, el primero tuvo que sufrir mucho por parte de hombres y organismos de la Iglesia. El Vaticano II ha reconocido y

lamentado ciertas intervenciones indebidas. Séanos permitido –lo dice el número 36 de la constitución conciliar *Gaudium et spes*– deplorar ciertas actitudes mentales, que no faltan a veces incluso entre los cristianos, derivadas de no haber percibido suficientemente la legítima autonomía de la ciencia, y que, suscitando contiendas y controversias, inducen a muchos espíritus a considerar que la ciencia y la fe se oponen entre sí. En el documento del concilio, la referencia a Galileo es explícita en la nota que cita el volumen *Vita e opere di Galileo,* de monseñor Pío Paschini, editado por la Academia Pontificia de las Ciencias. Desarrollando esta toma de posición del concilio, hago público mi deseo de que los teólogos, los científicos y los historiadores, animados por un espíritu de sincera colaboración, profundicen en el examen del caso Galileo y, reconociendo honradamente los errores, de dondequiera que provengan, disipen las desconfianzas que este caso todavía suscita en la mente de muchos, en perjuicio de la fructífera concordia entre la ciencia y la fe, entre la Iglesia y el mundo».

El 3 de julio de 1981 Juan Pablo II instituyó cuatro grupos de trabajo en campos diversos –exegético, científico, histórico y cultural–, con el fin de promover un estudio interdisciplinar al margen de toda preocupación apologética. Estos cuatro grupos han concluido su investigación, tendente a situar a Galileo en relación con sus predecesores –es decir, Copérnico– y sus contemporáneos –los profesores del Colegio romano–, y a encuadrarlo en la cultura de su tiempo y dentro del desarrollo de la cultura desde entonces hasta hoy. No se trata de un trabajo de rehabilitación, sino de un intento de aclaración del pasado[30].

3.4. Elementos para una síntesis

Es necesaria una aclaración, no tanto (como común y unilateralmente se sostiene) para denunciar las supuestas «injusticias» cometidas por la Iglesia contra la ciencia y sus representantes más significativos, cuanto para captar la dinámica interna del saber científico en su relación con el tiempo y las convicciones de los hombres que a él se dedican.

Puede ser interesante, por eso, dejar constancia de algunos datos, más allá de la ya superada visión «ilustrada» y positivista del problema, y de las consiguientes mitificaciones históricas en que se ha visto envuelta siempre la figura de Galileo:

> La inclusión en el *Índice* del libro de Copérnico en 1616 ha de verse en relación con el ardor polémico por el que Galileo se señaló en los cenáculos cultos, primero en Florencia y más tarde en Roma. Lo que se impuso de hecho fue el espíritu faccioso y la envidia de algunos (sus «enemigos» en el terreno científico: por ejemplo, los

jesuitas del Colegio romano), junto a alguna intemperancia del mismo Galileo.

El concilio de Trento no condenó la teoría del heliocentrismo, sino que invitó a examinar las teorías copernicanas como «hipótesis interesantes».

La exigencia del cardenal Bellarmino a Galileo de que considerara la hipótesis copernicana «*ex suppositione* y no de manera absoluta», ha de considerarse «moderna», en cuanto que apelaba al carácter limitado y provisional del saber científico.

La aportación de Galileo fue decisiva para el saber de la ciencia moderna, pero este elaboró su método sirviéndose de las aportaciones de diversas corrientes científicas contemporáneas: la herencia de ciertos eruditos medievales (Nemorano, Filipono, Buridán, etc.), los científicos del Colegio romano (en particular el padre Grassi), y la contribución de la escuela de Oxford (Grossatesta, Bacon, etc.) en lo referente a la búsqueda del método.

Galileo contribuyó a la ciencia con un gran trabajo de observación y de recogida de pruebas, no tanto en favor del modelo copernicano cuanto en contra del modelo ptolemaico (manchas solares, fases de Venus, anillos de Saturno), sin poder llegar a «demostrar» el modelo copernicano –se viene abajo de este modo la tesis de que su abjuración fuera un perjurio–. Su condena, por tanto, no frenó la ciencia; la investigación continuó, y el nuevo modelo de ciencia se fue imponiendo gradualmente.

En su tiempo, el caso Galileo no fue en absoluto tal «caso»: «El proceso tuvo escasa resonancia, incluso en los ambientes culturales, y dentro de la misma Inquisición se colocó entre los de tercera clase, es decir, entre los que no eran de especial importancia. Su elevación a caso emblemático es muy posterior; es la embarazosa herencia del siglo de las luces y del positivismo del siglo XIX, acostumbrados a ver a la Iglesia como rival y obstáculo del progreso científico; una costumbre *irracional,* porque es contraria a las exigencias de la historia»[31].

4. Los estudios sagrados en los proyectos de reforma de los

monarcas austríacos ilustrados

Un momento histórico extremadamente importante para la consolidación de la ciencia moderna es aquel en que desarrollan su actividad reformadora los monarcas austríacos de la Ilustración, es decir, la segunda mitad del siglo XVIII. Los distintos proyectos de reforma tocan todos los aspectos de la vida, contribuyendo a crear un modelo nuevo de hombre y de sociedad, y provocan un impacto hondamente innovador en lo que se refiere a la vida religiosa y eclesial[32]. Estos se centrarán principalmente en la reforma de la universidad de Pavía; es interesante saber cómo y por qué este esfuerzo renovador da fruto sólo mucho después de que la transmisión del saber científico entrara por sendas nuevas (las academias), y comprender el impacto que produjo también en los estudios sagrados, especialmente en la historia de la Iglesia.

4.1. La universidad de Pavía

La universidad de Pavía, que se remonta al emperador Carlos IV de Alemania[33] y fue instituida como *Studium generale* por Galeazzo Visconti[34] en 1361, fue siempre un centro intelectual muy destacado, junto a los de Bolonia y Padua; en él enseñaron el humanista Lorenzo Valla, durante los años 1430-1432[35], y Francisco Della Rovere, que luego sería papa con el nombre de Sixto IV, entre 1435 y 1448[36], y en 1559 obtiene allí su doctorado en derecho Carlos Borromeo (1538-1584), más tarde obispo de Milán.

Sin embargo, en el siglo XVII y en la primera mitad del XVIII cae en una profunda crisis debida a la facilidad y a las concesiones a la hora de otorgar los títulos académicos, al reducido número de estudiantes (poco más de ciento cincuenta), a la insuficiencia de las dotaciones didácticas, y a la escasez de maestros ilustres, en parte precisamente por la pobreza de las dotaciones económicas, que obliga a pagar sueldos modestos[37].

Esta tendencia continúa hasta que en 1740 sube al trono María Teresa (1717-1750). Entonces, en un primer momento, se piensa en transferir la universidad a Milán[38], pero luego prevalece el proyecto de reorganizarla en Pavía, encomendando esta tarea, primero al Senado de Milán, y luego a una comisión especial, encargada de elaborar un proyecto de reestructuración. El nuevo proyecto ve la luz en 1771, y con él se revalorizan los títulos por la

reestructuración a que se somete el plan de estudios[39].

Se promueve el reflorecimiento de la cultura no sólo de cara a la pura investigación científica y a las exigencias estrictamente culturales, sino también en vista de la consecución de un bien político, ya que «un conocimiento más ilustrado de los propios deberes como buen cristiano, ciudadano y súbdito, mantiene y aumenta en todos la premura por satisfacerse a sí mismos y proveer de manera más útil a las diversas necesidades de la vida civil»[40].

Con este fin, se quería crear una clase dirigente, fiel a las directrices del Estado, y educar a la juventud siguiendo principios rigurosos: «Los jóvenes deben marchar por el buen camino, deben ser guiados, deben ser provistos de lo necesario, no agobiados con conocimientos superfluos y detalles poco interesantes»[41].

El nuevo plan incluía cuatro facultades: filosofía, medicina, jurisprudencia y teología. Nos detendremos aquí en algunos aspectos relativos a esta última.

La facultad de teología debía ser sencilla, debía despojarse de todas las sutilezas de las escuelas de aquel tiempo, atenta sobre todo a la búsqueda en la Escritura y en la tradición (especialmente en san Agustín) de las directrices de la vida de la Iglesia. Era obligación suya examinar críticamente la escandalosa y perniciosa controversia *de indirecta potestate Ecclesiae in res temporales,* y considerar a los monarcas como custodios, ejecutores y defensores natos de la disciplina eclesiástica. Era, pues, tarea de la facultad enseñar el predominio de la autoridad política sobre la religiosa[42].

Dentro de este amplio proyecto, la historia de la Iglesia era una de las enseñanzas principales de la facultad de teología, porque respondía, mejor que las otras disciplinas, a las pretensiones jurisdiccionalistas del Estado:

> «No basta, para adelantar en la teología, el conocimiento de cuanto contienen las Sagradas Escrituras. Es necesario también conocer las decisiones de la Iglesia y la variación de la Disciplina Eclesiástica. El profesor extraerá de los primeros siglos el verdadero espíritu de la Iglesia, el espíritu de paz, subordinación y concordia, para conservar la religión y para la edificación común. Las principales contestaciones, opiniones y turbulencias que en los tiempos posteriores han ido surgiendo y han agitado a la Iglesia, darán pie para hacer sentir a los alumnos la necesidad de abstenerse de un peligroso amor a las innovaciones, y para confirmarlos en las doctrinas que, fundadas esencialmente en la tradición, constituyen la base de cuanto la Iglesia ha seguido constantemente. Observará además que las variaciones producidas en la disciplina no alteran en nada el dogma, y podrá hacer notar los principios y las ventajas de estas mutaciones sucesivas. Así, conduciendo a sus alumnos hasta los últimos tiempos, se dispondrá a emprender el estudio de la Teología Dogmática, y a hacerlo con fruto»[43].

4.2. La historia de la Iglesia como ciencia autónoma

Entre los siglos XVI y XVIII la historia de la Iglesia experimentó un desarrollo importante gracias a numerosas y muy diversas aportaciones culturales. Para comprender el modo y manera como esta fue recibida y entró a formar parte de la cultura del siglo XVIII, será útil recorrer, aunque sólo sea brevemente, las etapas de este camino[44].

a) Para el renacimiento de la historia de la Iglesia fue determinante la contribución del humanismo. Con su lema *ad fontes,* este hizo posible la elaboración de una metodología de la investigación histórica, creando las condiciones necesarias para superar la aridez de los compendios de la Edad media tardía[45]. Esta herencia metodológica la recogieron primero los historiadores de la Reforma y luego los de la Contrarreforma, con el fin de documentar polémicamente sus propias posturas y defender apologéticamente sus instituciones[46]. Se puede afirmar, pues, que fueron los estudios sagrados los que provocaron el avance cualitativo de la historiografía eclesiástica.

«La historiografía eclesiástica moderna es hija de la reforma luterana»[47]. La afirmación de E. Fueter parece hoy demasiado terminante, aunque siguen siendo evidentes los méritos de la historiografía protestante. El mismo autor sigue diciendo:

> «El Humanismo había ignorado la historia eclesiástica; los historiadores humanistas sólo recordaron los acontecimientos eclesiásticos que habían influido directamente en la historia política. La historia interna de la Iglesia, la historia de la doctrina y de la administración eclesiástica, no existía para los representantes de la nueva cultura (...). Son los enfrentamientos confesionales los que, en el siglo XVI, abren los ojos de los historiadores a la importancia universal de la Iglesia (...). Nace así la historiografía eclesiástica protestante, surgida exclusivamente por exigencia de la polémica confesional. La historia de la Iglesia antigua debía aportar las pruebas de que el protestantismo, a diferencia del catolicismo, mantenía en su pureza la forma originaria del cristianismo, y la historia de la Edad media debía servir de prueba de las espantosas tinieblas a que había llevado el dominio del anticristo»[48].

Estas ideas representan una especie de esquema general que se aplica constantemente con el fin de construir una historia de la Iglesia tendente a la confirmación de una idea teológica[49]. De aquí saldrá una historiografía variada y rica, que se irá imponiendo gradualmente en la cultura europea. Los principales protagonistas de este desarrollo en el campo protestante son los *centuriatores* de Magdeburgo[50], John Foxe[51], Johann Lorenz von Mosheim[52] y Johann

Georg Walch[53].

En el campo católico, sin embargo, no tarda en crearse un fuerte movimiento de oposición, que se expresa no sólo en el terreno teológico, sino también en la búsqueda de un método historiográfico capaz de hacer frente desde el punto de vista científico a la nueva línea impuesta por los protestantes. Aparecen así las obras de Bellarmino[54], Baronio[55], Bossuet[56], Mabillon[57], Tillemont[58], Fleury[59] y Noël Alexandre[60].

b) Las consecuencias de la larga y apasionada disputa confesional hacen que la historia profana se vaya alejando progresivamente de la historia sagrada, y surja la historia como ciencia. Para que aparezca lo específico de la historia de la Iglesia, lo que la diferencia de la historia profana y de la historia de la salvación, será de importancia decisiva el hecho de que la división protestante lleve a una formulación más precisa del concepto de Iglesia. La verdadera Iglesia de Cristo, que se puede reconocer por determinadas características o notas, se opone a la falsa Iglesia; pero esto ha de demostrarse históricamente. La apostolicidad de su doctrina, la continuidad de su magisterio y la antigüedad de sus instituciones deben probarse sobre la base de fuentes auténticas[61]. La publicación de gran número de fuentes conduce a la elaboración de un método histórico-crítico y, por consiguiente, a la historia eclesiástica como ciencia. Son especialmente importantes las colecciones de textos conciliares[62] y de vidas de santos[63], y las historias de las órdenes religiosas[64].

Los efectos son positivos también desde el punto de vista confesional: «Por encima de los frentes confesionales, entre los eruditos del siglo XVII se entabla un diálogo nuevo, en la convicción general de que es menester elaborar unos instrumentos metodológicos rigurosos, lo que se conoce con el escueto nombre de *Ars critica*. En todos resulta patente la exigencia primaria de un mejor conocimiento de los textos (bíblicos, patrísticos, litúrgicos, jurídicos, etc.), de una ajustada valoración de los documentos epigráficos y numismáticos, y del examen crítico de la transmisión de una tradición»[65].

Los planteamientos confesionales y apologéticos, aunque atenuados por el uso común de la metodología científica, siguen siendo activos. En Italia, a comienzos del siglo XVIII, encontramos todavía un grupo de autores que, aunque dan a sus obras el título

de *Historia,* en realidad lo que escriben son textos de carácter teológico, es decir, obras en las que la historia se sigue usando como instrumento de controversia; es el caso de Noris[66], Concina[67], Ansaldi[68] y Berti[69].

Un avance con respecto a estas posturas, se produce con Sigonio[70], Bacchini[71] y Mamachi[72], ya que estos autores se acercan a la historia de la Iglesia con verdadera atención crítica, aunque, en el fondo, siguen estando limitados por la orientación de la historia a la controversia.

Con Ludovico Antonio Muratori, llega a su madurez y plenitud la evolución de la historiografía eclesiástica en Italia[73]. Para él estaba claro qué significaba hacer historia eclesiástica en Italia: «Apoyar, en cuanto sea posible, las acciones de los sumos pontífices, pero sin adulaciones; no pretender probar que es antiguo y legítimo lo que no lo es, y permitir que la crítica sana juzgue acerca de los libros, de los autores de los milagros, de las leyendas y otros puntos similares de la historia eclesiástica. Mejor es que digamos nosotros las verdades, que no oírselas decir con escarnio a nuestros enemigos»[74].

c) Gracias al estudio paciente y a la investigación de gran número de autores, durante los siglos XVI y XVII se va acumulando una masa enorme de material histórico, y se van preparando los instrumentos científicos adecuados para trabajarlo.

Faltan, sin embargo, las ideas directrices capaces de dar forma a todo este material, ideas que sólo proporcionará el siglo XVIII, y son:

> «La autonomía de la razón, el dominio del espíritu humano sobre la tierra por medio del conocimiento, la solidaridad de las naciones incluso en medio de sus conflictos de poder, la confianza en el progreso continuo derivado de la validez universal de las verdades científicas, que permite fundarlas unas sobre otras... Las grandes potencias se repartieron el mundo. Pero, vigilándose entre sí, poco a poco fueron disminuyendo las guerras, y en la segunda mitad del siglo XVIII, Europa conoció un período de paz duradera como en ninguna otra época desde el Imperio romano. La literatura acarició la idea de una paz perpetua, e hizo proyectos para realizarla... Surgió así el concepto de "gran civilización". Y, gradualmente, este concepto de civilización se fue aplicando a la historia. Voltaire fue el primero que lo hizo en el *Siècle de Louis XIV*»[75].

De modo semejante se interpreta la historia de la Iglesia; es típica en este sentido la aportación de Mosheim, uno de los primeros en considerar científicamente toda la historia de la Iglesia, dentro de la perspectiva propia de la Ilustración:

«En sus *Institutiones historiae ecclesiasticae antiquioris* (1737), Mosheim definía la historia eclesiástica como "la narración discreta y veraz de todos los acontecimientos internos y externos en aquella sociedad de hombres que debe su nombre a Cristo, a fin de reconocer por la ilación entre causa y efecto la providencia divina que obra en su fundación y conservación, y hacerse así piadoso y sabio". Sin excluir la acción de Dios en la historia de la Iglesia, su centro lo ocupa el hombre, y se estudia la Iglesia en su evolución como sociedad humana, de acuerdo con las leyes que rigen para la historia universal. La mentalidad histórica de Mosheim y su marcado pragmatismo representan una transición al enciclopedismo o "ilustración", que aparece en la *Historia religionis et ecclesiae Christianae* (1777), de su discípulo Johann Schröckh»[76].

La historia de la Iglesia entra en las universidades católicas, sobre todo en las del imperio de los Habsburgo, en esta forma ilustrada, desde la segunda mitad del siglo XVIII. Bajo José II, en las universidades austríacas se usó el texto de Schröckh como manual, porque el *Breviarium* de Berti, usado anteriormente, no cuadraba con las tendencias cesaropapistas, antirromanas e ilustradas preponderantes[77].

El proceso de evolución de la historia de la Iglesia, convertida en ciencia autónoma e introducida como tal en las instituciones culturales superiores, puede considerarse concluido con la Ilustración. En el campo católico, sin embargo, esta evolución no llega a hacerse enteramente realidad porque le falta el impulso principal, el procedente de la enseñanza. No ocurría así en las universidades alemanas: ya en 1650, la universidad de Helmstadt había instituido una cátedra especial de historia eclesiástica, ejemplo que pronto siguieron casi todas las universidades protestantes[78].

d) Los motivos que justificaban y hacían inaplazable la intervención del Estado eran principalmente tres: el retraso cultural de la *Ratio studiorum* de los jesuitas[79], la decadencia de los estudios eclesiásticos en Lombardía y las pretensiones jurisdiccionalistas del Estado austríaco. En la primera mitad del Setecientos, en efecto, la enseñanza de la teología en la Lombardía austríaca aparecía profundamente fraccionada, dividida entre los seminarios y las numerosas escuelas de las órdenes religiosas que tradicionalmente poseían el monopolio de las ciencias sagradas[80]. Esta fragmentación tenía dos consecuencias: dañaba la unidad de la cultura eclesiástica, debido a las divergencias de orientación entre las distintas órdenes, sobre todo en torno a las cuestiones teológicas *De gratia* y en lo referente a las relaciones jurídicas entre el Estado y la Iglesia, y excluía toda posibilidad de influencia del Estado en la formación

del clero[81].

Además, en su actividad reformadora, el Estado austríaco, como Estado absoluto que era, intervino para orientar la enseñanza superior en función de las necesidades de la sociedad y de la creación de nuevos cuadros dirigentes[82]. En esta obra de renovación, el Estado no podía dejar de sustraer la formación de los intelectuales a las academias, las corporaciones no estatales y las instituciones eclesiásticas[83].

4.3. La introducción de la historia eclesiástica en el programa de estudios de la universidad de Pavía

La reforma de los estudios acometida en Pavía se llevó a cabo gradualmente, en cuatro etapas principales:

a) *Primera etapa: de 1740 a 1756.* En esta primera fase, el Senado de Milán trata de intervenir, pero no llega a concluirse nada, porque sólo se afronta el problema disciplinar, y este de una manera inorgánica y fragmentaria[84].

En 1753 interviene por primera vez María Teresa de Austria, que encarga al Senado que elabore un nuevo plan, ordenando que se haga siguiendo el modelo de la reforma de la universidad de Viena; con tal propósito, junto al despacho en que se da la orden, va adjunta una copia del proyecto vienés. El proyecto está preparado en dos años; en él se abordan problemas disciplinares y administrativos, y se entra también en el tema de los estudios. El 18 de diciembre de 1756 es presentado a la corte de Viena[85].

Tampoco esta vez se hace nada, y en 1756 María Teresa excluye al Senado de Milán de todo proyecto de reforma de la universidad de Pavía, avocando a sí el problema académico en su conjunto y creando una delegación encargada de reelaborar el plan del Senado y de conformarlo lo más posible con el sistema de estudios vigente en Austria[86].

En esta primera etapa no se considera la enseñanza de la historia de la Iglesia.

b) *Segunda etapa: los planes de Daverio.* De las cinco personas elegidas para formar parte de la comisión encargada de los estudios, a quien corresponde elaborar un plan general de reforma de los estudios eclesiásticos es al abad Michele Daverio[87]. El nuevo proyecto está concluido en dos años, y se presenta a la corte el 10

de octubre de 1767, pero no es del agrado del Kaunitz[88].

Una nueva elaboración, que dará como resultado el plan del 13 de septiembre de 1768, será la que configure de hecho la estructura definitiva de la universidad (tal como se hará oficialmente en 1773), si bien en muchos aspectos se irán presentando puntualizaciones, como en el caso de la historia de la Iglesia[89].

El plan de Daverio excluye la historia de la Iglesia como disciplina autónoma; no propone una cátedra específica, ya que la materia se desarrollaría dentro de los cursos de derecho canónico y de instituciones teológicas: en el curso de derecho canónico, la historia de la Iglesia se consideraría desde el punto de vista jurídico y jerárquico, o, como se decía entonces, como historia «externa» de la Iglesia, y en el curso de instituciones teológicas, se trataría la historia del dogma, con especial referencia a los concilios. Es importante hacer notar que las instituciones teológicas, que con frecuencia se llamaban «lugares teológicos», se consideraban como una disciplina histórica que había de desarrollarse siguiendo el método positivo; a esto es a lo que se llamaba «historia interna» de la Iglesia.

c) *Tercera etapa: la reforma de 1773.* La cátedra de «lugares teológicos» fue ocupada, desde su fundación en 1770, por el padre Girolamo Maria Risi, menor observante, anteriormente prefecto de estudios y profesor de teología dogmática en Milán, en el convento de Sant'Angelo, y más tarde titular de teología dogmática en Pavía. Pero murió casi de improviso en 1773[90]. La enseñanza de los «lugares teológicos» se confió entonces a los profesores de dogmática (Martino Natali y Flaviano Ricci), quienes la plantean como introducción a sus cursos; de este modo, no sólo pierde su autonomía la cátedra –aunque sigue presente en el plan de estudios–, sino que la facultad se encuentra además carente de una disciplina histórica, por lo que el gobierno ordena, sin consultar a los profesores ni al consejo de estudios, la fundación de una cátedra de historia eclesiástica. La realización de este proyecto se retrasó dos años, mientras se buscaba un titular adecuado. Al final fue elegido Giuseppe Zola[91]. Es evidente, por tanto, que esta cátedra fue surgiendo gradualmente y no siguiendo un proyecto claro desde el principio.

> «El objetivo (...) del profesor en todas sus lecciones consistirá principalmente en desarrollar bien y establecer con evidencia los principios, de los cuales dependen los

deberes del cristiano, nunca contrarios a los del hombre y el ciudadano, sino más nobles, más elevados y más perfectos por el objeto y fin sobrenatural al que tienden. La Sagrada Escritura, los Padres, los concilios y la tradición serán las guías tras las cuales caminará el profesor, para no extraviarse del camino recto, sin entrar en las disputas y controversias de muchos de los casuistas, en sus opiniones sediciosas y en sus inmodestas indagaciones, y sustituyendo un lenguaje con frecuencia ininteligible por el lenguaje de la sencillez, la modestia y la gravedad (...). Donde el profesor esté dudoso acerca de los casos controvertidos, siga siempre la opinión más probable, ateniéndose a la aprobada doctrina de san Agustín y de sus intérpretes más ilustrados»[92].

Con este plan será con el que la historia eclesiástica entre como disciplina autónoma en la enseñanza de la universidad de Pavía. Esta debía formar buenos cristianos y súbditos fieles, y a ella correspondía examinar críticamente las relaciones entre el Estado y la Iglesia, e inculcar la supremacía de la autoridad política sobre la religiosa en los asuntos temporales. Hay que remitirse a la antigua disciplina de la Iglesia, para descubrir su verdadero rostro en los primeros tiempos del cristianismo. Esta vuelta a los orígenes favorecía indudablemente la política de diferenciación jurisdiccional entre la Iglesia y el Estado[93].

Se determinó luego que la nueva cátedra de historia eclesiástica estableciera un libro de texto. Esto, que por una parte significaba una modernización respecto al viejo sistema del dictado, facilitaba al mismo tiempo el control de la enseñanza por parte del gobierno[94]. Era manifiesta la incertidumbre ante el texto que había que adoptar. A la espera de que cada profesor publicase sus lecciones[95], para el curso de Zola se propuso el *Breviarium* de Berti[96] (Zola no publicará sus obras históricas hasta más tarde). El problema de los libros de texto se muestra enseguida muy delicado, entre otras cosas porque las obras sugeridas para los diferentes cursos (y esto ya en el plan Daverio) eran los clásicos del regalismo y del galicanismo –Van Espen, Tillemont, Richer, Riegger, Fleury[97]–, lo que conduce a graves dificultades con los obispos de Lombardía[98]. La única solución era pues la publicación de los cursos de los profesores que enseñaban en Pavía.

Pero si en lo referente a los textos académicos se actuó con cierta prudencia, no se puede decir lo mismo respecto a la implantación del agustinismo en las aulas: «La doctrina de san Agustín será el ancla sagrada del profesor en las cuestiones polémicas». En los planes de Daverio, junto al nombre de san Agustín, aparecía también el de santo Tomás; pero ahora este último es eliminado. La razón quizá estribe en que, al iniciarse las reformas, el nombre de

santo Tomás colocado junto al de san Agustín podía parecer una medida de precaución frente a la agitación que suscitaba el pensamiento del santo de Hipona, pero ahora, cuando la reforma estaba ya encauzada, una prudencia excesiva no tenía sentido. Pero este hecho es también sintomático de la orientación a que ya hemos hecho referencia[99].

d) *Cuarta etapa: la reforma de Bovara (1786).* Este nuevo plan de estudios se hace necesario por la apertura en Pavía del seminario general. Ahora, la tarea de la facultad de teología consistirá no sólo en formar doctores en esta materia, sino también en formar pastores de almas. Para ello, se da cabida a la patrología y, sobre todo, se instituye una nueva cátedra, la de teología pastoral, que se enseñará en el último de los cinco cursos de que constan los estudios. Este plan está inspirado en el de Rautenstrauch, vigente en la facultad de teología de la universidad de Viena y en los seminarios generales del Imperio[100].

Por lo que respecta a la historia de la Iglesia, en el programa de estudios de Viena está prevista sólo en el primer año, lo que demuestra que era considerada una materia preparatoria a las demás, mientras que en el programa de Pavía aparece en el segundo, tercer y cuarto año, no en el primero, lo que prueba que en esta universidad la historia de la Iglesia se tenía por materia fundamental, y como tal se ponía junto a la dogmática y la moral[101].

No obstante, este plan de reforma no se lleva a cabo tal como aparecía en los proyectos, ya que choca con diversos obstáculos que aconsejan su modificación. Giuseppe Zola habla de ello en una memoria enviada al consejo de gobierno el 12 de enero de 1788, en la que lamenta ciertas lagunas que encuentra en la estructuración de los estudios: en el curso de teología dogmática, la ausencia del tratado *De sacramentis;* la inexistencia de la cátedra de teología pastoral, a pesar de estar prevista en el plan; el haber sido confiadas la cátedra de Sagrada Escritura y la de lenguas orientales a un mismo profesor, que por sobrecarga «no puede dedicarse con la debida atención y cumplidamente ni a una ni a otra». Zola propone por eso que se hagan nuevos nombramientos, o que el *De sacramentis* sea confiado a Tamburini y la teología pastoral a él mismo (con el correspondiente aumento en sus salarios)[102].

Pero las cosas ocurren de manera distinta a como proponía Zola, porque un decreto imperial de agosto de aquel mismo año ordena la

reducción de los estudios de cinco a cuatro años en los seminarios generales de las distintas provincias de Austria; los tres primeros años se ocuparían de la formación teológica propiamente dicha, mientras que en el cuarto se abordaría la formación práctica y pastoral. La historia de la Iglesia quedaba reducida a los dos primeros años[103].

Según las ideas expresadas por Bovara en su plan de estudios, la función de la historia de la Iglesia consiste en poner de relieve, mostrándolas en su contexto, las verdades dogmáticas definidas en los siglos anteriores; la historia no ha de estudiarse como una sucesión de hechos, sino como una concatenación de causas y efectos[104]. Es evidente en este modo de entender la materia el influjo del racionalismo de cuño enciclopedista, que ya hemos encontrado en Mosheim y en otros autores. Bovara, después de haber elaborado el plan, lo sometió al examen de Zola y Tamburini, quienes se mostraron satisfechos con el planteamiento[105].

4.4. El modelo inspirador de la reforma de los estudios sagrados

La reforma de los estudios sagrados llevada a cabo en Lombardía se inspiró en la línea de las reformas ya realizadas en Austria. El objetivo era evidente: la política del Estado frente a la Iglesia y la formación del clero y de los cuadros dirigentes del Estado habían de estar necesariamente unidos y responder a la lógica de las nuevas ideas absolutistas. Es útil por eso examinar esta línea; se percibirá así la unidad de perspectiva y, al mismo tiempo, las inevitables diferencias de realización.

a) La primera reforma de la universidad de Viena, según proyecto de Gerard van Swieten y Simon von Stock, se lleva a cabo entre 1749 y 1753. En esta primera reforma, en la que se sigue el modelo de la universidad de Gotinga, la *Ratio studiorum* de los jesuitas es sustituida por un nuevo planteamiento: se divide el estudio de la teología en dos bloques: especulativo y moral.

La rama especulativa dura cuatro años, y prevé una cátedra de teología dogmática y otra de teología escolástica. El estudio sin embargo no ha de orientarse siguiendo el método especulativo propio de la escolástica, sino a través del uso de las fuentes bíblicas y patrísticas. La rama moral, en cambio, dura sólo dos años, y está reservada a los estudiantes menos cualificados culturalmente. Al principio de la reforma, los titulares de las cátedras siguen siendo

jesuitas[106].

Este planteamiento está inspirado principalmente en la corriente jansenista, a cuya cabeza se encuentran Gerard van Swieten y Simon Von Stock[107], y en él se prevé el estudio de la historia de la Iglesia. A la muerte de Von Stock, en 1772, dado que en algunos seminarios se había creado cierta confusión en cuanto a la orientación de los estudios, y escuchando las peticiones y sugerencias de los obispos y abades, se piensa en un nuevo plan de estudios.

b) La segunda reforma de la universidad de Viena se remonta a 1774, y fue obra principalmente del abad benedictino Franz Stephan Rautenstrauch[108], quien suprimió la distinción de dos ramas dentro de los estudios teológicos, estableciendo un programa único de cinco años de duración. Son novedades importantes la introducción de la teología pastoral como disciplina autónoma y la apertura de la facultad de teología a las ciencias profanas. El objetivo que se quiere lograr con esta reforma es crear sacerdotes que sean auténticos pastores de almas, es decir, capaces de comprender los problemas de su tiempo y de responder a ellos de manera positiva. Las materias deberán enseñarse por tanto pragmáticamente, siguiendo el criterio didáctico de ofrecer sólo conocimientos que resulten útiles para el ejercicio de la cura de almas. De este modo, la historia de la Iglesia, prevista para el primer curso, es decir, entendida como materia propedéutica a las disciplinas teológicas propiamente dichas, ha de ofrecer nociones útiles para el futuro pastor, mostrando «los verdaderos límites del poder espiritual y temporal», y debe ocuparse preferentemente de los primeros tiempos de la Iglesia y de los tiempos recientes –no de la Edad Media, por tanto–, con el fin de poder aprovechar los acontecimientos del pasado como modelos que imitar o errores a evitar. El profesor debe «razonar sobre los hechos eclesiásticos, a fin de aguzar el juicio de sus alumnos e influir sobre ellos moralmente»[109].

La finalidad de esta reforma, en la mente de Rautenstrauch, no es la de formar doctores o súbditos fieles y obedientes; no actúa con la intención primaria de favorecer el sometimiento de la Iglesia al Estado; sin embargo, el planteamiento práctico del plan de 1774 establece las bases para la concepción «josefinista» del clero como categoría de *Staatsbedienster,* es decir, como operarios espirituales y

funcionarios civiles[110]. En 1782 y más tarde en 1784, se adapta en efecto el plan de 1774 a las nuevas exigencias y a la nueva línea eclesiástica introducida por José II, acentuando su carácter ilustrado.

El libro de texto usado para la historia de la Iglesia fue primero el *Breviarium* de Berti, pero, dado que este no respondía a la nueva línea, de carácter más marcadamente cesaropapista y antirromano, José II introdujo el manual del protestante Schröckh, y más tarde, ante la protesta del arzobispo de Viena, Migazzi, las *Institutiones historiae ecclesiasticae Novi Testamenti* de Matthias Dannenmayr, más moderadamente ilustrado, pero resueltamente antirromano[111].

4.5. La acción reformadora austríaca

La vasta actividad reformadora en la que nos hemos detenido fue obra del Estado, pero se llevó a cabo con la eficaz colaboración de amplios sectores de las fuerzas internas de la Iglesia: jansenistas y católicos ilustrados.

Cada una de las reformas particulares ha de entenderse en relación con todas las demás, como formando un único cuadro, porque era uno el fin que se pretendía alcanzar: la construcción de una gran civilización nueva, asentada sobre dos fundamentos: un Estado moderno y eficiente, y una Iglesia que, purificada de los atrasos culturales de sabor «medieval» y de la carga de responsabilidades y estructuras que no cuadraban ya con la nueva concepción del mundo, fuera capaz de responder a las exigencias de los nuevos tiempos.

Este Estado moderno, absolutista y centralizador no llevaba a cabo este proyecto con el objetivo principal de inmiscuirse en los asuntos de la Iglesia o de suprimir sus prerrogativas. Cuando esto ocurrió, fue por necesidad; al menos esto es lo que parece desprenderse de las palabras que José II envió a Pío VI, que el 15 de noviembre de 1783 le había escrito lamentándose de las iniciativas tomadas por el soberano en materia eclesiástica:

> «Beatísimo Padre, creo responder a sus deseos contestando a vuelta de correo a la carta aquí adjunta, que Su Santidad se ha dignado escribirme. El conocimiento personal que tengo de la gran penetración de Su Santidad y de la verdadera amistad que tiene por mí, me hace esperar que no me haya mandado este fárrago de citas más que para poder decir a quienes no siempre ven, a diferencia de Su Santidad, el verdadero bien, sino más bien la forma, que ha despachado la tal disertación, y creería al mismo tiempo estar faltando gravemente a los sentimientos de segura amistad que mantengo

por Su Santidad, si hiciera el mínimo uso, respondiera o siquiera guardase en mis archivos dicha carta. Tengo, por tanto, el honor de devolvérsela en su original y de asegurarle a Su Santidad que puede estar persuadido y cierto de que lo que he dispuesto en cuestiones disciplinares ha sido decidido por mí con la más recta intención y ejecutado con el mayor acierto, tanto para mayor gloria de Dios como para beneficio de mis súbditos, según las circunstancias locales y personales.

De aquí podrá Su Santidad deducir fácilmente que nada puedo cambiar, y nada cambiaré.

Así, rogándole que no lleve las cosas hasta el extremo y no se arriesgue a perder la carne por pretender un mero reflejo, pido su santa bendición, renuevo la expresión de mis sentimientos de la más perfecta consideración y amistad personal, y le ruego deposite en mí su confianza»[112].

A pesar de estas claras palabras de José II, de hecho, las intervenciones del Estado austríaco en la determinación de los programas teológicos y en la formación del clero, la decisión de suprimir las órdenes contemplativas, la reorganización de la cura pastoral con la acentuación de las funciones civiles confiadas al párroco –considerado como *Staatsbedienster–,* y sus intervenciones en el terreno estrictamente litúrgico, impiden absolver enteramente al emperador austríaco del cargo de injerencia, si bien se requiere salvar la rectitud de intención de los artífices de dicha política[113].

La introducción de la historia de la Iglesia como disciplina autónoma en la enseñanza de la teología dio lugar, en poco tiempo, a numerosos manuales que, recogiendo la herencia del trabajo de los siglos anteriores, supusieron en conjunto un gran avance científico de esta disciplina y la aparición de un nuevo cuadro de conjunto de la materia[114].

La obligatoriedad de su enseñanza, tanto en las facultades de teología de las universidades como en los seminarios, hicieron de ella parte viva del proyecto de formación del clero, lo que contribuyó a la creación de una nueva mentalidad, especialmente entre los miembros más vivos y activos de la Iglesia.

Naturalmente, todo esto se fue haciendo con lentitud y esfuerzo, construyéndose paso a paso, pagando a veces fuertes tributos a la polémica confesional, árida y cerrada en sí misma; al enciclopedismo racionalista, con su pretensión de reducir a la Iglesia a una mera sociedad humana y, por consiguiente, de interpretar su historia sólo desde esta perspectiva, y al jansenismo, con sus polémicas doctrinales y jurisdiccionales. Con todas estas limitaciones, salta a la vista, desde la segunda mitad del siglo XVIII, una vivacidad cultural y espiritual insospechada y rica, que hace de este período una de las épocas más fecundas, de cara también a los

desarrollos posteriores.

Notas al capítulo

[1] No pretendemos aquí reconstruir las diversas etapas de la historia de la ciencia en esta época, sino recoger los aspectos que tienen especial relación con la vida de la Iglesia y con su actitud ante la ciencia.

[2] Copérnico, con su *De revolutionibus orbium coelestium,* publicado en 1543, tras años de profunda incertidumbre, marca la investigación científica con una impronta determinante, aunque él sigue siendo un hombre de su tiempo, ligado a la concepción medieval de la ciencia y de la vida.

[3] Esto es lo que ha ocurrido, por ejemplo, en la interpretación de Galileo, al reducir erróneamente toda la cuestión al proceso y a las relaciones entre el científico y la Iglesia.

[4] Sobre estos temas cf C. F. MANARA, *Metodi della scienza dal Rinascimento a oggi,* Vita e pensiero, Milán 1975; J. LADRIÈRE, *I rischi della razionalità,* Sei, Turín 1978; S. JAKI, *Le strade della scienza e le vie verso Dio,* Jaca Book, Milán 1988; *La ciencia y la fe,* Encuentro, Madrid 1996; A. C. CROMBI, *Historia de la ciencia: de san Agustín a Galileo,* Alianza, Madrid s/f; A. WHITEHEAD, *La scienza e il mondo moderno,* Boringhieri, Turín 1979; M. GARGANTINI, *I papi e la scienza,* Jaca Book, Milán 1985; A. R. HALL, *La revolución científica (1500-1800),* Crítica, Barcelona 1985; N. ROSENBERG-L. E. BIRDZELL, *Come l'Occidente è diventato ricco,* Il Mulino, Bolonia 1988.

[5] La superación de esta práctica se debió en parte a la invención de la imprenta de caracteres móviles, que hizo posible una circulación cada vez más generalizada de los textos.

[6] La *auctoritas,* además de una persona, podía ser un libro, por ejemplo la *Lógica* de Aristóteles.

[7] La *Ratio studiorum* se fue elaborando a lo largo de cuatro redacciones sucesivas: las dos primeras tienen forma de tratados sobre los estudios superiores e inferiores, mientras las otras dos son un conjunto de reglas prácticas para los distintos oficios. Cuando en 1599 se publicó la edición definitiva, el padre general Claudio Acquaviva ordenó la destrucción de todas las copias de las ediciones anteriores, que se consideraban superadas, con el fin de evitar incertidumbres y contradicciones en la aplicación de las normas. El título originario del texto era *Método y ordenamiento de los estudios en los colegios de la Compañía de Jesús.*

[8] Sobre la *Ratio studiorum* cf AA.VV., *Coscienza civile ed esperienza religiosa nell'Europa moderna,* Morcelliana, Brescia 1983; M. FOIS, *Compagnia di Gesù,* en DIP, vol. II, cols. 1312-1316; AA.VV., *Umanesimo e ratio studiorum,* Analecta Gregoriana 70 (1953) 109-352; R. G. VILLOSLADA, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773),* Analecta Gregoriana 66 (1954); G. P. BRIZZI (dir.), *La Ratio studiorum,* Bulzoni, Roma 1981; *La Ratio studiorum. Il metodo degli studi umanistici nei collegi dei gesuiti alla fine del secolo XVI,* San Fedele, Milán 1989; C. LABRADOR, *La Ratio studiorum de los jesuitas,* Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1986.

[9] G. P. BRIZZI, *La Ratio studiorum, o.c.,* 8.

[10] Es sabido que la supresión no fue efectiva en todas partes, y que la Compañía de Jesús fue siendo restaurada gradualmente. Así enumera Fois las distintas fases de esta restauración: «La supervivencia de la Compañía de Jesús fue posible gracias al mismo absolutismo jurisdiccional que había querido su muerte. El protestante Federico II impidió la publicación del breve pontificio hasta 1775, y luego permitió a los jesuitas que, bajo otro nombre, continuaran hasta el siglo XIX su vida comunitaria y su labor educativa en los Colegios de Silesia. La ortodoxa Catalina II de Rusia nunca concedió el *placet* al breve.

Consiguientemente, en la Rusia Blanca la orden siguió viva y se organizó, llegando a nombrarse un vicario general. Pío VI, privadamente (1783, 1798), y Pío VII de manera oficial (1801), por medio del breve *Catholicae fidei,* aprobaron esta supervivencia. Entre tanto, iban surgiendo sociedades con el fin de preparar la reconstrucción de la Compañía de Jesús en toda la Iglesia: la "Sociedad de los Padres del Sagrado Corazón de Jesús" (1794) y la "Sociedad de la fe de Jesús" (1798). Entre 1793 y 1804, la orden fue restablecida en el Ducado de Parma, en los Estados Sardos y en el Reino de Nápoles. Todo esto fue preparación para el restablecimiento definitivo en toda la Iglesia, que tuvo lugar con la bula de Pío VII *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* el 7-VIII-1814» (cf M. FOIS, *Compagnia di Gesù,* en DIP*,* vol. II, cols. 1276-1277).

[11] La mayor expansión se produce en torno al 1600: al iniciarse el siglo, los colegios son cuarenta y nueve, y en 1630 son ya ochenta. Fue precisamente este enorme crecimiento uno de los factores que obligó al gobierno de la Compañía a establecer normas rigurosas para la ordenación de los colegios, y a plantearse el problema de la idoneidad del personal destinado a la enseñanza. En este período de tiempo, entre 1580 y 1630, madura la redacción de la *Ratio,* que adquiere un papel preponderante como nueva institución educativa.

[12] Este «desfase» no impidió, sin embargo, que determinadas personalidades de la Compañía de Jesús alcanzaran resultados notables en el campo de las nuevas ciencias, en particular en la matemática, la física, la astronomía y la óptica. Encontramos, pues, entre los jesuitas grandes científicos, obras innovadoras y verdaderos descubrimientos; por ejemplo, en la época de la supresión de la Compañía de Jesús (1773), había cuarenta y dos astrónomos jesuitas, y no se puede olvidar que por estos años, en la universidad de Pavía, enseñaba el padre Boschovich, miembro de las grandes academias europeas, director de óptica al servicio de la marina francesa y, más tarde, cartógrafo en la Lombardía de José II.

[13] La bibliografía sobre Galileo es vastísima. Destacaremos especialmente: G. GALILEO, *Lettere,* Einaudi, Turín 1978; P. REDONDI, *Galileo herético,* Alianza, Madrid 1990; B. BASILE, *Galileo eretico? A proposito di un libro recente,* RSLR 3 (1984) 510-520; M. VIGANÒ, *Il mancato dialogo tra Galileo e i teologi,* Civiltà Cattolica, Roma 1969; L. VON PASTOR, *Storia dei papi* III, *o.c.,* 625 (trad. esp.: *Historia de los papas* XIII/XXVIII, Herder, Barcelona 1948); L. DESIATO, *L'ultima dimora di Galileo Galilei,* Rivista Milanese di economia 12 (1984) 43-58; S. M. PAGANO (dir.), *I documenti del proceso di Galileo Galilei,* Pontificia Accademia delle Scienze, Roma 1984; M. D'ADDIO, *Considerazioni sui processi a Galileo,* Herder, Roma 1985; J. P. LONCHAMP, *Il caso Galileo,* Edizioni Paoline, Milán 1990; W. BRANDMÜLLER, *Galilei e la Chiesa, ossia il diritto a errare,* Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1992; AA.VV., *Galileo e Copernico. Alle origini del pensiero scientifico moderno,* Porziuncola, Città di Castello 1990; M. PERA, *Scienza e trascendenza,* Studium 5 (1981) 517-534; A. FANTOLI, *Galileo. Per il copernicanesimo e per la Chiesa,* Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1993; A. POPPI, *Cremonini, Galilei e gli Inquisitori del Santo a Padova,* Centro di Studi Antoniani, Padua 1993.

[14] Galileo no fue el inventor del telescopio; lo que hizo fue perfeccionar el «anteojo» de los holandeses, del que había tenido conocimiento por medio de los mercaderes venecianos. Su telescopio astronómico presentaba características excepcionales para la época. El telescopio de Galileo es hoy completamente opaco y no se ve nada a través de él, porque fue construido con materiales (desde el punto de vista actual) de escaso valor.

[15] Por eso el padre Scheiner, profesor del Colegio Romano, será acérrimo enemigo suyo, ya que este reivindicaba haber sido el descubridor de las manchas solares.

[16] Galileo creyó haber descubierto una estrella fija, cuando en realidad se trataba del planeta Neptuno, que todavía no había sido ocultado por el planeta Júpiter. Neptuno, con un larguísimo período de revolución (165 años), no se reconoció como el octavo planeta del sistema solar hasta 234 años después.

[17] Benedictino, discípulo y colaborador de Galileo, fundador de una nueva ciencia, la

hidráulica; entre sus discípulos se cuenta Evangelista Torricelli.

[18] *Opere di Galileo Galilei,* ed. de F. Brunetti, UTET, Turín 1964, 528s.

[19] Esta es la primera de las llamadas cartas «copernicanas», que serán en total cuatro. La más importante y la más completa es la dirigida a Cristina de Lorena en 1615.

[20] La advertencia era el primer paso en el procedimiento normal de los procesos de este tipo: *monitum, praeceptum* y, si esto era insuficiente, se pasaba a la detención.

[21] Niccolò Riccardi era más conocido por el sobrenombre del «Padre Monstruo», apelativo que le había colgado el rey de España, impresionado tanto por su erudición como por su corpulencia.

[22] Era el segundo paso del procedimiento, o sea, el mandato formal; aunque en el caso de Galileo, en contra de lo que era habitual, no estaba firmado ni por los inquisidores ni por el imputado.

[23] En esta fase del proceso surgía la amenaza de la tortura, aunque de hecho Galileo nunca fue torturado, ya que la amenaza de tortura era de mero procedimiento.

[24] Los avatares del proceso y de la condena presentan tal complejidad que sólo un estudio en profundidad y detallado puede aclararlos. Además de las motivaciones de carácter general, como las que hemos indicado, entran en juego también el carácter de Galileo, su estado de salud, sus amistades y enemistades, sus relaciones con el ambiente científico romano, etc. Exhaustivo a este respecto es A. FANTOLI, *o.c.,* 315-330.

[25] Newton, en 1687, proporcionará las pruebas matemáticas de la teoría heliocéntrica; Bradley, en 1748, presentará las pruebas experimentales de la rotación de la Tierra.

[26] P. REDONDI, *o.c.*

[27] Sancionada por el canon 2, sesión III, del concilio de Trento.

[28] El mismo Redondi lo afirma en su libro.

[29] Puede verse una reconstrucción del proceso en M. D'ADDIO, *o.c.,* 1985.

[30] Estas investigaciones han dado como resultado la publicación del volumen AA.VV., *Galileo Galilei: 350 anni di storia (1633-1983). Studi e ricerche,* Piemme, Roma 1984, y un nuevo interés crítico por los acontecimientos históricos en que se vieron envueltos la Iglesia y Galileo. (Se puede encontrar una amplia bibliografía en el volumen de A. FANTOLI, *o.c.,* 427-433). Juan Pablo II se ha pronunciado en repetidas ocasiones sobre el problema (mayo de 1983, octubre de 1992 y 1993); hablando a científicos de todo el mundo reunidos en Erice (Sicilia), ha vuelto a repetir sustancialmente las posiciones anteriormente asumidas.

[31] M. GARGANTINI, *Uomo di scienza, uomo di fede. Problemi e personaggi emblematici,* LDC, Turín-Leumann 1991, 116.

[32] Por lo que se refiere a los aspectos económicos, políticos y culturales de esta actividad reformadora, más adelante, en el capítulo dedicado al jansenismo, se trata ampliamente.

[33] Carlos IV de Luxemburgo, hijo de Juan rey de Bohemia y elegido emperador en lugar del depuesto Luis IV de Baviera en 1346; bajó a Italia, hizo prisionero a Cola di Rienzo, se hizo coronar rey de Italia y de Milán en 1355 y, el mismo año, también emperador de Roma. Promulgó la «bula de oro» con el fin de regular la elección del emperador y la relación de este con los príncipes (1356), y la «bula carolina» para dar protección imperial al clero (1359). En 1361 aprobó el *Studium generale* de Pavía. Murió en Praga en 1378. Cf L. SALVATORELLI, *Sommario della storia d'Italia,* Einaudi, Turín 1974, 209ss; P. VACCARI, *Storia dell'Università di Pavia,* Cedam, Pavía 1957, 15-147.

[34] Gian Galeazzo Visconti, hijo de Galeazzo II, asociado a su padre en 1375, a quien sucede en 1378. Muere en 1402. Fue llamado Conde de Virtud, porque se casó en primeras nupcias con Isabel, la hija de Juan II el Bueno, rey de Francia, aportando como dote el condado de Vertus en Francia. Llevó a cabo una política de expansión, ocupando Génova, Bolonia, Verona, Padua, y llegando a amenazar Florencia, pero fue sorprendido por la muerte. En 1398, a cambio de una fuerte suma de dinero, obtuvo del emperador Wenceslao los títulos de duque de Milán y conde de Pavía. Fomentó las artes y favoreció la

cultura: el duomo de Milán, la cartuja de Pavía, el *Studium generale* de Pavía. Cf L. SALVATORELLI, *o.c.,* 223ss.

[35] Lorenzo Valla (1407-1475), romano, ejerció durante algunos años en Pavía, hasta que se vio obligado a marcharse a causa de una disputa con ciertos juristas. Permaneció luego once años en la corte del rey de Nápoles Alfonso el Magnánimo. Durante el pontificado de Nicolás V, volvió a Roma. No se limitó al estudio filológico de textos conocidos o recién descubiertos, sino que extrajo también consecuencias en el terreno filosófico y teológico. Se hizo particularmente famoso por su obra *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio* (1440), en la que, además de dirigir fuertes ataques contra la donación constantiniana, pedía que el papado renunciara a su poder temporal. Cf K. A. FINK, *Renacimiento y humanismo,* en H. JEDIN (dir.), *Manual de Historia de la Iglesia* IV, Herder, Barcelona 1973[2], 795-806. Existe una edición completa de las obras de L. VALLA: *Laurentii Vallae Opera Omnia*, Basilea 1840; sobre la bibliografía reciente, cf F. GAETA, *Recenti studi su Lorenzo Valla,* RSCI 29 (1975) 559-577.

[36] Francesco della Rovere, de Savona, ministro general de la orden franciscana, fue papa con el nombre de Sixto IV de 1471 a 1484. Considerado teólogo eminente y buen predicador. Una vez elegido papa, transformó el Estado pontificio en un auténtico principado, favoreciendo a sus sobrinos Giuliano Della Rovere (más tarde, Julio II), Pietro Riario y Girolamo Riario. Apoyó a la familia de los Pazzi en la conjura contra los Medici. Aumentó las cargas fiscales de la curia romana como consecuencia del incremento de los gastos por sus numerosas iniciativas políticas, el mantenimiento del ejército, el fomento de las artes (por ejemplo, la capilla Sixtina), el lujo, el mantenimiento de la corte y el enriquecimiento de sus parientes. Con él, Roma se transformó de ciudad medieval en ciudad renacentista. Cf R. AUBENAS, *L'absolutisme violent et emporté de Sixte IV,* en A. FLICHE-V. MARTIN, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours* XV, París 1951, 74-89 (trad. esp.: *Historia de la Iglesia,* 36 vols., Comercial, Valencia 1973-1981).

[37] P. VACCARI, *o.c.,* 15-147.

[38] ASM, *Fondo Studi,* p. a. cart. 374-375: estos cartapacios contienen las propuestas para transferir la universidad a Milán y las intervenciones de la ciudad de Pavía para impedir este proyecto.

[39] Ib, cart. 375.

[40] *Memorias,* II, 24.

[41] *Estatutos,* 218.

[42] F. GATTI, *Il periodo giansenistico della facoltà teologica di Pavia,* en *Contributi di Scienze Religiose,* Alba 1945, 127.

[43] *Estatutos,* 248-249; A. VISCONTI, *L'opera del governo austriaco nella riforma universitaria durante il ventennio 1753-1773,* en *Contributi alla storia dell'universit*à *a Pavia,* Pavía 1925, 175-238; M. BERNUZZI, *La Facolt*à *Teologica* dell'Università *di Pavia nel periodo delle riforme (1767-1797),* Istituto Editoriale Cisalpino, Milán 1983.

[44] No corresponde a este trabajo el presentar una síntesis completa y exhaustiva de esta evolución; señalaremos sólo las obras en que más se ha desarrollado esta problemática: H. JEDIN, *Introducción a la Historia de la Iglesia,* en *Manual de Historia de la Iglesia* I, Herder, Barcelona 1980[2], 25-91; E. FUETER, *Storia della storiografia moderna,* Ricciardi, Milán 1970; A. PRANDI, *La storiografia ecclesiastica in Italia nell'età del Querini,* en *Cultura, Religione e politica nell'età di Angelo Maria Querini,* Morcelliana, Brescia 1982, 191-207; *La storia della Chiesa tra Sei-Settecento: apologetica ed erudizione,* en *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII,* EDN, Nápoles 1982, 13-38; P. PRODI, *Storia sacra e Controriforma,* Annali dell'Istituto storico Italo-Germanico in Trento 3 (1977) 75-104.

[45] H. JEDIN, *Introducción a la Historia de la Iglesia, o.c.,* 65-73.

[46] P. PRODI, *Storia sacra e Controriforma, o.c.,* 76.

[47] E. FUETER, *o.c.,* 316.

[48] Ib, 316-317.

[49] A. PRANDI, *o.c.,* 14.

[50] H. JEDIN, *Introducción a la historia de la Iglesia, o.c.,* 66: «Esta visión histórica, que daba un giro totalmente nuevo a la teoría de la decadencia, reclamaba una historia de la Iglesia que la justificara. La empresa fue acometida por el luterano a ultranza Matthias Flacius(propiamente Vlacich, 1520-1575) con ayuda de Juan Wigand y de otros colaboradores; su *Historia ecclesiastica,* por su división y lugar de composición, se llama de ordinario "Centurias de Magdeburgo". Flacius y los otros *centuriatores* se propusieron demostrar, con pruebas originales sistemáticamente dispuestas, que quien se encontraba de acuerdo con la doctrina de la antigua Iglesia era el luteranismo, y no la Iglesia romana». E. FUETER, *o.c.,* 321-323, describe con precisión el método y el objetivo de los *centuriatores:* «Los *centuriatores* examinan sistemáticamente toda la tradición histórica, con el fin de extraer de ella materiales para la historia de la Iglesia. No se ocupan sólo de los hechos principales, sino también de la historia interna, hasta entonces completamente olvidada por la historiografía política. Naturalmente, su concepción de la historia obedece a la visión teológica protestante; la historia del mundo se convierte de nuevo en una lucha entre Dios y el diablo». Sobre los *centuriatores,* cf W. PREGER, *M. Flacius Illyricus und seine Zeit*, s. l. 1859-1861, y P. POLMAN, *Flacius Illyricus, historien de l'Église,* RHE 27 (1931) 27-73.

[51] E. FUETER, *o.c.,* 327-328: «John Foxe (1516-1587) escribe el *Libro de los mártires,* una simple colección de hechos de mártires protestantes, que se van sucediendo libremente, sin ningún nexo. Es una historia de los mártires que se convierte también en una historia de la Iglesia. Al igual que las *Centurias,* concibe la historia de la Iglesia antigua y medieval como una lucha entre la fe pura y el papado. No se trata de una obra muy erudita, pero tuvo gran difusión y gran influjo». Sobre John Foxe, cf W. HALLER, *Foxe's Book of Martyrs and the Elect Nation,* Londres 1963, y V. N. OLSEN, *J. Foxe and the Elizabethan Church,* Berkeley 1973.

[52] Johann Lorenz von Mosheim (1694-1755) fue profesor en Helmstadt y más tarde, desde 1747, canciller y profesor en la universidad de nueva fundación de Gotinga. Escribió varias obras, entre ellas *Institutionum Historiae Ecclesiasticae antiquae et recentioris,* en cuatro libros, y *De rebus Christianorum ante Constantinum commentarii.* E. FUETER, *o.c.,* 346-347, describe así su papel dentro de la historiografía eclesiástica: «(Mosheim) lleva la historia eclesiástica de los acontecimientos sobrenaturales al mundo; se acerca a su materia, no como teólogo, sino como hombre de la vida práctica; para él las tareas de la Iglesia están enteramente subordinadas a las del Estado». Jedin, haciendo suyo el pensamiento de Heussi (K. HEUSSI, *Johann Lorenz Mosheim,* Tubinga 1906), lo llama «el padre de la historiografía eclesiástica protestante», por ser quien empezó a considerar científicamente toda la historia de la Iglesia. P. Meinhold afirma: «De él nace la concepción de la Iglesia como realidad sociológica. Mosheim la muestra como un Estado, al que llama "Comunidad de hombres", con su poder correspondiente, con sus propias leyes y ordenamientos que regulan su vida. Como todos los fenómenos históricos, esta Iglesia está continuamente sometida a cambios. Y esta es la tarea de los historiadores, la de mostrar estos cambios históricos, de modo que la comunidad y los órganos que la dirigen puedan sacar de ello cierta utilidad»: P. MEINHOLD, *Geschichte,* II.

[53] K. BARTH, *La teologia protestante nel XIX secolo* I, Jaca Book, Milán 1979, 199, presenta a Johann Georg Walch (1693-1775) como «uno de los padres de la historiografía eclesiástica, realizador de una conocida edición de Lutero, muy usada; presentó las controversias religiosas desde la Reforma hasta su tiempo, y editó toda una serie de obras en las que se presentaban tanto fuentes como estudios críticos».

[54] Sobre Roberto Bellarmino (1542-1621), jesuita y más tarde cardenal, y autor de numerosas obras, entre ellas las famosas *Controversiae,* cf S. TROMP, *Bellarmin Robert Franz Romulus,* en LTK, vol. II, col. 160-162. Sobre el valor y la importancia de su obra histórica, cf A. PRANDI, *o.c.,* 20: «Las *Controversiae* no reelaboran en sentido católico la historia de la Iglesia, sino que, con una estrategia sólo aparentemente fragmentaria, tratan de derribar los baluartes de la versión protestante. Precisamente por haber hecho una especie de

recensión de todas las cuestiones generales y particulares que alimentaban la polémica confesional, se convirtió pronto en un modelo, en una autoridad a la que remitirse, en una *summa* de la que nutrirse. Dicho de otro modo, creó una mentalidad inmovilista, victoriosa de entrada, satisfecha en sus certezas, poco inclinada a la búsqueda y a la indagación, dispuesta sólo a defenderlo todo contra todos, con una intolerancia maniquea cuyas consecuencias (no sólo intelectualmente) fueron, en nuestra opinión, sumamente perjudiciales –y en el género específico de la controversia habrían de perdurar, sobre todo en Italia, dos siglos y medio–».

[55] Sobre Cesare Baronio (1538-1607), oratoriano y autor de los *Annales Ecclesiastici,* véase A. INGOLD, *Baronius, C.,* en DThC II, col. 426. H. JEDIN, *Introducción a la historia de la Iglesia, o.c.,* 66-67, dice así de su obra histórica: «[Los *Annales]* exponen en doce tomos a base de ricas fuentes en parte literalmente reproducidas, la historia de la Iglesia hasta Inocencio III. Baronio, sin embargo, no ensayó periodización alguna de la historia eclesiástica. El gran oratoriano se percataba perfectamente de que ofrecía una obra nueva, y afirma que escribió sus *Annales* "para defender la antigüedad de las santas tradiciones y la autoridad de la Iglesia romana, sobre todo contra los novadores de nuestro tiempo", es decir, con fines apologéticos. Los *Annales* fueron continuados hasta Pío V por el polaco Abraham Bzovius († 1637); luego, y mejor, por los oratorianos Odorico Raynaldo († 1671) y Jacobo Laderchi († 1738); hasta el siglo XIX, siguió siendo la obra ejemplar de la historiografía católica. Otras aportaciones no menos importantes para la investigación del pasado eclesiástico se relegaron, no con entera razón, a segundo término».

[56] Jacques-Bénigne Bossuet (1637-1704) fue autor de numerosas obras, entre ellas el *Discours sur l'histoire universelle,* cuyo valor historiográfico es reconocido de este modo: «Tenemos aquí un plan de conjunto de la historia, sublime en su género, una interpretación religiosa universal de su sentido. Pero este atrevido edificio descansa sobre débiles cimientos si consideramos las bases empíricas, los puros hechos en que se apoya. Porque la verdad de estos hechos se asegura mediante un círculo vicioso. Toda la autoridad de los hechos de lo efectivamente histórico, se funda, para Bossuet, en la autoridad literal de la Biblia; pero esta misma tiene que montarla sobre la autoridad de la Iglesia y, con ella, de la tradición. De este modo, se convierte la tradición en el fundamento de toda certeza histórica, pero no es posible fundar ni demostrar su propio contenido y valor más que mediante testimonios históricos» (E. CASSIRER, *Filosofía de la Ilustración,* FCE, México 1943, 199-200. Frente a este juicio de Cassirer se halla el de Fueter, que pone de relieve otros aspectos de la historiografía de Bossuet: «Bossuet quiere reconquistar a los protestantes para la Iglesia católica: una vez que las sectas se han separado de la autoridad de la Iglesia católica, ya no tienen posibilidad de detenerse (...). A pesar de sus limitaciones, la historia de Bossuet es la primera exposición de la Reforma que trata de colocarse por encima de las tendencias de los distintos partidos. Es el primer historiador que indaga sobre los efectos universales de un movimiento religioso» (E. FUETER, *o.c.,* 342-343). Sobre el mismo, cf A. LARGENT, *Bossuet J. B.,* en DThC II, cols. 1049-1089.

[57] Jean Mabillon (1632-1707) fue benedictino de la congregación de san Mauro, haciéndose sacerdote en 1660. Viajó mucho y estuvo en contacto con los eruditos de su tiempo. Entre sus obras, dos han tenido gran importancia en la historiografía: los *Anales de la Orden de san Benito* (obra maestra de la nueva historiografía erudita) y *De re diplomatica* (importante por su minuciosa metodología y por el uso riguroso de las fuentes). Cf J. BAUDOT, *Mabillon, J.,* en DThC IX/2, cols. 1425-1440.

[58] Louis Sebastien Le Naïn Tillemont (1637-1698), educado en París en ambiente jansenista, se sintió atraído por los estudios históricos. En 1676 se hizo sacerdote; en 1679 se vio obligado a huir de París junto a algunos amigos simpatizantes de Port Royal, y a refugiarse en Tillemont (localidad de la que más tarde tomaría el nombre). Cf G. BARDY, *Tillemont (Sebastien Le Naïn de),* en DThC XV/1, cols. 1029-1033. Su obra historiográfica es vista así por Fueter: «Escribe la historia de los tres primeros siglos; pero, al escribir, se da

cuenta de que la historia de la Iglesia sería incomprensible sin la del Imperio. Escribe también entonces la *Historia de los emperadores romanos* y las *Memorias para la historia eclesiástica de los tres primeros siglos.* Es un erudito; no elabora las fuentes, sino que trata de establecer una armonía entre ellas» (E. FUETER, *o.c.,* 402-404.

[59] Claude Fleury (1640-1723), jurista, historiador y abogado del Parlamento de París; sólo tras entrar en contacto con Bossuet y Bourdalue estudió teología, y en 1672 recibió las órdenes sagradas. Entre las distintas obras que escribió, es famosa dentro del campo de la historiografía la *Histoire Ecclésiastique,* en la que sigue «un método que es continuación del de Mabillon y Tillemont, aunque su crítica no conoce más distinción que la de falso y auténtico, y no siempre es imparcial con sus modelos. No obstante, su obra puede considerarse como la primera exposición científica de la historia de la Iglesia universal» (E. FUETER, *o.c.,* 404-405). Cf C. CONSTANTIN, *Fleury Claude,* en DThC VI, cols. 21-24.

[60] Noël Alexandre (1639-1724), dominico, historiador y teólogo, fue profesor de teología y filosofía. «La mejor obra, con mucho, son los *Selecta historiae ecclesiasticae capita... et dissertationes* (...), una colección de 230 estudios, principalmente de cuestiones doctrinales, ordenados por siglos. Por sus opiniones galicanas, fue puesta la obra en el *Índice*; sin embargo, en el año 1699, fue editada de nuevo, sin correcciones esenciales con el título de *Historia ecclesiastica veteris novique Testamenti* y todavía mereció otras reimpresiones» (H. JEDIN, *Introducción a la historia de la Iglesia, o.c.,* 73). Cf A. HANGGI, *Natalis (Noël) Alexander,* en LTK VII, cols. 797-798.

[61] H. JEDIN, *Introducción a la historia de la Iglesia, o.c.,* 67.

[62] Ib, 69: «La *Editio Romana* (1608-1612) dio por vez primera textos griegos; más adelante, el jesuita Hardouin († 1729) ofreció la mejor y J. D. Mansi la mayor *(amplissima)* edición de concilios generales y de muchos particulares. Paralelamente aparecieron las colecciones de concilios nacionales, de Sirmond en Francia, Aguirre en España, Hartzheim en Alemania y Wilkins en Inglaterra».

[63] Ib, 69: «El año 1607 el jesuita Heriberto Rosweyde trazó el grandioso plan de editar las antiguas vidas de los santos en sus textos auténticos (no humanísticamente reelaborados) sobre la base de manuscritos no encontrados casualmente, sino sistemáticamente buscados. No obstante los reparos de Bellarmino, sus hermanos en religión Juan Boland († 1665) y Godofredo Henskens (†1681) empezaron desde 1643 a realizar aquel proyecto en las *Actas Sanctorum,* que siguen el orden del calendario. El más eminente sucesor de Boland, Daniel Papebroch († 1714), defendió en una *Responsio* (1696/97) contra ataques literarios y contra la Inquisición española el método empleado por los "bolandistas". Del Museum Bollandianum de Amberes salieron, hasta la supresión de esta institución (1788), 52 tomos *in folio».*

[64] Ib, 71-72: «Los *Annales ordinis Minorum* del franciscano irlandés Lucas Wadding († 1657) y el *lexicon* de escritores franciscanos que completa los *Annales,* movieron a otras órdenes a editar extensas obras históricas semejantes, a cuya cabeza hay que poner los *Annales OSB* de Mabillon, a los que habían precedido los *Acta Sanctorum OSB».*

[65] A. PRANDI, *o.c.,* 195.

[66] Enrico Noris (1631-1704), agustino, teólogo, viajó mucho entrando en contacto con los eruditos de su tiempo. En 1695 fue hecho cardenal. La obra más famosa que escribió fue la *Historia Pelagiana,* sobre la cual siguen siendo clásicas las páginas de Jemolo en *Il giansenismo prima della rivoluzione*, 137ss. Cf F. BONNARD, *Noris, H.,* en DThC XI/1, cols. 796-802.

[67] Daniele Concina (1687-1756), dominico, tuvo fama de predicador valiente. Escribió varias obras, entre ellas: *Difesa della Compagnia di Gesù, Storia del probabilismo e del rigorismo* y *Commentarius historico-apologeticus.* Cf R. COULON, *Concina, D.,* en DThC III/1, cols. 676-707.

[68] Casto Innocente Ansaldi (1710-1780) nació en Piacenza y en 1726, en Cremona, hizo profesión religiosa en la Orden de los dominicos. Inquieto, antiescolástico e intolerante en la disciplina, fue peregrinando de convento en convento. Por interés de Benedicto XIV, fue

nombrado lector de teología en Brescia, lo que hizo que este le guardara perenne gratitud, dedicando al pontífice su obra *Herodiani infanticidii vindicae.* Escribió además otras obras, entre ellas: *De authenticis Sacrarum Scripturarum apud SS. Patres lectionibus libri duo, De inopia veterum monumentorum pro copia martyrum dignoscenda adversus Dodwellum.* Enseñó en Ferrara y en Turín, donde murió. Cf M. MANONNET, *Ansaldi, C. I.,* en DThC I, cols. 1326-1327.

[69] Gianlorenzo Berti (1696-1766), agustino, enseñó teología en Siena, Florencia, Padua y Roma, siendo luego profesor de historia de la Iglesia en Pisa. Por orden de sus superiores, escribió *De theologicis disciplinis,* una obra que fue ásperamente atacada desde diversos puntos. Para defenderse de estos ataques escribió *Augustinianum systema de gratia ab iniqua bajani et janseniani erroris insimulatione vindicatum, sive refutatio librorum quorum titulus bajanismus et jansenismus redivivi in scriptis PP. FF. Bellelli et Berti*. Sobre la historia eclesiástica escribió *Breviarium historiae ecclesiasticae usibus accademicis accomodatum.* Es una obra modesta, pero supone una innovación, porque fue concebida para la enseñanza de la historia eclesiástica, y fue un texto muy usado (por ejemplo en Pavía y en Viena). Cf B. HEURTEBIZE, *Berti,* en DThC II/1, cols. 795-796, B. VAN LUIJK, *Gianlorenzo Berti Agostiniano,* RSCI 14 (1960), 235-262 y 383-410.

[70] Carlo Sigonio (1523-1584), de Módena, enseñó en Módena, Venecia, Padua y Bolonia. Fue un gran erudito. Destacan en él la pasión por la búsqueda de documentos, su criterio historiográfico humanista y la importancia que le concede a la fuerza del derecho en el desenvolvimiento de la vida política. Escribió varias obras, entre ellas: *Historiarum de regno Italiae ab anno 570 ad annum 1200, Historiae Ecclesiasticae libri XIV, Historiarum Bononiensis ab initio civitatis usque ad annum 1257 libri VI.* Sobre él cf M. PETROCCHI, *Sigonio Carlo,* en EC XII, cols. 573-574.

[71] Benedetto Bacchini (1651-1721), benedictino, hace su profesión en 1668 y en 1675 se hace sacerdote. Fue buen predicador y estuvo en relación con los Maurini: en mayo de 1686 hospedó a Mabillon en Parma, y en 1698, a De Montfaucon. En la biblioteca de la casa de este, de la que estuvo encargado, encontró el *Liber Pontificalis* de Agnello Ravennate, a cuya edición y comentario dedicó varios años. Escribió *Il Giornale dei Letterati, Istoria del monastero di san Benedetto di Polirone nello Stato di Mantova* y *De Ecclesiasticae Hierarchiae originis.* Sobre él cf B. HEURTEBIZE, *Bacchini, B.,* en DThC II, col. 5.

[72] Tommaso Maria Mamachi (1713-1792), dominico del convento de San Marcos de Florencia; en 1740, Benedicto XIV le concedió la cátedra de filosofía del colegio de Propaganda Fide en Roma. En 1779 fue nombrado secretario de la Congregación del Índice. Entre sus obras están: *Originum et antiquitatum christianarum libri XX* (mientras se preparaba la edición latina, publicó un resumen en italiano con el título *De'costumi de'primitivi cristiani),* y *Del diritto libero della Chiesa di acquistare e possedere beni temporali sì mobili che stabili.* Cf J. CARREYRE, *Mamachi, T. M.,* en DThC IX/2, cols. 1807-1808.

[73] Ludovico Antonio Muratori (1672-1750) estudió en Módena con los jesuitas, y consiguió más tarde el doctorado en derecho. Estuvo influido por Bacchini, quien lo orientó hacia los estudios eruditos. En 1695 fue ordenado sacerdote en Milán, y fue luego arcipreste de Santa Maria della Pomposa en Módena. Dirigió el archivo y la biblioteca ducales de Módena. Muratori ha sido muy estudiado, por lo que, de su bibliografía, señalo algunas de las obras más importantes: M. ROSA, *Riformatori e ribelli nel'700 religioso italiano,* Dedalo Libri, Bari 1969, 9-86; *Introduzione all'Aufklärung cattolica in Italia,* en *Cattolicesimo e lumi nel Settecento Italiano,* Herder, Roma 1981, 1-47. Para una información bibliográfica básica, cf E. AMMAN, en DThC X/2, cols. 2547-2556.

[74] Se trata de una carta que Muratori escribió el 5-11-1740 a Bacchini, recogida en A. PRANDI, *o.c.,* 205-206.

[75] W. DILTHEY, *Il secolo XVIII e il mondo storico,* Edizioni di Comunità, Milán-Segrate 1977[2], 45-49.

[76] H. JEDIN, *Introducción a la historia de la Iglesia, o.c.,* 75. Johann Schröckh

(1733-1808), historiador de la Iglesia, fue primero profesor de teología y más tarde de historia de la Iglesia. Tomó mucho de las ideas de Mosheim y personificó en la universidad de Viena las tendencias reformistas de Rautenstrauch. Sobre él cf P. SAGER, *Schröckh, J.,* en LTK IX, col. 496.

[77] Ib, 76.

[78] Ib, 74.

[79] Sobre este problema hemos hablado ya anteriormente. Entre las nuevas materias que se incluyen en la *Ratio,* destacan –como ejemplo que pone de manifiesto las dificultades que marcaron también otras ramas de las ciencias– los avatares de la historia eclesiástica y profana: la primera cátedra la instituyó en la *Sapienza,* en 1514, el papa León X, pero no se incluyó en la enseñanza universitaria. Hasta 1742 no se instituyó una cátedra en el Colegio Romano, cátedra que empezó a funcionar en 1748. En Italia, en esta época, encontramos una cátedra de historia eclesiástica en la universidad de Ferrara en 1724, y en la facultad de teología de Nápoles, en la primera mitad del siglo XVIII.

[80] En Milán, por ejemplo, había tres escuelas arzobispales dirigidas por los oblatos; además había diecisiete familias de regulares que mantenían escuelas de teología, sin contar con la costumbre, que sobrevivió al concilio de Trento, de formar a muchos futuros sacerdotes junto a los párrocos de la ciudad. Cf M. BERNUZZI, *o.c.,* 30-31; M. PANIZZA, *L'Austria e gli studi superiori ecclesiastici nella diocesi di Milano durante l'ultimo ventennio del secolo XVIII,* Memorie storiche della diocesi di Milano 3 (1956) 169-170.

[81] Sobre las disputas entre las órdenes religiosas acerca de las cuestiones de la gracia, cf A. VECCHI, *Correnti religiose nel Sei-Settecento Veneto,* EMP, Venecia 1962, 217-307; A. C. JEMOLO, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione,* Laterza, Bari 1928, 129-185; M. G. TOMSICH, *El jansenismo en España. Estudio de las ideas religiosas, siglo XVIII,* Siglo XXI, Madrid 1972.

[82] B. LESNODORSKI, *Les Universités au siècle des lumières,* en *Les Universités européennes du XIVe au XVIIIe siècle,* Génova 1967, 149-150.

[83] G. P. BRIZZI, *La formazione della classe dirigente nel Sei-Settecento,* Il Mulino, Bolonia 1976.

[84] P. VACCARI, *Storia dell'Università di Pavia,* Pavía 1957, 80ss.

[85] ASM, *Fondo Studi,* p.a., cart. 374. Cf también B. PERONI, *La riforma dell'Università di Pavia nel Settecento,* en *Contributi alla storia dell'Università di Pavia,* Pavía 1925, 126.

[86] Ib, 165-167.

[87] Michele Daverio, sacerdote, canónigo y, más tarde, vicario general de la diócesis de Milán. En las controversias jurisdiccionales apoyó al gobierno, y en 1766 dejó el cargo de vicario para dedicarse por entero al servicio del Estado en calidad de administrador regio. Simpatizante de las ideas de los jansenistas e inclinado a crear una Iglesia sencilla, se alineó durante el período revolucionario con los «demócratas». Sobre la figura de Daverio no existe ningún estudio, a excepción de algunas indicaciones en M. BERNUZZI, *La Facoltà Teologica dell'Università di Pavia nel periodo delle riforme (1767-1797),* o.c., 51-63; A. VISCONTI, *Su alcuni caratteri della politica ecclesiastica del Goberno Austriaco in Lombardia,* ASL 47 (1920) 272-329; L. SEBASTIANI, *L'organizzazione delle parrocchie milanesi nel periodo Giuseppino,* Quaderni Storici 10 (1970) 886-910.

[88] ASM, *Fondo Studi,* p.a., cart. 367. Wenzel Anton, conde de Kaunitz (1711-1794), fue el consejero más poderoso de María Teresa y José II. Siendo el segundo varón de dieciséis hermanos de una familia noble, fue destinado a la carrera eclesiástica. Su padre, cuando aún no contaba 16 años, pudo colocarlo en una abadía *sine cura* en Münster. Este hubiera debido ser el primer paso para su nombramiento de obispo, pero el joven no estaba hecho para la vida contemplativa. Emprendió una serie de viajes y se preparó para la carrera pública. Con sólo 24 años, empezó a desempeñar cargos dentro de la corte imperial. Luego contrajo ventajoso matrimonio con una joven de la familia Stahrenberg, y entró en la diplomacia. En 1753 fue nombrado canciller, y desde este puesto dirigió toda la política primero de María Teresa y luego de José II, manteniendo relaciones epistolares cotidianas

con los distintos ministros que gobernaban Lombardía –Firmian primero y, más tarde, Wilzeck–. Sobre él cf E. CRANKSAW, *Maria Teresa d'Austria: vita di una imperatrice,* Mursia, Milán 1982, 190; F. SZABO, *Kaunitz and the Reform of the Co-Regency of Maria Theresia and Joseph II, 1765-1780,* University of Alberta, Canadá, 1976; *Maria Teresa nella Lombardia Austriaca, 1740-1780,* Archivio di Stato di Milano, Como 1982, 11.

[89] Ib, cart. 375-378.

[90] ASM, *Autografi,* cart. 153 (donde se encuentra reunida su correspondencia). Cf *Memorie* I, 587.

[91] Giuseppe Zola (1739-1806), una de las figuras del jansenismo italiano, es todavía mal conocido, al no haber ningún estudio en profundidad sobre él. Sin embargo, desempeñó un papel importante en los acontecimientos más relevantes de la segunda mitad del siglo XVIII. Alejado del seminario de Brescia, donde enseñaba moral, y tras una breve estancia en Roma, desarrolló su actividad en la universidad de Pavía, enseñando historia y escribiendo allí la mayor parte de sus obras. Colaboró activamente con Pietro Tamburini, su colega y amigo, y con los representantes más destacados del movimiento jansenista en Europa. Con la irrupción de los acontecimientos revolucionarios y, luego, con la llegada de Napoleón, vivió una honda crisis espiritual, ondulando entre la fidelidad a la Iglesia y la búsqueda de una armonización con las nuevas ideas.

[92] ASM, *Statuti,* 250.

[93] Y. CONGAR, *L'Église de Saint Augustin à l'èpoque moderne,* Cerf, París 1970 (cf *Cristología, soteriología, eclesiología: eclesiología desde san Agustín hasta nuestros días,* BAC, Madrid 1976).

[94] B. PERONI, *o.c.,* 150-151.

[95] ASM, *Fondo Studi,* p.a., cart. 373. El gobierno era favorable a la publicación de las lecciones de los profesores, cuya enseñanza gozaba de una particular aprobación estatal. En 1775 Firmian invitará a los profesores a proponer un texto impreso para sus cátedras: cf ASP, *Fondo Antico Universitario: Rettorato,* cart. 381.

[96] Aunque no hay certeza acerca de su adopción, se alude a ello en un *postscriptum* de Kaunitz fechado el 10-8-1775; cf ASM, *Fondo Studi,* p.a., cart. 381.

[97] Ib, cart. 377. Bernard-Zeger Van Espen (1646-1728) nació en Lovaina y fue jurista y canonista en la Iglesia de Utrecht. En 1673 se hizo sacerdote. Fue un gran erudito y ejerció notable influjo en sus contemporáneos, especialmente en Febronius, que fue alumno suyo. Escribió diversas obras, entre ellas: *Consultation canonique sur le vice de la propriété des religieux et des religieuses, Jus ecclesiasticum universum* y *De censuris Ecclesiasticis.* Cf J. MERCIER, *Van Espen, B. Z.,* en DThC XV/2, cols. 2530-2531. Edmond Richer (1559-1631) estudió filosofía y teología, y se convirtió en defensor de los derechos de Enrique IV y de las ideas galicanas. Dedicó mucho tiempo y trabajo a la publicación y a la defensa de los textos de Gerson. Entre sus obras están *De ecclesiastica et politica potestate libellus; Historia Academiae Pariniensis.* Cf J. CARREYRE, *Richer, E.,* en DThC XIII/2, cols. 2698-2702. Paul Joseph Riegger (1705-1775), nacido en Friburgo de Brisgovia y muerto en Viena, fue canonista, profesor en Innsbruck y después en Viena, y colaboró activamente en los proyectos de reforma de los estudios promovidos por María Teresa. Cf J. MOSIEK, *Riegger, P. J.,* en LTK VIII, cols. 1305-1306.

[98] ASM, *Fondo Studi,* p.a., cart. 377.

[99] Ib, cart. 367: sobre el pensamiento de Kaunitz acerca de esta cuestión; cf también *Statuti,* 247-250.

[100] El plano de Rautenstrauch fue redactado en 1782 y publicado en 1784.

[101] M. BERNUZZI, *o.c.,* 105-106.

[102] ASM, *Fondo Studi,* p.a., cart. 368: memoria del G. Zola fechada el 21-1-1788; cf también ASP, *Fondo Studi: Università,* reg. 803.

[103] ASM, *Fondo Studi,* p.a., cart. 368: «Nuevo reglamento general sobre el período del estudio teológico y sobre el ordenamiento y método de enseñanza en los Seminarios Generales de las Provincias Austríacas en Alemania y en Hungría emanado el 26-8-1788».

[104] ASP, *Università: Rettorato,* cart. 265: «Prospecto de los estudios teológicos restringidos a cuatro años según norma de las órdenes de la Real Corte presentado al R. I. Consejo de Gobierno de la Facultad Teológica y aprobado por el mismo mediante decreto del 20-12-1788».

[105] ASM, *Fondo Studi,* p.a., cart. 368.

[106] A. WAPPLER, *Geschichte der theologischen Fakultät der K. K. Universität Wien,* Viena 1884, 225-230. Sobre las reformas de los estudios en Austria siguen siendo fundamentales: K. WOLKER, *Die Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung,* Tubinga 1921; E. C. SCHERE, *Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zu selbständigen Disziplinen,* Friburgo 1927.

[107] Gerard van Swieten (1700-1772) era un médico holandés a quien María Teresa llamó a la corte de Viena en 1745 para desempeñar el cargo de médico de la corte e inspector general de la enseñanza de la medicina en Austria; reformó los estudios de medicina en la universidad de Viena y ejerció gran influjo en las decisiones de María Teresa. Cf A. CASTIGLIONI, *Swieten, G. van,* en EI XXXIII, col. 121; P. HERSCHE, *Gerard van Swietens Stellung zum Jansenismus,* Internationale Kirchliche Zeitschrift 61 (1971) 33-56; G. KLINGENSTEIN, *Staatsverwaltung und kirchliche Autorität im 18. Jahrhundert. Das Problem der Zensur in der theresianischen Reform,* Viena 1970, 124-129. Simon von Stock era de origen húngaro. Después de haber vivido durante algún tiempo en Roma, se estableció en Viena, y en esta ciudad llegó a ser canónigo, obispo auxiliar, miembro del Consejo de estudios, miembro del Colegio de censores y, desde 1759, director de la facultad de teología. Se convirtió así en uno de los principales ejecutores de la reforma de los estudios teológicos. Junto a van Swieten, fundó un centro filojansenista, uno de cuyos miembros más importantes sería Ignacio Muller, confesor de la emperatriz. Cf L. VON PASTOR, *Storia dei papi* XVI/3, Roma 1890, 333 (trad. esp.: *Historia de los papas* XVI/XXXVII, Barcelona 1937).

[108] Franz Stephan Rautenstrauch (1734-1785) se doctoró en Praga en derecho canónico y en teología, y fue abad del monasterio benedictino de Brunau. En 1773 fue director de la facultad de teología de Praga, y en 1774, de la de Viena, así como presidente de la Comisión de cultos, y en 1782, fue consejero de la Cancillería imperial. Escribió varias obras, de las cuales la más famosa es *Institutiones iuris ecclesiastici cum publici tum privati, usibus Germaniae accomodatae.* Tuvo una importancia decisiva en la inspiración de las reformas de los estudios teológicos, aunque no seguía enteramente las líneas jurisdiccionalistas de Viena. Cf P. SÉJOURNÉ, *Rautenstrauch, F. S.,* en DThC XIII/2, cols. 1789-1792; para la bibliografía sobre él y para profundizar en el papel desempeñado por Rautenstrauch en las reformas realizadas en Viena, cf M. BERNUZZI, *o.c.,* 15-27.

[109] H. JEDIN, *Introducción a la historia de la Iglesia,* o.c., 75-76. Cf M. BERNUZZI, *La Facoltà Teologica dell'Università di Pavia nel periodo delle riforme (1767-1797),* o.c., 20-27.

[110] Ib, 24-25.

[111] H. JEDIN, *Introducción a la historia de la Iglesia, o.c.,* 76. Así comenta Pastor las vicisitudes de la elección del texto para la historia eclesiástica: «Para la historia eclesiástica, a falta de un manual católico adecuado, se adoptó mediante un decreto del 23-8-1786 el compendio del profesor protestante Schröckh de Wittenberg. Después de haber examinado atentamente este libro unilateral, Migazzi puso en guardia al emperador frente a esta obra. Van Swieten, por su parte, se encargó de defender el libro ante el emperador, describiéndolo, no ya como un expediente necesario, sino como una obra irreprochable y perfectamente veraz en sus juicios históricos. Las proposiciones no católicas censuradas por Migazzi no podrían, en su opinión, inducir a error a ningún joven inteligente; es más, ayudarían a hacer las distinciones oportunas. A pesar de todo, se ofreció un premio de 100 ducados para el autor que escribiera una historia eclesiástica católica que respondiera a las exigencias de los tiempos. De los cuatro trabajos que se enviaron, se premió al final el del profesor Dannenmayr, de Viena, que fue generalmente adoptado desde 1788»: L. VON PASTOR, *Storia dei papi* XVI, *o.c.,* 356-357 (trad. esp.:

Historia de los papas XVI/XXXVII, Barcelona 1937). Christoph Anton Migazzi (1714-1803) era originario de Innsbruck y estudió derecho canónico. En 1745 fue nombrado auditor de la Rota romana para la nación alemana. Obispo de Viena en 1757, fue nombrado cardenal en 1761. Se opuso, a veces con éxito, a la política eclesiástica de María Teresa y José II. Matthias Dannenmayr (1744-1805), historiador ilustrado, llamado en 1786 a Viena por José II, impartió su enseñanza en esta ciudad. Escribió varias obras, entre ellas la *Introductio in historiam ecclesiasticam Christ. universam* y las célebres *Institutiones historiae eccl. (NT)*.

[112] F. MAASS, *Der Josephinismus,* 410.

[113] L. VON PASTOR, *Storia dei papi* XVI, 328-372 (trad. esp.: *Historia de los papas* XVI/XXXVIII, Barcelona 1960), refiere el discurso de despedida de Pío VI al marcharse de Viena, tras la visita realizada al emperador en dicha capital; discurso en el que el mismo pontífice parece justificar casi la rectitud de intención de las intervenciones de José II en las cuestiones de política eclesiástica. Pero en qué medida estas manifestaciones «oficiales» respondían efectivamente a sus intenciones, sigue siendo discutido. Un síntoma indudable del malestar que se sentía en los ambientes romanos acerca de los objetivos y logros del viaje del papa a Viena, es lo que afirma Pasquino de que «el papa fue a Roma a cantar una misa sin "gloria" para él y sin "credo" para el emperador».

[114] H. JEDIN, *Introducción a la historia de la Iglesia, o.c.,* 75, ofrece una lista de los principales manuales de historia de la Iglesia aparecidos en estos años. Véase también G. PICASSO, *Introduzione alla storia della Chiesa,* Università Cattolica, Milán 1990.

8. La vida interna de la Iglesia entre los siglos XVI y XVIII

El concilio de Trento no llevó a cabo la reforma de los libros litúrgicos, para la que eran imprescindibles años de reposado trabajo. Sin embargo, decidió que esto no se dejara en manos de iniciativas reformistas particulares, sino que se hiciera siguiendo criterios unitarios. Por otro lado, precisamente para combatir numerosos abusos, decidió simplificar mucho la liturgia.

1. La vida litúrgica después del concilio de Trento

Después del concilio de Trento, la Santa Sede inició la preparación de los libros necesarios para la reforma litúrgica; entre ellos, tiene particular importancia la publicación en 1566 del *Catechismus ad parochos.*

En el *Catecismo,* al hablar del sacramento de la eucaristía, se define la misa como la representación de la pasión de Cristo; sólo muy de pasada se hace referencia a esta como *sacrificium laudis.* La preparación a la comunión se desliga del sacrificio y tiene un carácter solamente ascético. En cuanto a la frecuencia de la participación en el banquete eucarístico, el texto habla de manera genérica de la posibilidad de suscitar el deseo de la comunión frecuente, y remite luego explícitamente a la disposición del IV concilio de Letrán que obliga a los fieles a participar en el banquete eucarístico por medio de la comunión sacramental al menos una vez al año, y concretamente en pascua.

Más tarde se fueron redactando el breviario, en 1568; el misal, en 1570; el martirologio, en 1583; el pontifical, en 1596; el ceremonial de los obispos, en 1600, y el ritual, en 1614[1]. La preocupación mayor en la preparación de estos libros litúrgicos fue la de defender los dogmas en función de la polémica antiprotestante. Por este motivo se eliminaron gran parte de los añadidos que se habían ido acumulando en los textos litúrgicos a lo largo de los últimos cinco siglos; sólo se consideró válido el testimonio de los libros usados en la Iglesia de Roma, sede del magisterio, y se estableció de modo muy detallado todo lo que debían hacer los obispos, los sacerdotes y los ministros inferiores, con el fin de evitar abusos. Para esto Sixto

V creó en 1588 la Sagrada Congregación de Ritos.

Sólo se comprende la importancia de la actuación del concilio de Trento si se tiene en cuenta el estado de los libros litúrgicos y la libertad vigente en las Iglesias particulares en materia de culto y ceremonias a comienzos del siglo XVI.

En la Edad media tardía, la facultad legislativa en este terreno estaba en manos principalmente de las autoridades particulares, es decir, de los obispos y de los superiores de las órdenes y de los monasterios; pero la que en realidad se había erigido en auténtica autoridad en esta materia era la costumbre, que acababa teniendo validez normativa. De este estado de cosas se derivaban numerosas y graves deficiencias, como por ejemplo notables diferencias hasta en el ordinario de la misa. Por otro lado, se daba mucha importancia a las misas votivas y a las conmemoraciones de los difuntos, y el año litúrgico desaparecía entre las fiestas de los santos.

La reacción frente a estos inconvenientes era casi tan antigua como los mismos inconvenientes, pero las autoridades eclesiásticas se veían impotentes ante aquella selva desordenada de libros y hábitos litúrgicos particulares. Además, el ataque de los reformadores no sólo iba dirigido contra los abusos existentes en la vida litúrgica, sino también contra el mismo dogma tal como se presentaba en la praxis litúrgica. Esto no hacía sino aumentar el desorden y el caos.

2. Liturgia y devociones

La liturgia que nace del nuevo espíritu del concilio de Trento es hija del entusiasmo de la Iglesia por haber salvado la fe, entusiasmo que nutrirá todo el período de la cultura barroca. Será precisamente este sentido vital tan típicamente barroco el que hará que la liturgia se conciba y se celebre como una grandiosa representación escénica. Los fieles la viven de modo individual y devocional. El culto eucarístico se desliga del sentido de la misa. Desde el siglo XIV, el culto a los santos vuelve a prevalecer sobre el calendario litúrgico. Este espíritu «devocional», además de en la eucaristía, se centra en el culto a la Virgen, al Sagrado Corazón o a san José, y queda fragmentado en una serie de devociones particulares de carácter local.

a) *El culto eucarístico.* La misa debía aparecer ante los fieles sobre

todo como un misterio, especialmente en la parte central; el sacerdote solía recitar el canon en voz baja o sólo mentalmente; los fieles esperaban el momento de la misa en el que podían «ver» a Jesucristo, es decir, la eucaristía, dando culto entonces a la presencia real. De ahí la exposición solemne del santísimo sacramento, que se hacía en grandes ostensorios con rayos dorados, con los que quería significarse que Jesucristo es el sol de la Iglesia. Durante la exposición, se celebraba la misa, para ensalzar precisamente esta presencia, impartiendo, al comienzo y al final de la misa, la bendición con el santísimo. Los antiguos altares se suprimen o se rehacen de modo que en su centro tengan la «torre» para la custodia y la exposición del santísimo.

Para incrementar y favorecer este culto, vuelven a surgir con un nuevo espíritu las cofradías medievales y se fundan otras nuevas. Será importante la del Santísimo Sacramento, que desde Roma se difundirá a todo el mundo católico.

La comunión tiende a convertirse en un rito con consistencia propia. En los rituales postridentinos aparece el ceremonial para la distribución de la comunión fuera de la misa, y, poco a poco, el rito va adquiriendo solemnidad con ocasión de las «comuniones generales». En este clima eucarístico es natural que se solemnicen también la fiesta y la octava del *Corpus Christi,* y que la costumbre de colocar el santísimo en el «sepulcro» del Viernes santo, dé lugar a la tradición de los «monumentos», levantados también en honor de la presencia real.

Para responder mejor a estas nuevas funciones, se modifica también la arquitectura: el ámbito sacro deja de ser unitario (como en el Renacimiento), se introducen grandes altares adosados a los muros y tribunas para los cantores, y las naves laterales de las iglesias se enriquecen con suntuosas y ricas capillas, convirtiéndose casi en entidades independientes con respecto al cuerpo central.

b) *La devoción al Sagrado Corazón de Jesús.* Los promotores de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús son Juan Eudes[2], Margarita María Alacoque[3] y Claudio de la Colombière[4].

Esta forma de devoción, en la que se destaca de manera especial la experiencia sensible y humana de la relación con Cristo, es, como otras muchas, una devoción desligada del contexto litúrgico, y va adquiriendo un papel cada vez más importante en la religiosidad de los siglos XVII y XVIII, llegando hasta el Vaticano II, como gran

parte de estas prácticas, que se van adaptando a las distintas situaciones de la vida de los fieles.

c) *La devoción a la Virgen.* Mientras que durante la Edad media la devoción a la Virgen solía tener como objeto un episodio de la vida de María relacionado, de manera directa o indirecta, con la acción redentora de Jesús, con el Humanismo se va imponiendo más bien la devoción a la figura de María como «Madre» que protege a los hombres atribulados. En el período que sigue al concilio de Trento, este culto se intensifica. Surgen numerosos santuarios, se convocan peregrinaciones y se consagra el sábado a la Virgen. En 1568 se fija la forma del avemaría; en 1571 se introduce la fiesta de la Virgen del Rosario (por la victoria de Lepanto); en 1587, Sixto V aprueba la letanía lauretana; en 1683, la fiesta del Dulce Nombre de María se extiende a toda la Iglesia latina (Victoria de Viena); en 1708, se extiende a toda la Iglesia la fiesta de la Inmaculada como fiesta de precepto; en 1726, se extiende a toda la Iglesia latina la fiesta de la Santísima Virgen del Carmen; en 1727, se prescribe para toda la Iglesia latina la memoria de los Siete Dolores, y, por último, desde el siglo XVIII, el mes de mayo, en Italia, Francia y España, se dedica a María.

El gran promotor de esta devoción será Luis María Grignion de Montfort, que muere en 1716, es beatificado en 1888, y proclamado santo en 1947.

d) *La devoción a san José.* La devoción a san José está inicialmente muy ligada a la Orden del Carmelo, pero, en la primera mitad del siglo XVII, confluye también con el ideal místico. San José será el patrón de los místicos por ser quien más cerca ha estado de Jesús y quien más se le ha parecido. Esta interpretación mística tendrá también su influencia en la iconografía (Murillo, Guido Reni y, más tarde, Tiépolo). Sin embargo, cuando en la segunda mitad del siglo XVII se produzca un declive de la mística, la devoción de san José no dejará de crecer, orientada ahora a la vida práctica de los fieles. El santo se convierte así en el patrón de la «buena muerte» (cofradías), de la familia cristiana y del trabajo manual (de tiempo atrás ya era el patrón de los gremios de carpinteros).

En 1479 se introdujo su fiesta en el *Breviario romano,* y en 1621 se convirtió en fiesta de precepto para toda la Iglesia.

En 1555 es proclamado patrón o copatrón de México; en 1565,

de las Filipinas; en 1624, de Canadá; en 1655, de Perú y de Bohemia; en 1675, de Austria; en 1678, de China, y en 1679, de Bélgica y de España.

3. Florecimiento místico

A pesar de todos los condicionamientos y limitaciones de la vida de la Iglesia y de la piedad del pueblo cristiano, los años que siguen al concilio de Trento son muy ricos en piedad y espiritualidad auténticas, hasta el punto de que el período que va de 1550 a 1650 es denominado el «siglo de los místicos».

Destacan la «escuela española», con Ignacio de Loyola († 1556), Teresa de Jesús († 1582) y Juan de la Cruz († 1591), y la «escuela francesa», con la beata María de la Encarnación († 1618), el cardenal de Bérulle († 1629), el beato J. Olier († 1641), J. Eudes († 1680) y san Francisco de Sales († 1622) con su «humanismo devoto».

En las órdenes religiosas se produce también una amplia renovación, que se extiende fuera de las abadías y de los conventos e influye en el mundo laico. Florecen además nuevas asociaciones de sacerdotes y congregaciones femeninas, que unen a la práctica de los consejos evangélicos un intenso servicio al prójimo.

La acción de numerosos santos introduce en el pueblo cristiano la imagen de una religión llena de vitalidad, con iglesias luminosas y acogedoras, y con una liturgia en la que se atiende la dimensión sensible. Prevalece así una religiosidad caracterizada por sentimientos de abandono en Dios y de pasividad ante su acción.

En este contexto surge la *disputa sobre el quietismo.* Esta corriente espiritual profesaba la unión con Dios a través de un estado de pasividad total, atenuando o rechazando la responsabilidad personal. La única oración obligatoria era la mental (que se colocaba incluso por encima de la misa), consistente esencialmente en el recogimiento en la presencia de Dios. En tal estado de alma no hay ya actos de virtud ni voluntad, porque uno es guiado por la gracia y el Espíritu Santo, a cuya inspiración es necesario abandonarse.

El quietismo está inspirado en el pensamiento de Miguel de Molinos (1628-1696)[5], quien fue enviado a Roma desde España (en 1663) para defender la causa de beatificación del venerable Francisco Simón, y resumió sus enseñanzas en la *Guía espiritual.* En

una época demasiado entusiasmada con los valores terrenos, el sacerdote español recuerda el dominio absoluto que Dios tiene sobre el hombre y la importancia decisiva de la gracia para la vida espiritual. Con la llegada al solio pontificio de Inocencio XI en 1676 aumenta su favor.

Sin embargo, no todos están convencidos de la bondad de la doctrina expuesta. Los jesuitas se presentan a la lid con uno de sus mejores hombres, el padre Paolo Segneri (1624-1694), que en 1680 publica la *Concordia tra la fatica e il riposo dell'orazione.* Pero el libro de Segneri es incluido en el *Índice,* los jesuitas son reducidos al silencio, y Molinos ve cómo aumenta el número de sus hijos espirituales, entre los cuales se cuenta Cristina, la que había sido reina de Suecia.

Luego, de manera casi repentina, el Santo Oficio interviene contra Molinos, iniciando un proceso que dura casi dos años (1685-1687). La opinión pública se divide, y el mismo Inocencio XI reconoce haberse equivocado al haber ensalzado y defendido a Molinos. El 3 de septiembre de 1687 se pronuncia la sentencia contra Molinos, que es condenado a cadena perpetua[6]. La condena de la Inquisición se refiere también a la vida práctica de Molinos.

La doctrina expuesta por Molinos había encontrado eco favorable en los ambientes franceses en los que el cardenal de Bérulle (1575-1629), fundador del Oratorio de Francia, había introducido la espiritualidad carmelitana: Madame de Guyon y Fénelon (1651-1715), su director espiritual. Bossuet intervino en el asunto, rechazando un planteamiento espiritual que daba excesivo relieve al impulso místico que representaba el «puro amor». Después de algunos años de viva polémica, en los que llegaron a formarse verdaderos partidos, la Santa Sede, en la persona de Inocencio XII, intervino, respondiendo a las presiones de Luis XIV, con el breve *Cum alias,* en el que se decidía la cuestión a favor de Bossuet, pero sin condenar la mística propiamente dicha[7].

En cualquier caso, el «crepúsculo de los místicos» venía determinado no sólo por la condena del quietismo, sino también por otros factores. Ya en la segunda mitad del siglo XVI los jesuitas manifiestan hostilidad hacia la mística renana y flamenca, prohibiendo la lectura de Tauler, Ruysbroeck, Herp y Suso, y análoga postura toma también el comisario general de los capuchinos en los Países Bajos.

Aproximadamente desde 1660, el psicologismo invade el terreno

de la espiritualidad; este, con su tendencia al análisis y a la introspección, se opone a la espiritualidad propiamente mística. La experiencia mística se reconoce como un hecho excepcional, reservado a unos pocos privilegiados, pero no como el resultado o desenlace normal de la vida cristiana. La espiritualidad de los místicos es sustituida por la problemática moral, en la que se estudia el hombre y su comportamiento. Personajes como Nicole, Bourdalue o Bossuet marcan el advenimiento de una religión intelectualista y conceptual, que para algunos autores[8] es uno de los elementos de «la crisis de la conciencia europea». También los directores de conciencia de orientación jansenista –como Duguet o Quesnel– contribuyen al establecimiento del psicologismo espiritual.

Pero la crisis del misticismo está también profundamente marcada por la mentalidad racionalista, creada por la filosofía cartesiana y por la nueva ciencia, poco inclinada a conceder crédito a las experiencias místicas; por la eclesiología dominante, que, debido a la polémica con los protestantes, ponía el acento en los aspectos jurídicos e institucionales de la Iglesia, infravalorando los aspectos carismáticos y místicos, y por la afirmación de una concepción de la santidad que busca a Dios en el hombre y no fuera de la realidad, y que pasa por la historia y las vicisitudes de la vida (ejemplo característico será el de san Vicente de Paúl)[9].

4. La práctica sacramental

a) *El bautismo*. En los primeros siglos de la Iglesia, estaba bastante extendida la práctica de la administración del bautismo en edad adulta. El período de catecumenado era más bien largo y severo, como consecuencia, entre otras cosas, de la rígida praxis sacramental. Estaba también difundido el bautismo de los niños, que normalmente tenía lugar en las grandes fiestas (pascua, pentecostés), como se deduce, por ejemplo, de Tertuliano.

En la Edad media, era común retrasar el bautismo de los niños, en parte debido a la menor importancia que se atribuía a la doctrina del pecado original.

En la época de la Reforma, en cambio, cuando el pecado original se convierte en uno de los puntos fundamentales tanto de la doctrina católica como de la protestante, la práctica cambia: sínodos, edictos episcopales, catecismos y tratados pastorales

prescriben el bautismo «cuanto antes» (antes de ocho días, antes de tres días, antes de 24 horas). Esto se debía, por una parte, a la fuerte mortalidad infantil y, por otra, a la creencia generalizada en la existencia del limbo.

b) *La confirmación.* En Oriente, la confirmación era administrada siempre juntamente con el bautismo; en Occidente, en cambio, sólo la administraba el obispo y aparte del bautismo. Puesto que los obispos visitaban las parroquias muy de tarde en tarde, esta sólo se administraba cada diez, quince o veinte años. Estos largos intervalos daban lugar a confirmaciones de seiscientos fieles a la vez, lo que las convertía en un acontecimiento social, en una gran fiesta de la comunidad.

c) *El matrimonio.* El concilio de Trento, con el decreto *Tametsi,* había establecido las condiciones esenciales para la validez del matrimonio[10]. La forma canónica es la única para los países católicos: la boda se celebra en la iglesia y el Estado reconoce el derecho exclusivo de la Iglesia a legislar en esta materia. Los matrimonios clandestinos (celebrados sin ningún testigo, con la simple manifestación del consentimiento mutuo), que antes eran ilícitos (prohibidos bajo penas graves), ahora pasan a ser inválidos.

El matrimonio civil no se introducirá hasta más tarde, cuando José II lo imponga en Austria, desde donde se irá extendiendo lentamente a todos los países, y sobre todo tras el impulso de la Revolución francesa.

Siguen vivos los problemas de las relaciones prematrimoniales, de la infidelidad conyugal (como lo prueba el alto número de hijos ilegítimos) y de las casas de prostitución.

d) *La penitencia.* El «confesionario» nace en Trento, y adquiere monumentalidad como para advertir a los fieles que sólo allí pueden encontrar la absolución de sus pecados. Muchos sínodos prohíben escuchar confesiones fuera del confesionario, estableciendo normas minuciosas, que llegan hasta prescribir que los confesionarios estén provistos de rejas con huecos más bien pequeños, y, en algunos casos, incluso con una cortinilla[11].

La Iglesia insistía claramente en la necesidad de hacer una confesión sincera y detallada, con el fin de evitar confesiones sacrílegas. Para comprender la gravedad e importancia del asunto de la penitencia, basta detenerse en uno de los problemas de fondo

que se plantearon en relación con esta cuestión: ¿con quién había que confesarse en pascua? Lo normal era confesarse con el propio párroco; pero, de hecho, se adoptaron tres soluciones.

En Milán, san Carlos Borromeo concedía a los fieles la posibilidad de confesarse con un sacerdote distinto del párroco, pero sólo con su consentimiento. Por otro lado, para poder ser admitidos a la comunión pascual, era necesario presentar al párroco el certificado de la confesión.

En Francia era vigente la obligación de confesarse por pascua exclusivamente con el propio párroco, que era considerado el único custodio de la fidelidad de sus parroquianos a la ley de Dios. Esta práctica suponía un número reducido de fieles. No obstante, también en Francia acaba imponiéndose una fórmula semejante a la adoptada por san Carlos en Milán.

En la mayor parte de los sínodos italianos e hispanoamericanos no se menciona ninguna restricción en relación con la confesión pascual.

En muchos casos la legislación en materia de confesión se aplicaba con cierto rigorismo; por ejemplo, obligando a confesarse antes de la visita médica[12], o negando la absolución a los reincidentes, praxis que se fue superando muy lentamente[13].

e) *La unción de enfermos y las exequias.* A lo largo del siglo XVII se va produciendo una acentuación del carácter social de la muerte. La muerte era un espectáculo, y la sepultura, ocasión para una amplísima participación popular, que daba lugar a las llamadas «pompas fúnebres», de las que eran elementos fundamentales la procesión de los pobres, la participación de las cofradías, los portadores de antorchas, un abundante aparato de ropajes fúnebres, etc. La Iglesia postridentina, en su acción pastoral, apelaba con insistencia a la idea de la muerte, considerando toda la vida del hombre dentro de la perspectiva de las postrimerías. En los testamentos se insiste mucho en la celebración de misas por sufragio del alma –que en el caso de los ricos son fundaciones de misas a perpetuidad– y en el deseo de enterrarse en determinado convento, o en la parroquia, junto al altar de algún santo. Es frecuente también dejar importantes legados a los pobres (los «pobres de Jesucristo», considerando que en el más allá sus méritos se pueden transferir a los que han mostrado caridad con ellos).

Dentro de este contexto, la asistencia a los moribundos suele

aparecer como algo normal, vivido con intensidad por la comunidad (aunque en este punto en algunas diócesis se advierta cierta negligencia).

Desde la segunda mitad del siglo XVIII empiezan a cambiar las actitudes frente a la muerte, ya sea por la transformación de la espiritualidad (el influjo jansenista, que se opone a las «pompas fúnebres» barrocas y reclama una mayor sencillez, acaba atenuando el carácter social de la muerte y replegándola al contexto familiar), ya sea por la nueva visión ilustrada que se va imponiendo en todos los sectores de la vida (la muerte como ruptura dramática de la vida: de ahí los distintos procesos de «alejamiento» de la idea de la muerte). Estos cambios se pueden observar en el distinto planteamiento de los testamentos: pierde vigencia la costumbre de encomendar el alma a los santos, de enterrarse en las iglesias, de destinar bienes a los pobres o de encargar misas perpetuas. La práctica de la unción en peligro de muerte sigue los pasos de estas vicisitudes culturales[14].

f) *La eucaristía: el control de la comunión pascual.* El control de la práctica de la comunión pascual fue un rasgo característico de todo el *ancien régime.* Se puede considerar significativa una práctica que se seguía un poco por todas partes, pero de una manera especial en Roma, donde se mantuvo y fue habitual hasta 1870. En el período cuaresmal se distribuían, casa por casa, o durante la misa, en el momento de la comunión, las «tarjetas pascuales», generalmente impresas, con el nombre y apellidos del interesado, además del número de la familia en la parroquia. Más tarde el cabeza de familia devolvía la tarjeta, o bien era retirada por el párroco en el momento de la bendición de la casa, efectuando de este modo el control de los que cumplían con el precepto pascual.

Tras la verificación se hacían repetidas advertencias a los inobservantes, desde el domingo *in albis* hasta la Ascensión, con el fin de urgir a que se cumpliera con el precepto. Los que seguían sin cumplir el precepto, convictos de pecado mortal, caían en entredicho. Antes del pontificado de Benedicto XV, se exponían en la puerta de la parroquia los nombres de los que no habían comulgado. En caso de contumacia, eran denunciados a la vicaría, y el que no se presentara en el plazo de doce días era declarado públicamente en entredicho. Los reincidentes incurrían en excomunión y, hasta 1829, los excomulgados eran detenidos y

enviados a la cárcel.

Se puede decir que, hasta la Revolución francesa, el sistema fue aceptado pacíficamente y tuvo cierta eficacia. Sin embargo, se cometió el error de mantenerlo vigente cuando los tiempos habían cambiado[15].

g) *El orden.* En general, a pesar de las recomendaciones de los pontífices, después de Trento se siguen admitiendo a la ordenación candidatos poco o nada preparados[16]. Desde el siglo XVI hasta la segunda mitad del XVIII aumenta el número de sacerdotes (hay una media de un sacerdote cada cincuenta habitantes). Hacia finales del siglo XVIII, las ordenaciones disminuyen[17], para volver a aumentar durante la Restauración.

En el curso de estos siglos se difunden costumbres poco eclesiásticas: como por ejemplo la costumbre de que los religiosos y los sacerdotes seculares fueran en carnaval a los bailes de máscaras –con la correspondiente máscara–; o la de ejercer actividades seculares, como el oficio de procurador o abogado en tribunales seculares, o el de notario, capitán del ejército, cirujano o médico[18]. Hay que tener en cuenta, por otro lado, que los sacerdotes con cura de almas eran una minoría dentro del clero secular, y que la introducción de los seminarios como instrumentos para mejorar la formación del clero requería muchos años antes de llegar a ser un sistema generalizado que pudiera dar buenos frutos.

5. La evangelización en los países cristianos

Las «misiones populares» pueden considerarse como la institucionalización del método de predicación popular desarrollado en el siglo XIII (los franciscanos, los dominicos y otras órdenes mendicantes): una predicación viva y directa, dirigida a todos y llevada a cabo ahora con un esfuerzo metódico, con el fin de consolidar la fe y la instrucción religiosa.

Del siglo XVI al XVIII, las misiones populares constituyen la respuesta del clero más generoso y preparado ante la ignorancia generalizada de los fieles, la falta de un clero bien formado y la práctica de una predicación abstracta y barroca. Suponen un gran esfuerzo pastoral por elevar el nivel de vida religiosa del pueblo. En los países en los que los católicos conviven con protestantes o cismáticos, estas tienen además la finalidad de defender la pureza

de la fe, amenazada sobre todo por los matrimonios mixtos[19].

Cada orden tenía su propio estilo de predicación, sus tradiciones y su método, pero, a pesar de estos rasgos particulares, todos seguían un procedimiento análogo. Hay al menos tres tipos fundamentales de misión: la misión catequética, la penitencial y la ecléctica.

5.1. La misión catequética

Este tipo de misión ponía el acento en la necesidad de darle al pueblo una formación básica. Era practicada sobre todo en Francia por los lazaristas y los vicencianos, y con ella se pretendía dar un impulso nuevo a la evangelización del campo, que durante el largo período de las guerras de religión, y después de ellas, había quedado insuficientemente catequizado y sin una práctica sacramental consistente.

El presupuesto del que partían los misioneros era que la decadencia religiosa no era tanto fruto de la mala voluntad cuanto de la ignorancia; de ahí la necesidad de la catequesis, la institución de la Hermandad de la Doctrina Cristiana y la apertura de escuelas en los pueblos a cargo de la comunidad.

La misión duraba de dos a cuatro semanas. No había en ella manifestaciones espectaculares. Los misioneros (tres o cuatro padres, acompañados de un hermano lego encargado de los menesteres indispensables) llevaban todo lo necesario (desde los alimentos hasta los utensilios de cocina, pasando por todo lo que hacía falta para la celebración de la misa), con el fin de no resultar una carga para los pueblos. La jornada se iniciaba a las cuatro de la mañana con la oración, que duraba hasta las cinco y media; a esta seguía la predicación (dirigida a los campesinos que se encaminaban a sus faenas en el campo) y, más tarde, las confesiones. Entre la una y las dos de la tarde se enseñaba el catecismo a los niños. Al anochecer, después de tocar el avemaría, llegaba el momento del sermón mayor. El tono era digno, sin hacer muchas referencias a la Sagrada Escritura, prefiriendo más bien las comparaciones familiares, con el fin de facilitar la comprensión a la gente humilde. La predicación no debía durar más de tres cuartos de hora, y una hora los domingos[20].

Este tipo de misión, por lo general, lograba un éxito discreto.

5.2. La misión penitencial

La misión penitencial insistía especialmente en la necesidad de una reforma de las costumbres, dando por sentado que el pueblo poseía ya la fe. Ponía el acento en elementos espectaculares, como procesiones, ceremonias penitenciales, etc., destinadas a mover al pueblo a la «contrición». Arraigó sobre todo en España, y de allí pasó a los territorios de la Italia meridional vinculados a España. Estas misiones, predicadas por los jesuitas, constituyeron una de las actividades fundamentales de la orden. El general Sabino Acquaviva (1580-1615) estableció en cada provincia un «prefecto para las misiones», es decir, un padre encargado de dirigir este apostolado[21].

La misión penitencial era relativamente breve: no duraba más de ocho días; pero también muy intensa y muy espectacular: se predicaba en la iglesia y también al aire libre, usando un método teatral. Los dos padres, de los cuales uno era «el docto» y el otro «el ignorante», iban de una localidad a otra descalzos, y así permanecían durante toda la misión. Eran métodos usuales el mostrar calaveras y dialogar con ellas, la aspersión copiosa de cenizas sobre los oyentes, el romper en gritos de «¡piedad, misericordia!» durante las predicaciones, gritos que enseguida repetían todos los presentes, las procesiones con el Cristo muerto o las representaciones vivientes de la pasión. El primer «instrumento para expurgar los pecados» eran las vestiduras y la disciplina practicada por el misionero durante las predicaciones. Vestido con una ropa muy raída, abierta por las espaldas, se flagelaba, se colgaba al cuello una pesada cadena a modo de estola y se colocaba en la cabeza una corona de espinas. El segundo «instrumento» era la «disciplina», que seguía a la predicación de la tarde: el misionero invitaba al que era inocente a quedarse en la iglesia, y al que era pecador, a seguirlo; salía de la iglesia llevando el crucifijo y volvía con un flagelo, y luego todos empezaban a servirse de la disciplina recibida a la entrada. El tercer «instrumento» era la procesión vespertina de penitencia, en la que se llevaba el crucifijo y se participaba entre flagelaciones y penitencias varias[22].

En el ambiente especial de aquel tiempo, este método podía ser eficaz, pero era imposible que durara mucho. Entre los mismos jesuitas se levantaron críticas (como las del beato Baldinucci, contrario a las representaciones dramáticas de la pasión), y a finales del siglo XVIII algunos obispos prohibieron el uso de las

flagelaciones colectivas.

5.3. La misión ecléctica

El tercer tipo fue el de la misión ecléctica, que fue formándose gradualmente con elementos propios de la misión catequética y de la penitencial. Era el tipo de misión que predicaban, por ejemplo, san Leonardo de Puerto Mauricio y, más tarde, san Alfonso.

Estas misiones duraban de doce a treinta y seis días. Se procuraba que hubiera un número de confesores adecuado a la población. La mañana se dedicaba a las confesiones y a la predicación a los «hombres de bien», es decir, a la burguesía; en las primeras horas de la tarde se recitaba el rosario en lengua vulgar; seguía el catecismo, o gran instrucción al pueblo, que se cerraba con la recitación de los actos de fe, esperanza, caridad y dolor, y con alguna cancioncilla popular (en el caso de san Alfonso, frecuentemente compuesta por él). El sermón duraba una hora y cuarto: un cuarto de hora de exordio, tres cuartos de hora dedicados al tema central y un cuarto de hora de peroración. Por la mañana temprano, además, se hacía un resumen del tema del día anterior para aquellos que no habían podido participar por la tarde. San Alfonso admitía la flagelación en público, pero sin excesos, y recomendaba dos procesiones en hábito de penitencia, con soga al cuello y flagelación en medio de la iglesia. Se realizaba también el diálogo con la calavera, y se exhortaba a confiarse en la intercesión de María, exhortación que se subrayaba con una pequeña procesión de sirvientes que llevaban una imagen de la Virgen de la sacristía a la iglesia. Después del avemaría, los sacerdotes salían de la iglesia, cada uno con un gran crucifijo y dos faroles, y se paraban en distintos puntos del pueblo, donde pronunciaban breves discursos. Todo culminaba con las comuniones generales, divididas por lo general en grupos: los niños, las mozas, las casadas y las viudas, los hombres de bien, los artesanos, los enfermos y los presos.

A pesar de esta diversidad de métodos, la misión se realizaba gracias a ciertos momentos esenciales: llegada y acogida (más o menos solemne) de los misioneros, incluida su presentación al pueblo; catequesis y predicaciones, insistiendo en los novísimos, en el pecado, en la confesión y en las condiciones de la misma; procesiones más o menos solemnes; confesión (este era el punto central de la misión); comunión general y erección de la cruz[23], y,

por último, despedida solemne de los misioneros, en la que se incluía la petición de perdón por las faltas que hubieran podido cometer, el agradecimiento a los fieles por su asidua asistencia, la bendición papal, el *Te Deum* y la bendición eucarística[24]. Durante su permanencia en el pueblo, rara vez los misioneros mantenían contacto con las familias, a no ser el caso de los enfermos que no se podían mover, y enseguida partían para reanudar su labor en otra localidad.

Las misiones se realizaban generalmente de noviembre a mayo, es decir, en los meses en que las labores agrícolas se interrumpían o eran menos intensas. En las misiones se buscaba la participación pública de las autoridades locales y el apoyo del clero. Este último no siempre era favorable y, a veces, llegaba a constituirse en obstáculo, en contra incluso de las exhortaciones de los obispos. Esto se entiende si se tiene en cuenta que las misiones ponían de manifiesto la incapacidad de la parroquia para sostener por sí sola la fe de los feligreses, o, cuando menos, la insuficiencia del clero parroquial, y eran además prueba del hecho bien conocido de la preferencia que tenían los fieles a la hora de confesarse por los sacerdotes forasteros[25].

La historia de las misiones populares revela una sociedad mucho menos cristianizada de lo que puede imaginarse, una gran ignorancia en amplios estratos de la población, la presencia de graves desviaciones morales (homicidios, venganzas, negaciones del perdón), un clero de escasa altura, problemas matrimoniales, la práctica del aborto, etc. Eran muy frecuentes la blasfemia y el robo. Los misioneros lucharon contra esta sociedad. No indagaron en las causas de estas costumbres, ni se preocuparon de transformar las condiciones socioeconómicas; lo único que vieron fue el aspecto religioso, y combatieron a fondo (con los métodos descritos) contra una sola cosa: el pecado. Sin embargo, los hábitos morales del pueblo, generalmente muy enraizados y aceptados pasivamente por la sociedad, no eran fáciles de desterrar ni superar. Difícil fue, y con frecuencia inútil, la lucha contra la magia y la superstición. No obstante, es difícil hacer un balance general, dada la variedad de situaciones locales.

5.4. Intentos de unión con las Iglesias orientales

El camino de la Iglesia a lo largo de la historia ha estado marcado

por conflictos y divisiones. No obstante, a pesar de estas pruebas, nunca ha perdido del todo el sentido de una honda fraternidad fundada en la única fe en Cristo y en el único bautismo. Este sentido ha hecho que las diversas comunidades cristianas nunca se hayan resignado a estas divisiones y hayan tratado de superarlas. Los caminos concretos que se han recorrido en busca de la unidad han sido muy diversos, pero siempre en estrecha vinculación con la cultura de su tiempo y respetando las circunstancias reales. Así vemos que para salvaguardar la unidad, o para recuperarla, se ha seguido por ejemplo la vía del poder político (la vía constantiniana, la del agustinismo político, etc.); o la vía de la apologética y la polémica (en la época de los padres de la Iglesia y de los apologistas); o bien la vía de la misión. En época bastante reciente (entre los siglos XIII y XV, y más tarde) se ha intentado también el camino de las «uniones». La actitud humanista de la Iglesia católica partía del reconocimiento de que al patrimonio de fe de algunas comunidades cristianas (sobre todo de las Iglesias orientales) no le faltaba nada más que la aceptación del «primado de Roma». Por esta razón, la Iglesia católica trabajó para que estas comunidades volvieran a la comunión con Roma, con todas las implicaciones doctrinales y disciplinares derivadas de ello.

Este patrimonio compartido de fe no siempre lo percibieron y vivieron las distintas Iglesias con la debida claridad, como fundamento común, base de la unión. En ocasiones prevalecieron visiones parciales, intereses políticos, egoísmos y sospechas. En la Iglesia católica, este camino progresivo de claridad y de búsqueda de la unidad ha encontrado su momento culminante en el Vaticano II, donde se dice: «Las Iglesias de Oriente y de Occidente, durante muchos siglos, siguieron su propio camino, unidas, sin embargo, por la comunión fraterna de la fe y de la vida sacramental, siendo la Sede romana, por común consentimiento, la que resolvía cuando entre las Iglesias surgían discrepancias en materia de fe o de disciplina»[26].

La vía de las uniones, que dio lugar históricamente a la existencia de las Iglesias «uniatas», recibió un fuerte impulso a partir del concilio de Florencia de 1439, que, dentro de una sincera voluntad de comunión y en el respeto mutuo a los propios estilos de vida y de comprensión de la fe, logró un acercamiento de los armenios, los coptos, los jacobitas de Siria, los nestorianos y los maronitas de Chipre[27].

En los siglos XVI y XVII, el avance del poder musulmán hizo prácticamente imposibles las relaciones de las Iglesias uniatas con Roma. Distinto fue el caso de la Iglesia nacional del Líbano, que desde el V concilio de Letrán (1512-1517) estuvo firmemente vinculada con Roma, aunque hubiera de pasar por diversas vicisitudes.

La atención de la Iglesia de Roma hacia estas Iglesias hermanas se desarrolló de manera especial a través de la presencia y el ministerio de los jesuitas y de los franciscanos, la labor de la Congregación de *Propaganda Fide* (desde su institución en 1622) y la fundación de colegios en Roma (como el Colegio maronita, creado por voluntad de Gregorio XIII en 1584).

El camino de la Iglesia griega fue más difícil. El concilio de Florencia, en el que se buscaba la unión, pero también la ayuda de Occidente en la situación desesperada en que los colocaba el avance incontenible de los musulmanes, dio el resultado deseado, pero apenas hubo tiempo de que las Iglesias particulares ratificaran las decisiones a que se había llegado. Además, en no pocos casos (como ocurrirá con los rutenos de la Rusia Blanca y con los ucranianos de Polonia y Lituania) en las Iglesias griegas la unión con Roma respondía más bien a la voluntad de las autoridades de la Iglesia, mientras que la mayor parte de la población era ajena a estos deseos.

La Iglesia de Constantinopla, tras la caída de esta ciudad en manos de Mahoma II (29 de mayo de 1453), y a pesar de la tradicional tolerancia de los conquistadores para con los cristianos, fue poco a poco sofocada (impuestos exorbitantes, limitaciones de los derechos civiles, injerencia en la elección de los patriarcas y en el ejercicio de la religión), imposibilitando sus relaciones con Occidente. La tolerancia teórica de los dominadores se traducía en desprecio del gobierno hacia todo lo que no fuese musulmán, y el desprecio se transformaba periódicamente en represión y persecución. No se produjo una mejora de la situación hasta entrado el siglo XVIII, cuando el debilitamiento de la potencia otomana dio lugar a intervenciones diplomáticas por parte de Occidente (Francia e Inglaterra)[28].

6. La evangelización en los países no cristianos

A fines del siglo XV y comienzos del XVI la Europa cristiana

traspasa sus confines. Los grandes descubrimientos geográficos inician la época de la evangelización universal[29].

6.1. Los reinos católicos a la conquista de los continentes

En 1487, Bartolomé Díaz pasa navegando el extremo sur de África; en 1492 Cristóbal Colón descubre América; en 1498 Vasco de Gama descubre el camino hacia las Indias; entre 1519 y 1522 Fernando de Magallanes lleva a cabo la primera circunnavegación de la Tierra. Estos descubrimientos, determinados por motivaciones de tipo económico, por el anhelo de aventuras y por necesidades de poder, se colocan explícitamente bajo el signo de la evangelización[30]. Por otro lado, basándose en la tesis teológica y canónica medieval acerca de la potestad del papa sobre los infieles, el papado reclama derechos de soberanía sobre las zonas descubiertas; derechos que, al menos formalmente, son reconocidos por los distintos reyes promotores de los descubrimientos y las conquistas, y que, en cualquier caso, con el curso de los siglos, se verán confirmados por documentos oficiales, como las bulas de Martín V (1430) y Nicolás V (1452).

Por esta razón, la relación entre la conquista y la evangelización a comienzos del siglo XVI es explícita. Los fundamentos morales y espirituales de dicha empresa proceden esencialmente de los acuerdos establecidos entre el papado, como guía espiritual de Europa, y los monarcas de la península Ibérica.

En 1493, el pontífice Alejandro VI, por medio de la bula *Inter cetera,* legitima las conquistas españolas y portuguesas en América, reconociendo los derechos de estas potencias sobre las tierras descubiertas y por descubrir, y repartiendo las nuevas tierras entre españoles y portugueses por medio de una línea de demarcación imaginaria. Alejandro VI, llamado a hacer de árbitro, quizá sin prever las consecuencias teológicas y políticas de su actuación, decidió que las tierras a occidente de las Azores debían pertenecer a los españoles, y las situadas al este, a los portugueses. Algunos historiadores consideran esta intervención como un factor disuasor, que habría actuado evitando males mayores, ya que la concesión implica también deberes para los beneficiarios: los monarcas, en efecto, deben enviar «a tierra firme y a las islas en cuestión individuos de probada virtud, llenos de temor de Dios (...), con el fin de instruir a sus habitantes en la fe católica e infundir en ellos el

deseo de las buenas costumbres».

En un primer momento los artífices de la misión fueron los mismos laicos, agrupados en torno a ciertos expedicionarios, como Cortés y Pizarro, que no dudaron en servirse de la evangelización como tapadera para una colonización discutible. Poco a poco, sin embargo, fue creciendo el fervor misionero. Cada año zarpaban del puerto de Sevilla hacia América tres o cuatro expediciones, cada una con cerca de cuarenta misioneros. Durante el primer siglo del descubrimiento el número de misioneros embarcados supera los cinco mil religiosos.

A pesar de este fervor misionero, en ciertas regiones el descubrimiento y la conquista se convirtieron en verdaderos genocidios. Por ejemplo, en los territorios que en la actualidad forman la República Dominicana, en 1496 había dos millones y medio de habitantes, y en 1570, sólo unos centenares. Sin embargo, la violencia de los conquistadores no fue la única causa de la casi desaparición de la población autóctona, ya que la mayor parte de los fallecimientos se debió al contagio de enfermedades introducidas por los europeos, contra las cuales los indígenas no estaban inmunizados; otras causas fueron la extenuación debida a los trabajos forzados, o la huida a regiones inhóspitas con el fin de sustraerse al dominio de los conquistadores.

La enorme demanda de mano de obra creada por la aniquilación de las poblaciones locales dio un nuevo impulso a la esclavitud. Nace así la «trata de negros», que son hechos prisioneros en las costas de África[31]. Hoy se calcula que entre 1500 y 1870 serían deportados a América unos cuarenta millones de negros, muchos de los cuales perecían durante el traslado debido a las pésimas condiciones del viaje y a la mala alimentación. Con frecuencia eran los mismos jefes de tribu africanos los que entregaban a sus hermanos de raza a los europeos, y la mentalidad esclavista permaneció durante tanto tiempo hasta tal punto arraigada que la primera ocupación de muchos esclavos liberados a comienzos del siglo XIX fue precisamente dedicarse a su vez a la trata de negros. Se formaron compañías comerciales que estipulaban contratos con las naciones europeas y se encargaban del tráfico de esclavos africanos. Durante más de tres siglos los cristianos tomaron parte en este tipo de comercio, y las protestas de los papas tuvieron escaso resultado[32].

Ya Pío II, en el siglo XV, había tratado de detener la trata de

negros iniciada por los portugueses. La condena de la esclavitud fue renovada más tarde, en distintas formas, por Pablo III en 1536 (bula *Sublimis Deus)* y por Pío V en 1568.

La bula de Pablo III afirmaba que los indios eran verdaderos hombres y no se los debía privar ni de su libertad ni de sus bienes, ni debían ser reducidos a esclavitud. De este modo, el proyecto de evangelización de la Iglesia se orientaba al hombre entero, al hombre libre. El misionero debía aprender la lengua local y entender al hombre en su situación cultural. Pero el anuncio de salvación de los misioneros europeos chocó, casi inmediatamente, con las contradicciones de la historia. Los conquistadores se hicieron responsables de numerosos abusos, violencias y crímenes.

Urbano VIII, en 1639, lamentó explícitamente el «abominable comercio de hombres», y en 1741 Benedicto XIV se queja de que sean precisamente los cristianos los que se dediquen a reducir a la esclavitud a otros pueblos. Se llega así a la intervención de Gregorio XVI, el año 1839, la primera intervención pontificia solemne y universal, que tiene lugar sin embargo cuando el fenómeno está ya en decadencia y a punto de extinguirse[33]; a esta seguirá más tarde la intervención de León XIII en 1888[34].

Antes de estos últimos documentos pontificios, eran numerosos los documentos en los que se condenaba la esclavitud de los indios, pero no la esclavitud en general; de hecho, Nicolás V, en 1452, con la constitución *Divino amore communiti,* le había concedido al rey Alfonso de Portugal la facultad de hacer esclavos «sarracenos, paganos, *infideles et Christi inimicos».* Sólo la constitución *Veritas ipsa* de Pablo III, de 1537, nunca citada sin embargo en los documentos posteriores, condena la esclavitud en general: «Declaramos que los indios, como todos los otros pueblos (...), no deben verse privados en modo alguno de su libertad ni de sus bienes, por más que se encuentren fuera de la religión de Jesucristo, y que pueden y deben gozar plena y legítimamente de ellos»[35].

En lo tocante a los métodos usados con los habitantes del Nuevo Mundo, no faltaron voces disidentes, como la de Bartolomé de las Casas, quien en el tratado *El único medio para anunciar la fe a todo el género humano* sostiene la necesidad de un apostolado manso, persuasivo, que mueva por el ejemplo de una vida caritativa. En esta misma idea insistió el concilio de Trento[36].

Al mismo tiempo, en España, el teólogo Francisco de Vitoria, en sus *Lecciones sobre los indios y sobre el derecho a la guerra* (1539) en

la Universidad de Salamanca, se preguntaba sobre los derechos de España a la colonización, criticando gran parte de los comportamientos asumidos por los conquistadores. Estas reflexiones y la labor concreta de muchísimos misioneros constituyen una etapa decisiva en la toma de conciencia de los derechos del hombre. El rey dicta leyes humanitarias, pero, al mismo tiempo, exige que las colonias sean rentables desde el punto de vista económico, y, sin lugar a dudas, los que parten hacia las colonias no se aventuran para continuar allí la vida mediocre que han dejado en España. Por eso al final acabó imponiéndose la busca de los propios intereses y el anhelo de riqueza.

El descubrimiento de América cambia la faz del mundo y los esquemas mentales de los europeos, y plantea a la Iglesia numerosos interrogantes, como el papel que corresponde en la historia de la salvación a este descubrimiento; o cómo juzgar, desde el punto de vista de la antropología cristiana, a las nuevas poblaciones, su dignidad y sus derechos; o cómo insertar a los nuevos pueblos en la comunidad.

6.2. La aventura misionera

Algunas veces las misiones precedían a la colonización, como en el caso de los jesuitas en las grandes llanuras del continente norteamericano, o del padre Matteo Ricci, que penetró en la China antes de que llegaran otros europeos, o de los franciscanos en California.

En los primeros tiempos el entusiasmo misionero llevó a una administración rápida de los sacramentos, precedida por una catequesis sumaria (san Francisco Javier bautizaba a centenares de indios, todos juntos); pero luego siguió un período de mayor prudencia. Aunque los signos externos del paganismo parecían destruidos, las convicciones paganas permanecían intactas.

En la India y la China, los misioneros se encontraron con religiones con un hondo desarrollo teológico y con una consistente estructuración ritual; era evidente que no podían aspirar a una evangelización inmediata.

Un caso significativo es el del padre Roberto de Nobili en la India. Este, habiéndose dado cuenta de la extraordinaria influencia que la casta superior de la sociedad hindú, la de los brahmanes, ejercía en la vida espiritual, cultural y social del resto de la

población, llevó a cabo el apostolado entre ellos, adquiriendo la lengua, las costumbres y las prerrogativas de los brahmanes, con la convicción de que así, ejerciendo presión desde lo alto, podría llevar a la conversión a las castas inferiores.

Sin embargo, los misioneros europeos, en su labor de evangelización y conversión, asumieron con frecuencia actitudes radicales, prevaleciendo la voluntad de europeización. No obstante, a pesar de esta voluntad, hubo misioneros que crearon pueblos nuevos o se instalaron en comunidades ya existentes, con el fin de impartir una educación que iba desde las técnicas agrícolas y artesanales hasta la iniciación en el cristianismo, en la medida de lo posible, en las lenguas locales. De este tipo fueron las «reducciones» de Paraguay y de Canadá, los «pueblos hospitales» de Nueva España, fundados por el obispo Vasco de Quiroga, y las «aldeias» del Brasil[37].

a) *Las misiones en África.* Desde 1491, y más tarde, sobre todo desde 1547, los misioneros portugueses trabajan en el Congo, Angola y Mozambique, tratando de fomentar el clero indígena, como demuestra el hecho de que el 5 de mayo de 1518 sea ordenado el primer obispo negro en la región del Congo. A pesar de la presencia de numerosas órdenes religiosas, como los jesuitas, los carmelitas, los agustinos y los capuchinos, las misiones tuvieron siempre en África escasos resultados, debido a gran cantidad de factores, entre los que no hay que contar en último lugar la presencia del islam y las dificultades climáticas.

b) *Las misiones en América.* Aquí el cristianismo encontró un eco sorprendente. Tuvieron gran éxito en su labor el dominico Bartolomé de las Casas (1474-1566) y el jesuita Pedro Claver (1581-1654)[38]. Siete veces se puso Las Casas en viaje hacia España para protestar ante el emperador Carlos V por la opresión de la población indígena. La rápida difusión del cristianismo se puede deducir de la fundación de sedes episcopales: entre 1511 y 1583 se fundaron nada menos que veintitrés. En 1610 la América meridional contaba con cinco archidiócesis, veintisiete diócesis y cuatro mil noventa conventos.

La obra social llevada a cabo por los misioneros, principalmente jesuitas, en Paraguay y en otras regiones (las «reducciones»), tuvo un período de gran expansión, pero hacia mediados del siglo XVIII esta labor fue aniquilada por el brutal modo de proceder de los

portugueses. En Brasil, la colonización portuguesa se limitó durante mucho tiempo a las zonas costeras. Hasta el siglo XVII los colonos no se introdujeron tierra adentro. Una vez más, la institución de diócesis testimonia este hecho[39].

Las dificultades para la evangelización estaban en relación sobre todo con los derechos de patronato, los conflictos entre las distintas órdenes religiosas presentes en el territorio, y el hecho de la ocupación holandesa en el norte y francesa en el sur. Sin embargo, la mayor plaga era la esclavitud, ejercida principalmente por los portugueses.

c) *Las misiones en la India y Japón.* La India fue campo de trabajo de dos misioneros jesuitas: Francisco Javier (1506-1552) y Roberto de Nobili (1577-1656). La base más importante para la labor misionera fue Goa, la primera sede episcopal de la India, fundada en 1534.

También en Japón, la respuesta a la predicación de Francisco Javier y de los que lo siguieron fue muy generosa. Sin embargo, muy pronto sobre la joven iglesia japonesa se abatieron las persecuciones. La primera vez fue en 1597, en Nagasaki; en los decenios que siguieron, decenas de miles de japoneses fueron martirizados, y en 1640 el gobierno japonés prohibió legalmente el cristianismo[40].

Francisco Javier, en su encuentro con la cultura y civilización japonesas, comprendió la inutilidad de los métodos de apostolado empleados hasta entonces, que se basaban en el uso de las lenguas europeas, en la atención a las clases dirigentes y en la imposición de tradiciones y costumbres occidentales. Tradujo, por eso, el catecismo y las principales oraciones al japonés, e insistió en la educación sistemática en la fe después de conferido el bautismo.

Observó además la alta consideración de que gozaba la cultura china entre los demás países del Extremo Oriente, por lo que planteó la necesidad de emprender la evangelización de China.

Este método de adaptación fue aprobado como el más adecuado para evangelizar pueblos de cultura diferente gracias a Alessandro Valignano (1539-1606), que fue visitador de la Compañía de Jesús en las Indias orientales. Él fue también quien pidió que a la proyectada misión en China fueran enviadas personas capaces de aprender la lengua y de comprender el pensamiento de Confucio. Así, el 20 de julio de 1579 fue enviado a la China el padre Michele

Ruggeri (1534-1607), y en 1572, el padre Matteo Ricci (1522-1610).

d) *Las misiones en China.* Durante los siglos XIII y XIV, ya habían entrado misioneros en China, como el franciscano Giovanni de Montecorvino, que llegó allí por tierra en 1294. Este tradujo los Salmos y el Nuevo Testamento a la lengua mongólica y fue el primer obispo de Pekín. Los padres Matteo Ricci, llamado el «apóstol de China», y Juan Adán Schall de Colonia (1591-1666) realizaron un apostolado inteligente: aprendieron la lengua del país, se adaptaron al modo de pensar y vivir de los chinos, respetando al máximo los usos y ritos religiosos que no estuviesen en contra de la fe cristiana, y llevaron a cabo incluso una gran labor científica.

Matteo Ricci, al comienzo de su misión, adoptó el hábito budista pensando que este haría que lo consideraran un «hombre religioso» y facilitaría la acogida; pero en cuanto se dio cuenta de que los monjes vivían al margen de la vida social, lo abandonó. Desde entonces vistió el hábito de los letrados confucianos y, mediante encuentros personales, trató de ganarse su estima. Aprendió chino, porque el conocimiento de la lengua le permitía penetrar directamente en su cultura. Se dedicó a la enseñanza de la geografía, la cartografía, la astronomía y la geometría, que había aprendido durante sus años de formación en el Colegio Romano, con la intención de que esto le permitiera presentar de manera orgánica la visión del mundo propia del cristianismo. Fiel al método aristotélico-tomista, trató de dar en su enseñanza un valor especial a la razón, con el fin de proponer un acercamiento humano al misterio cristiano antes de acceder a la plenitud de la revelación. Trató además de hacer una interpretación cristiana de los clásicos chinos, manifestando un profundo respeto a la antigua tradición confuciana.

A pesar de ciertas limitaciones en su empeño de inculturación, Ricci no dejó nunca de predicar la doctrina católica en toda su integridad[41].

6.3. Dificultades y perspectivas de las misiones

Lo que la Iglesia católica había perdido en Europa con la reforma protestante, lo recuperó en el terreno misionero. La obra de evangelización, a la que venían dedicándose jesuitas, dominicos,

franciscanos, capuchinos, agustinos y carmelitas, fue coordinada y dirigida por la Congregación para Asuntos Misioneros *(Propaganda Fide),* fundada en Roma por el papa Gregorio XV en 1622, que dio un gran impulso al esfuerzo misionero.

Entre las órdenes monásticas que trabajaban en Extremo Oriente surgieron violentos enfrentamientos por la cuestión de la «adaptación», es decir, de si había que anunciar el evangelio «con ropaje europeo» o era necesario, en cambio, adaptarlo al modo de vida de aquellos pueblos. La línea de adaptación, seguida principalmente por los jesuitas, había llevado a que en la China, en el siglo XVIII, hubiera trescientos mil bautizados y se hubiera formado un núcleo inicial de clero indígena. El éxito obtenido por los jesuitas despertó inquietud y, sobre todo, envidia.

En 1615, el papa Pablo V había autorizado la celebración de la misa y de los sacramentos en chino; pero, habiendo concedido los jesuitas a los fieles determinadas dispensas que les permitían participar en el culto a sus antepasados y realizar las ceremonias tradicionales de la sociedad china, se levantaron sospechas acerca de su método misionero. La primera amenaza logró eludirse en 1656, al autorizar un decreto del Santo Oficio, aprobado por Alejandro VII, dichas ceremonias «porque estas se realizan como culto puramente civil y político». Unos años antes, sin embargo, en 1645, Inocencio X había condenado la adopción de los principales ritos confucianos de China.

Veinte años más tarde, un libro del dominico D. Navarrete sobre China reavivó la controversia. El Santo Oficio trabajó con un informe redactado por el mismísimo emperador chino Kangxi. A pesar de todo, Roma tomó una decisión severa: el legado de Clemente XI adoptó una actitud de intransigencia que irritó a las autoridades chinas.

En 1715, Clemente XI, en la constitución *Ex illa die,* obligó a los cristianos chinos a renegar por medio de un juramento de las prácticas tradicionales. Esto despertó el odio xenófobo de los letrados chinos, lo que dio lugar a una serie de persecuciones contra los cristianos y marcó el comienzo de la decadencia de la comunidad católica china.

La misma suerte corrió el método de «adaptación» en otras regiones asiáticas, y así fueron condenados, por ejemplo, los «ritos malabares» del padre De Nobili, introducidos en el sur de la India.

Benedicto XIV, en 1742, cerró definitivamente la controversia

sobre los ritos chinos por medio de la bula *Ex quo singulari.* Las causas de esta orientación no sólo deben buscarse en los celos y enfrentamientos entre las órdenes misioneras, sino también en las intrigas e intereses económicos de los protestantes ingleses y de los calvinistas holandeses, que muy pronto habrían de ejercer de manera exclusiva el dominio colonial sobre Asia, así como en la supresión de la orden de los jesuitas en 1773. La cuestión de los ritos no se afrontará y resolverá enteramente hasta los años 1935-1940, primero en Manchuria, luego en Japón, y, finalmente, en China y la India.

6.4. La decadencia de las misiones entre los siglos XVII y XVIII

Al gran desarrollo experimentado por las misiones a lo largo del siglo XVI, le sucedió, con bastante rapidez, una situación de fuerte regresión, de modo que en 1814 los misioneros serán en total no más de trescientos cincuenta.

Entre las causas de esta decadencia se pueden enumerar las siguientes: la hostilidad del naciente imperialismo colonial inglés (anglicano) y holandés (calvinista); la solución negativa adoptada por el papado para resolver el problema de los ritos chinos; los enfrentamientos crónicos entre los diversos grupos misioneros; la crisis religiosa europea, que da lugar a una disminución de las vocaciones; la expulsión de los jesuitas, primero de Portugal (y, por consiguiente, de Brasil) y, luego, de España y de todos sus territorios; la situación vivida durante el período de la Revolución francesa, que impide la renovación del personal misionero, y la crisis sufrida por la Congregación de *Propaganda Fide,* que se encuentra como maniatada en la fase crítica por la que atraviesa la curia romana.

Otra causa importante de la decadencia de las misiones es la situación a que llega la institución del Patronato, especialmente en Portugal, quedando reducido prácticamente a un peso muerto. Gracias al Patronato, en el siglo XVI el Estado había tenido derecho al nombramiento de todos los beneficios, había decidido acerca de la admisión o expulsión de los misioneros, y había obtenido el control progresivo de todos los asuntos eclesiásticos, excluyendo de ellos a cualquier otra autoridad, hasta el punto de que los misioneros sólo podían dirigirse a Roma a través del gobierno, y la Congregación de *Propaganda Fide* nunca tuvo autoridad en las

colonias portuguesas y españolas. En contrapartida a estos derechos, el Estado lógicamente asumía determinados deberes: la elección y el envío de misioneros; la financiación de la liturgia, del sustento y de los viajes de los misioneros; la construcción y el mantenimiento de los edificios de culto.

Cuando el sistema estatal se burocratizó, todo esto se hizo muy gravoso. Además, cuando los portugueses perdieron buena parte de sus dominios de ultramar (que cayeron en manos de los ingleses y de los holandeses), estos pretendieron seguir ejerciendo los derechos de patronato sobre tierras que ya no eran suyas, creando así numerosos conflictos de competencia.

La Congregación de *Propaganda Fide* trató de eludir estas dificultades nombrando vicarios apostólicos en lugar de obispos; pero sólo parcialmente se obtuvieron los resultados que se esperaban.

Con la Ilustración, en fin, el Patronato se transformó en un instrumento del que se servía Portugal para mantener su influjo en ultramar, pero muy lejos ya del espíritu con el que había surgido.

7. La religiosidad popular

En la Edad media, la religiosidad popular no estaba centrada en el culto a los santos o a la Virgen (aunque también estos estén muy presentes), sino en el culto a Cristo en su humanidad, sobre todo en su pasión. De ahí el interés por las reliquias de la pasión (la vera cruz, las espinas, los santos sudarios, las reliquias de la preciosísima sangre...), la gran difusión de las imágenes de la pasión (gran abundancia de crucifijos de todo tipo), la predilección por las representaciones de Cristo sufriente o de la Virgen dolorosa (la Piedad), así como la costumbre de repasar los episodios de la pasión (vía crucis).

Tiene gran importancia la devoción a la eucaristía (elevación, fiesta del *Corpus Christi,* exposición del Santísimo Sacramento), aunque se practica poco la comunión (exceptuando la pascua).

Como en los siglos anteriores, siguen siendo muy importantes las peregrinaciones, con las que están vinculadas las indulgencias.

Por último, en esta religiosidad ocupa un puesto destacado la creencia en el diablo y en sus enviados: las brujas, los turcos y los judíos.

En los países en los que se consolida la reforma protestante, la

religiosidad popular experimenta profundas transformaciones: desaparecen el culto a la Virgen y a los santos, la devoción eucarística, las peregrinaciones y las indulgencias *(sola gratia, sola fide, sola Scriptura)*.

Pero en los países en los que la reforma protestante no prospera también se producen transformaciones. Por una parte, en estos países, la religiosidad popular, aunque mantiene las formas del pasado, adquiere frecuentemente un carácter antiprotestante[42], y por otra, la jerarquía de la Iglesia mantiene con respecto a la religiosidad popular una actitud más cauta y más crítica, sobre todo después del concilio de Trento, con el fin de corregir las exageraciones y elevar el tono (principalmente a través de la actuación de los obispos «tridentinos» y de las misiones populares»).

Esta actitud de la Iglesia se entiende si se tiene en cuenta que la «religiosidad popular» no existe en estado puro, sino que en ella confluyen, en distinta medida, elementos folclóricos, prácticas supersticiosas y mágicas, y restos supervivientes del paganismo. Por eso, la Iglesia se empeña continuamente en una labor de purificación y de elevación[43].

Por lo que respecta al sentido de lo demoníaco en la época moderna, hay que recordar que a lo largo de varios siglos un gran número de personas, en su mayor parte mujeres, fueron acusadas de mantener relaciones directas con el demonio y de ser instrumento suyo para hacer daño a otras personas. Estas personas acusadas de brujería eran procesadas y ajusticiadas, la mayoría de las veces quemadas vivas después de ser torturadas[44], y esta práctica contó con el apoyo y la aprobación de la autoridad eclesiástica[45]. Este fenómeno, iniciado en la Edad media tardía y que se prolonga hasta el siglo XVIII, se difundió por la Europa central y septentrional: Suiza, Alemania, Austria, los Países Bajos, el norte de Francia, Gran Bretaña y algún caso raro en Italia[46]; pero no en España (dominada por los rigores de la Inquisición), ni tampoco en Roma (donde parecía dominar el espíritu de la Contrarreforma). No es posible determinar el número de brujas quemadas vivas o ajusticiadas; en cualquier caso, se trataría de centenares de miles de personas. En la supresión de este fenómeno influyó decididamente la Ilustración, y también, aunque en menor medida, la maduración de una conciencia católica hostil a esta práctica[47].

Notas al capítulo

[1] Esta preparación no fue fácil y provocó problemas ya dentro del mismo concilio: cf H. JEDIN, *Il concilio di Trento e la riforma dei libri liturgici,* en *Chiesa della fede, Chiesa della storia,* Morcelliana, Brescia 1972, 391-425.

[2] Juan Eudes, muerto en 1680, beato en 1909 y santo en 1925.

[3] Margarita María Alacoque, muerta en 1690, beata en 1864 y santa en 1920.

[4] Claudio de la Colombière, jesuita, muerto en 1682 y beato en 1929.

[5] No confundir con el jesuita Molina, autor de un sistema filosófico conocido como de la «ciencia media», que vivió entre finales del siglo XVI y comienzos del XVII. Más tarde, su sistema fue llamado también «molinismo».

[6] El reconocimiento de sus errores y la consiguiente abjuración salvaron a Molinos de la hoguera, pero no de la cárcel para el resto de su vida (cf DS 1221-1228). Conviene señalar que los puntos de vista del quietismo se encuentran de algún modo presentes en todas las religiones y en todas las culturas: en el budismo, en el brahmanismo, en la *apatheia* de los sofistas, en el éxtasis neoplatónico de Plotino, en los eutiquianos condenados por el concilio de Éfeso del 431, en los monjes del monte Athos, etc.

[7] Fénelon, que era obispo de Cambrai, se sometió inmediatamente, y consagró el resto de sus días a administrar su diócesis y a desarrollar una importante obra teológica y pastoral.

[8] Entre ellos, especialmente, Paul Hazard.

[9] M. MARCOCCHI, *La spiritualità tra giansenismo e quietismo nella Francia del Seicento,* Studium, Roma 1983, 88-92; M. PETROCCHI, *Il quietismo italiano del Seicento,* Storia e Letteratura, Roma 1968, 88ss.; K. BARTH, *La teologia protestante del secolo XIX,* vol. I, Jaca Book, Milán 1976.

[10] Este decreto, sin embargo, sólo tenía valor jurídico donde había sido promulgado, lo que creó gran confusión.

[11] El *Código de Derecho Canónico* de 1983, can. 964, recuerda que el lugar habitual para oír confesiones es la iglesia, y remite a las normas al respecto de las conferencias episcopales; aconseja que haya siempre confesionarios disponibles en las iglesias y que no se oigan confesiones fuera del confesionario «si no es por una causa justa» (fórmula clásica que abre las puertas a todas las posibilidades).

[12] El médico no puede visitar a un enfermo que no se haya confesado y pueda demostrarlo por medio de un certificado del confesor: G. MARTINA, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo,* Morcelliana, Brescia 1984[5], 21-22, 70-71 (trad. esp.: *La Iglesia de Lutero a nuestros días* II: *La época del Absolutismo,* Cristiandad, Madrid 1974).

[13] La práctica de la dilación era defendida por Arnauld en 1643, y parecía confirmada por la condena que hizo Inocencio XI en 1679 de una tesis laxista (DS 2160). San Alfonso elige una vía más equilibrada, distinguiendo entre quien, pudiendo evitar las ocasiones, no lo hace, y quien cae por fragilidad intrínseca.

[14] Sobre este problema se han publicado numerosas obras, entre las que señalamos: P. ARIES, *Historia de la muerte en occidente,* El Acantilado, Barcelona 2000; E. KÜBLER-ROSS, *La morte e il morire,* Cittadella, Asís 1978; A. TENENTI, *El sentido por la muerte y el amor por la vida en el Renacimiento,* Julio Ollero, Madrid 1992; M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIème siècle,* Colin, París 1970.

[15] Es significativo el soneto *El excomulgado* de Gioachino Belli: *«Nun prenno pasqua: ebbè? scummunicato/ Ho ppiú ffed'io, che un Giuda che la prenne;/ perché un bijjetto se crompa e sse venne,/ E er chirico ne sa ppiú der curato./ E nnun ce vò ggran testa per intenne/ Ch'er corpo de Ggesú Ssagramentato/ Tanti vanno a mmaggnasselo in peccato/ Come le colazzione e le merenne./ E ss'io pe nnun commette un zagrileggio,/ Nun essenno indisposto a cconfessamme,/ Soffro l'infamia, er tabbellone, e ppeggio,/ Credo d'èsse ppiú ffijjo de la Cchiesa,/ Che cquelli che sse crompeno le fiamme/ co un boccone o ttre ppavoli de spesa»* (11-5-1834); cf G. G. BELLI, *Sonetti,* Mondadori, Milán 1984[3], 336.

[16] X. TOSCANI, *Il clero lombardo dall'ancien régime alla restaurazione,* Il Mulino, Bolonia 1979.

[17] En Milán se pasa de ciento cuatro ordenaciones en 1777 a dieciocho en 1793.

[18] G. MARTINA, *Una testimonianza sul clero italiano nel '700,* Rivista di Storia della Chiesa in Italia 15 (1961) 467-480. Por lo demás, en otras partes las costumbres no eran muy distintas. Usbek, el protagonista de las *Cartas persas* de Montesquieu se asombra de la corrupción, el lujo y las riquezas de los nobles, pero también del comportamiento del clero. A él es a quien Montesquieu atribuye la frase dicha por el rey de Francia a su hija cuando esta entró en un convento: «Haréis voto de obediencia y mandaréis siempre; de pobreza, y haréis lo que queráis; de castidad, y os arreglaréis como mejor podáis».

[19] Son obras útiles para la comprensión del fenómeno de las misiones populares: G. DE ROSA, *Vescovi, popolo e magia nel Sud,* Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles 1983; J. DELUMEAU, *Storia vissuta del popolo cristiano,* Sei, Turín 1985; C. RUSSO (dir.), *Società e vita religiosa nell'ancien régime,* Guida Editori, Nápoles 1976.

[20] El predicador tenía en el púlpito un reloj de arena que le indicaba exactamente el tiempo transcurrido; pasado el tiempo prescrito, además, sus colegas le tiraban del hábito o tocaban la campana.

[21] Son muy importantes a este respecto los dos padres Segneri, Paolo el Mayor (1624-1694) y Paolo el Menor (1673-1713), y, a comienzos del siglo XVIII, el beato Antonio Baldinucci (1665-1717) con nada menos que 448 misiones, en su mayor parte en el Lacio.

[22] L. BARTOLINI, *Relatione delle missioni fatte sù le montagne dai PP. Segneri e Pinamonti d.c.d.G l'anno 1672,* Módena 1673.

[23] Huella de esto son las cruces colocadas a la entrada de los pueblos y ciudades.

[24] Esta era la primera y única vez que se exponía la eucaristía. Al parecer, esta práctica no se difundió hasta finales del siglo XVIII, salvando la exposición conocida como de las «Cuarenta horas», más antigua, pero, en cualquier caso, un acontecimiento excepcional.

[25] Dada la obligación que existía de confesarse por pascua con el propio párroco, se presentaban frecuentes casos de conciencia por parte de los fieles de confesiones insuficientes o sacrílegas. Las misiones constituían por ello una gran oportunidad para hacer una renovación interior a fondo.

[26] Cf *Unitatis redintegratio,* 14. Para tener una visión completa del problema será útil leer también los párrafos siguientes (14-18): la vía ecuménica de la unión entre las Iglesias nace de una auténtica conversión a Cristo, tanto personal como comunitaria.

[27] Más tarde vendrán las uniones de Brest en 1595, de Lemberg en 1635, y de Uzhorod en 1646, así como la unión de los patriarcas melquitas, llevada a cabo por voluntad de Cirilo VI en 1724. Las «uniones» recibirán un fuerte impulso bajo los pontificados de Pío IX y León XIII, hasta concluir este período en torno a 1930.

[28] Seguir las vicisitudes de las Iglesias cristianas orientales exigiría un estudio específico. Para profundizar en el tema pueden consultarse las siguiente obras: R. KOTTJE-B. MÖLLER, *Storia ecumenica della Chiesa,* Queriniana, Brescia 1981; G. CERETI, *Molte Chiese cristiane. Un'unica Chiesa de Cristo,* Queriniana, Brescia 1992.

[29] J. MONTES BARDO, *Colonización y evangelización en la América española,* UNED, Madrid 1993; J. CAPMANY, *Las Iglesias de España en la evangelización de América,* BAC, Madrid 1986[2].

[30] A. PROSPERI, *Storia moderna: alla scoperta dell'America e degli «altri»,* L'informazione bibliografica (1991) 23-36; en esta obra se presenta una copiosa bibliografía sobre el tema.

[31] Sobre estos problemas las publicaciones son muy abundantes y fácilmente accesibles: H. THOMAS, *La trata de esclavos: historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870,* Círculo de Lectores, Madrid 1999[2].

[32] Con ocasión del V Centenario de la llegada de Colón a América, el Archivo Secreto Vaticano ha publicado, por obra del prefecto de dicho archivo, el prof. J. Metzler, todos los documentos referentes al primer siglo de evangelización en las nuevas tierras (1493-1592).

Se trata nada menos que de ochocientos treinta y siete documentos, sólo para este período. Esto revela el gran interés por el tema de todos los pontífices que fueron sucediéndose en este período. G. CAPRILE, *Un secolo di documenti pontifici dopo la scoperta dell'America,* CivCatt CXLIII (1992), vol. I, pp. 38-44. Los dos volúmenes de *America Pontificia. Primi saeculi evangelizationis 1493-1592,* a cargo de J. Metzler, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1991, han sido publicados bajo la supervisión del Comité Pontificio para las Ciencias Históricas.

[33] A pesar de todo, en los EE.UU., monseñor England, obispo de Charleston, se apresuró a decir que el documento condenaba la trata, no la esclavitud.

[34] Las distintas naciones proceden con respecto a la esclavitud con mucha parsimonia. En 1794, la Francia revolucionaria abole la esclavitud, pero en 1802 Napoleón la restablece en las colonias francesas, donde no se suprimirá definitivamente hasta 1848. En 1863 es abolida en Estados Unidos, y en 1888, en Brasil. En 1890 se celebra una conferencia internacional antiesclavista en Bruselas, en la que se promulga un acta general de abolición de la esclavitud.

[35] Cf L. HANKE, *Colonisation et conscience chrétienne au XVIème siècle,* Colin, París 1957, 102.

[36] Bartolomé de las Casas fue un colonizador convertido al evangelio. Se hizo sacerdote; más tarde, religioso dominico y, finalmente, se convirtió en el obispo «protector universal de los indios». Durante cincuenta años, libró un extenuante combate en favor de la justicia y en defensa de todas las libertades. Su caso es emblemático de la vida de la Iglesia. Esta al principio también cometió errores en su trato con los indios, pero luego fue la única (como Las Casas) que se levantó en su defensa y se preocupó de su identidad cultural y étnica. En 1540, Las Casas escribió la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias,* texto en el que indirectamente se inspirarán las *Nuevas leyes* de 1542, mediante las cuales Carlos V suprime el sistema de las encomiendas. Cf M. F. ORHANT, *La Chiesa e la conquista dell'America. Bartolomé de las Casas e la nuova evangelizzazione,* Gribaudi, Turín 1992.

[37] E. GOTHEIN, *Lo Stato cristiano-sociale dei gesuiti nel Paraguay,* La Nuova Italia, Florencia 1987 (edición facsímil del volumen *L'età della Controriforma,* publicado en 1928). La conocida película *La misión* (1986) trata precisamente de las misiones de los jesuitas en Paraguay.

[38] J. A. MACDOWELL, *I gesuiti in America Latina,* CivCat CXLII (1991) vol. III, pp. 403-414.

[39] Bahía fue la única diócesis del Brasil desde 1571. En 1676 se erigieron también las diócesis de Río de Janeiro, Recife y Maranhão, y en 1745, São Paulo y Marianna.

[40] A pesar de todo se mantuvo un resto de Iglesia que hizo vida de catacumbas, de modo que cuando a mediados del siglo XIX, al cabo de más de doscientos años, pudieron volver a entrar los primeros misioneros occidentales en Japón, encontraron numerosas comunidades cristianas que vivían en la clandestinidad.

[41] P. M. D'ELIA, *Il domma cattolico integralmente presentato da Matteo Ricci ai letterati della Cina,* CivCat LXXXVI (1935) vol. II, pp. 35-53; F. DI GIORGIO, *L'annunzio all'uomo di Pechino. L'esperienza di Matteo Ricci in Cina,* Il Nuovo Areopago 43 (1992) 79-100; M. RICCI, *Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina,* en Fonti Ricciane, Roma 1942-1949, vol. II, n. 616, pp. 150-151. Sobre el problema de la inculturación, véase *Ad gentes,* 11; *Gaudium et spes,* 58; *Evangelii nuntiandi,* 20, y *Redemptor hominis,* 12.

[42] Frente a la negación protestante de la eucaristía, se difunde la práctica de las Cuarenta horas y se pone más interés y esmero en la fiesta del *Corpus Christi.* Frente a la negación de la devoción a la Virgen, se difunden las congregaciones marianas y el rosario, y se promueven las peregrinaciones a los santuarios. En la época barroca se pone mayor énfasis en la pompa y la magnificencia, y se incrementa el espíritu festivo, aumentando en gran número las novenas y celebraciones. Nacen y se difunden devociones como la del Sagrado Corazón, los nueve primeros viernes de mes, o la consagración del mes de mayo a María.

[43] G. DE ROSA, *La religione popolare. Storia-Teologia-Pastorale,* Edizioni Paoline, Roma 1981; cf también AA.VV., *La religione popolare. Tre interpretazioni: la cattolica, la protestante, la sociologica,* Ist. Propaganda Libraria, Milán 1991. Los cánones del concilio de Trento relativos a esta temática pueden encontrarse en DS 1821-1825. Puede ser útil la comparación con lo que afirma el Vaticano II en la *Sacrosanctum concilium* 10-13.

[44] J. DELUMEAU, *La paura in Occidente,* Sei, Turín 1979 (trad. esp.: *El miedo en Occidente,* SM, Madrid 2002); *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo,* Il Mulino, Bolonia 1987; C. RUSSO (dir.), *Società, Chiesa e vita religiosa nell'ancien régime,* Guida Editori, Nápoles 1976; R. MANDROU, *Magistrati e streghe nella Francia del Seicento,* Laterza, Bari 1971.

[45] Cf la *Summis desiderantes* de Inocencio VIII, del 5-12-1484, y dos manuales clásicos en los que se indica el procedimiento que se debe seguir en los procesos: el de los dominicos Heinrich Kramer y Jacob Sprenger, *Malleus maleficarum,* de 1487 (que en dos siglos alcanza treinta ediciones, y del que hay edición reciente en italiano: Marsilio, Venecia 1982), y el del jesuita Del Río, *Disquisitionum magicarum libri sex,* de 1599.

[46] Pietro Verri, en su *Storia di Milano* de 1825, menciona algunos casos de brujería en Milán (uno de estos casos es recordado en el capítulo XXV de *Los novios* de Manzoni: «Torturaron, atenazaron y quemaron como bruja a una pobre infeliz»).

[47] Cf F. VON SPEE, *Cautio criminalis, ovvero Dei processi alle streghe,* Salerno editrice, Roma 1986, publicado anónimo en 1631. El autor, un jesuita encargado de la confesión de las brujas condenadas a la hoguera, después de haber asistido a millares de ellas y haber estudiado sus procesos, escribió este libro convencido de su inocencia, y de él partió un lento replanteamiento de todo el problema de la brujería.

9. El jansenismo

El jansenismo nace como un problema teológico en el que se afronta la relación entre Dios y el hombre, tratando de conciliar elementos que parecen irremediablemente contrapuestos: cómo concebir la trascendencia absoluta de Dios y la perfecta gratuidad de la gracia; cómo concebir la necesidad que el hombre tiene de la gracia y su apertura a esta gracia. De la respuesta que se dé a estos interrogantes derivarán importantes consecuencias acerca de la libertad humana, el pecado original, el significado de los sacramentos y la función de la misma Iglesia[1].

1. Orígenes y desarrollo del jansenismo

En el siglo XVI, en el mundo católico, se impuso una visión optimista del hombre, debido a diferentes factores: la influencia del Humanismo y el Renacimiento, la reacción de la Iglesia frente al pesimismo de Lutero y la doctrina de la predestinación de Calvino (a través, por ejemplo, del concilio de Trento), y la antropología optimista de los jesuitas. Sin embargo, el laxismo moral, que a algunos les parecía dominar todos los aspectos de la vida, suscita una fuerte reacción.

El impulso desencadenante lo constituye la publicación de las obras de san Agustín[2] y las controversias surgidas en la universidad de Lovaina. Allí enseña el teólogo Miguel Bayo (1589), que sostiene una doctrina muy pesimista acerca de la naturaleza del hombre: niega que este, después de la caída del pecado original, tenga libertad alguna, afirmando que el hombre caído no tiene ninguna fuerza para hacer el bien[3].

Dentro de esta controversia se inserta la polémica entre el dominico Domingo Báñez y el jesuita Luis de Molina sobre los auxilios ofrecidos por la gracia. Báñez propone una doctrina que reduce la libertad del hombre frente a la gracia divina, sosteniendo que Dios es la causa de todas las acciones, incluidas las acciones libres, y que es Dios el que impulsa a tales acciones. Molina, en cambio, propone una doctrina que deja intacta la libertad humana frente a la gracia[4]. En la discusión pesan también en gran medida los antagonismos entre las distintas órdenes religiosas, hasta el

punto de que los mismos jesuitas denuncian a Molina ante la Inquisición. El papa Clemente VIII (1592-1602) reserva para Roma el derecho a decidir sobre la cuestión e instituye con este fin la *Congregatio de Auxiliis,* que sin embargo no llega a ningún resultado[5]. Más tarde se pedirá silencio sobre esta materia: primero, en 1611, por parte del Santo Oficio; luego, en 1625, por parte de Urbano VIII.

El enconamiento de la polémica vino a raíz de la publicación del *Augustinus* de Jansenio[6], en el que, haciendo una lectura ahistórica y unilateral de san Agustín, propone la doctrina de una gracia eficaz determinante para la acción del hombre, de modo que la libertad del hombre queda fuertemente comprometida; el texto sostiene además que dicha gracia no es ofrecida a todos. La Iglesia interviene en dos ocasiones: con una primera condena en 1642 a través de la bula *In eminenti,* de Urbano VIII, y con la condena en 1653 de cinco proposiciones sacadas del *Augustinus* en la bula *Cum occasione,* de Inocencio X[7].

El libro de Jansenio no habría tenido tanta fortuna de no haber sido por el vínculo de amistad que existía entre el autor y Jean Duverger, abad de Saint Cyran († 1643). Este estaba en el centro de atención de los ambientes religiosos y políticos de la época, puesto que era director espiritual del monasterio cisterciense de Port Royal des Champs, en el que había surgido un «movimiento» rigorista, entre cuyos promotores estaban algunos de los miembros de la familia Arnauld (la madre Angélica, la madre Inés, abadesa del monasterio, y su hermano Antonio, sacerdote y teólogo de la Sorbona), Blaise Pascal y otros[8]. Este ambiente espiritual rigorista de Port Royal se convierte en un estilo de vida cristiana. Saint Cyran introduce allí la práctica del aplazamiento de la absolución y de la comunión, con el fin de hacer más fuerte la experiencia psicológica de la conversión. A. Arnauld pone en guardia frente a la comunión demasiado frecuente, subrayando la indignidad del hombre ante el sacramento, en lugar de insistir en que de este brota la fuerza para combatir contra el mal. En esta misma línea, Pascal, en sus *Cartas provinciales,* propone un rigorismo moral opuesto al laxismo de los moralistas jesuitas[9]. Movidos por el deseo de una Iglesia más pura, ven en la Iglesia antigua un modelo insuperable; entre otras razones porque en esta no existía todavía el «primado romano», y era mucho más «episcopal». La actitud antirromana se manifiesta con evidencia en la postura que adoptan ante la condena

de las «cinco proposiciones», tratando de introducir los jansenistas la distinción entre «cuestiones de derecho» y «cuestiones de hecho». Estos reconocían que la Iglesia había actuado legítimamente al condenar las proposiciones, ya que era infalible en materia de fe (cuestión de derecho); pero estas proposiciones no se encontraban en el *Augustinus* de Jansenio, por lo que, tratándose de una mera cuestión de hecho, la Iglesia no tenía el carisma de la infalibilidad y, por consiguiente, no podía condenarlas[10]. Arnauld y otros proponen por ello el «silencio obsequioso»: no aceptan explícitamente la condena de Jansenio, de modo que, implícitamente, la niegan.

En 1656, la Santa Sede vuelve a intervenir con la bula *Ad sacram Petri sedem* (DS 2010-2012), en la que se afirma que las cinco proposiciones están efectivamente contenidas en el *Augustinus,* y que han sido condenadas en el sentido que les da el autor. Esta bula fue impuesta al clero francés en la asamblea de 1657, y fue confirmada por Alejandro VII en 1665 mediante un formulario que había que suscribir. En Port Royal se resisten a la condena, alentados por el apoyo de cuatro obispos que tampoco la aceptan. Interviene sin embargo el poder político, alineándose en contra de los jansenistas, entre otras razones porque Saint Cyran tenía una actitud crítica ante la política del primer ministro, el cardenal Richelieu.

La polémica se reaviva con gran virulencia entre 1700 y 1730, debido a las discusiones que surgen en torno al «silencio obsequioso», condenado por la bula *Vineam Domini* de 1705, y en torno a la publicación de las *Réflexions morales* de P. Quesnel, en las que vuelven a proponerse la doctrina y la espiritualidad jansenistas. La doctrina es condenada en la bula *Unigenitus,* de 1713 (DS 2400-2501).

Tras la aparición de esta bula, la polémica se desplaza decididamente hacia el terreno eclesiológico: una quincena de obispos, entre ellos el obispo de París (L. A. Noialles, 1729), se niegan a aceptarla, y en 1717 cuatro obispos apelan a un concilio ecuménico en contra de la bula, encontrando apoyo entre el clero y los laicos. Roma tiene que recurrir al arma de la excomunión y a la imposición de un formulario de sometimiento[11].

Luis XIV, rey de Francia (1643-1715), considera a los jansenistas un partido rebelde a la autoridad. El monarca prohíbe en 1679 que se admitan novicias en Port Royal, presiona a los obispos para que

condenen obras teológicas consideradas jansenistas, en 1709 destruye Port Royal, insta al papa para que publique las bulas *Vineam Domini* y *Unigenitus,* y castiga a quienes no las aceptan. En Francia, la *Unigenitus* se convertirá en ley del Estado en 1730.

Tras la destrucción de Port Royal, el centro espiritual del jansenismo europeo se traslada a Holanda, a Utrecht, donde en 1723 el capítulo de la catedral elige arzobispo sin la autorización de Roma. El prelado es consagrado en 1724 por un obispo francés residente en Amsterdam, suspendido *a divinis.* La consagración, aunque irregular, es válida, por lo que nace así la «Iglesia cismática de Utrecht»[12], que mantiene relaciones con todos los grupos cristianos «disidentes» de Europa, sobre todo a través del intercambio de libros y de la publicación de una revista, *Nouvelles ecclésiastiques* (1728-1803).

En el siglo XVIII el jansenismo encontrará en Italia buen número de seguidores, en los que se hallan acentuados los problemas relativos a la reforma de la Iglesia, a la práctica de la vida cristiana y a la autoridad eclesiástica. El jansenismo italiano gira en torno a los siguientes centros: Pavía, con Pietro Tamburini, Giuseppe Zola y otros[13]; Pistoya, con el obispo Scipione De Ricci, que promueve una vasta obra de reforma de la Iglesia, especialmente mediante el sínodo celebrado en 1786[14]; Roma, con Giovanni Gaetano Bottari y Domenico Passionei; Nápoles, con el obispo Giuseppe Capecelatro; Brescia, Génova y algunos monasterios repartidos por la península italiana.

2. Interpretación del itinerario histórico del jansenismo

El camino recorrido por el jansenismo, desde su aparición hasta finales del siglo XVIII, no fue uniforme. Diversos grupos, diversas corrientes y una actitud no siempre unitaria ante los problemas que había que afrontar, hacen de él un fenómeno complejo y, a veces, contradictorio.

En un principio, el jansenismo es un problema esencialmente teológico, que tiene su origen en los decretos mismos del concilio de Trento, al afirmarse en ellos al mismo tiempo la existencia del libre albedrío y la necesidad de la gracia, sin llegar a definir sin embargo con claridad la relación entre ambos aspectos[15].

Las discusiones se inician inmediatamente después del concilio, con las intervenciones de Bayo (1513-1583) y Molina (1536-1600),

y no pueden detenerse con la orden emanada de Roma en 1611 de no publicar nada sobre la gracia sin previa autorización del Santo Oficio. La aparición en escena de Jansenio (1585-1638), Arnauld (1612-1694) y Quesnel (1634-1719) pone el problema al rojo vivo[16].

El problema estrictamente teológico tiene un reflejo inmediato en la práctica eclesial, porque el modo de concebir la gracia y el libre albedrío condiciona inevitablemente toda la vida de la Iglesia y el proceso de reforma iniciado en el concilio de Trento. Piénsese en las diferencias a propósito de la penitencia y de la eucaristía, y en el hecho de que el distinto modo de entender el acto de fe lleva necesariamente a plantear una nueva eclesiología, para cuya realización es premisa indispensable la consideración de una reforma radical de la Iglesia. Pero, ya desde sus comienzos, el problema no puede quedar confinado dentro de los límites estrictamente eclesiales, ya que pronto se transforma en una cuestión política. Los monarcas y los parlamentarios intervienen en la contienda de manera cada vez más directa. Basta con pensar en las distintas tomas de posición en relación con la bula *Unigenitus* y en las complicaciones políticas con el galicanismo, para comprender que el jansenismo es, ya desde sus orígenes, un fenómeno complejo, en el que se entremezclan y combinan problemas que son a un tiempo teológicos, morales, eclesiológicos, litúrgicos y políticos.

A comienzos del siglo XVIII, esta amplia y matizada posición, constituida sólo por una elite cultural, pequeña pero combativa, comúnmente llamada «jansenista», se encuentra con que tiene que hacer frente a nuevos problemas, cada vez más apremiantes. Está ante todo la gravosa herencia de las dos reformas, la protestante y la católica, que, en el esfuerzo de devolver al cristianismo su carácter «sagrado», amenazado por el Humanismo y el Renacimiento, en cierto modo lo habían «deshumanizado», descuidando la cristianización de la realidad «profana». Había ido ganando terreno una visión del mundo –y, por tanto, una espiritualidad– en clave predominantemente negativa; una moral marcadamente pesimista. La nueva visión científica se interpretaba como una trampa del Maligno. «Esta inconsciencia general acerca de los valores humanos y terrenos fue su [de la reforma protestante y de la católica] debilidad intrínseca. Estas obligaron a la gente que vivía en el mundo a elegir entre Dios y el mundo. Y cuando algunos sacerdotes y religiosos trataron de establecer un puente entre ambos –y nos referimos aquí tanto a la casuística de los jesuitas como al

clero alemán favorable a la *Aufklärung,* o los oratorianos del siglo XVIII preocupados por dar a sus alumnos una formación humana completa– cayeron bajo sospecha a los ojos de la jerarquía»[17].

Otro problema es el que constituye la irrupción de las ideas ilustradas, que suponen una ruptura con la herencia recibida de los siglos anteriores. Junto al mundo sobrenatural, se afirma el mundo natural, con un desdoblamiento tal que se puede concebir la naturaleza como un sistema completo en sí mismo. El hombre se encuentra así ante el dilema de elegir entre lo sobrenatural y lo natural, y recurre a la «religión natural», acentuando de este modo la tendencia a la secularización, de mucho tiempo atrás presente ya y activa en el mundo europeo[18].

Una vez más, las respuestas al malestar provocado en la Iglesia por estas nuevas realidades no son unívocas. Por una parte, hay una vasta corriente, representada especialmente por los jesuitas, que se inclina hacia el humanismo cristiano, con la esperanza de llegar así hasta los hombres conquistados por los nuevos ideales. Esta corriente predica una espiritualidad con frecuencia exigente, pero de tipo activista y confiada en las posibilidades del hombre regenerado por la gracia. Por otra parte, están los que, por influencia del agustinismo, tienen una visión más pesimista del hombre y temen que las concesiones hechas al humanismo conduzcan al naturalismo, y son tanto más sensibles a este temor cuanto que constatan que la atracción ejercida por el calvinismo sobre muchos cristianos de elite proviene precisamente del deseo de reaccionar contra un humanismo mal cristianizado, así como del deseo de afirmar la omnipotencia de la gracia divina en la obra de la salvación.

El optimismo cristiano de los primeros conduce al molinismo y al probabilismo; es decir, a concebir la gracia como una colaboración de Dios con el esfuerzo humano y, por consiguiente, a una visión más indulgente de la moral. En cambio, el agustinismo austero y pesimista lleva a los segundos a acentuar mucho más la parte que le corresponde a la gracia divina, en menoscabo de la libertad humana, y a una mayor exigencia, rigor y austeridad. El enfrentamiento entre estas dos corrientes se hace inevitable, estando como están en ambas partes convencidos de que lo que está en juego es el futuro del mismo cristianismo. Poco a poco, este enfrentamiento se convierte en lucha abierta[19].

El choque de estas dos tendencias internas de la Iglesia católica

se articula a lo largo del siglo XVIII en varias etapas que, aunque no pueden separarse netamente, ayudan a comprender el desarrollo de los acontecimientos[20].

Durante la primera mitad del siglo XVIII aproximadamente, parece que los parlamentarios franceses tienen como objetivo obstaculizar la aplicación de la bula *Unigenitus,* y a partir de 1750 más o menos, el dedicarse al problema de los certificados de confesión y la negación de los sacramentos. Entre 1756 y 1770 se rebelan contra la monarquía autoritaria nutriendo sus quejas políticas y fiscales con los argumentos teológicos usados por los galicanos y los jansenistas.

En torno a 1770 se inicia en todas partes un período de crisis, tanto por la subida de los precios como por las revoluciones que estallan en América (1775-1783), en las Provincias Unidas (1783-1787), en los Países Bajos austríacos (1787-1790) y en Francia (1789). Esto crea, además de una situación de inestabilidad permanente, un malestar cada vez más profundo, precisamente en el momento en que la sociedad, bloqueada en la estratificación secular de los estamentos (la nobleza, el clero y el tercer estado), está gestando el moderno sistema de clases. Esta inquietud paraliza tanto el desarrollo material como el moral.

Se crea así una especie de «pacto sagrado» en el que los jansenistas hacen el papel de aglutinante y al que se adhieren simpatizantes de movimientos de toda Europa, y todos aquellos que, aun teniendo motivaciones e intereses muy diversos, ven en los jesuitas la fuente principal de los males presentes. Este «pacto sagrado» se propone un único fin: acabar con la Compañía de Jesús, o mejor, con el «fenómeno jesuítico» en su totalidad. Pero la supresión de la Compañía (que tiene lugar en 1773) no supone ni el fin de la visión aristotélico-tomista del hombre, ni el triunfo de la visión agustiniana. Significa en cambio el fin de la «unión sagrada» poco tiempo antes establecida: los parlamentarios se desentienden de la aportación de las fuerzas religiosas, para luchar directamente contra el absolutismo monárquico; los tridentinos, preocupados por las libertades galicanas, vacilan entre su fidelidad a Roma y una moderada apertura a la Ilustración; los jansenistas experimentan un hondo malestar por la difusión de la incredulidad filosófica, malestar que hace aún más rígidas sus posiciones.

Entre 1784 y 1787, este «malestar eclesial» está a punto de producir un nuevo «pacto sagrado» con el fin de defender a la

cristiandad amenazada por la subversión social, de la que se responsabiliza a las ideas enciclopedistas. Pero hay un movimiento amplio de oposición a esta línea: son los defensores de la *Aufklärung* católica (en Alemania, en Italia y en España) y las fuerzas jansenistas que, apoyándose sobre todo en la labor reformista de los monarcas y en el nuevo peso que adquieren en el terreno cultural las universidades (Pavía, Coimbra, Salamanca, Ingolstadt), tratan de actualizar el mensaje evangélico a través de la apertura a los valores naturales de la Ilustración. Sus tesis, resumidas en el sínodo de Pistoya de 1786, no pueden dejar de levantar la sospecha de que se oponen a la monarquía pontificia y a la corte romana. De hecho, durante el período revolucionario, conducirían a la elaboración de un nuevo esquema eclesial centrado en la «colegialidad» y en la nueva filosofía del «cristiano ciudadano».

Esta esquematización de la evolución del movimiento jansenista en el siglo XVIII presupone un desplazamiento bastante importante, ya presente en germen en los primeros momentos del movimiento, pero que sólo ahora alcanza su desarrollo: el problema jansenista se había ido despojando progresivamente de su contenido, se había ido vaciando de los problemas teológicos por los que había nacido y de los que había vivido, y se había ido desplazando gradualmente hacia problemas políticos y jurisdiccionales. Una confirmación de esto es la carta que Vincenzo Palmieri escribe a De Ricci el 17 de noviembre de 1794, en la que, después de haber informado a su amigo de la destitución de Giuseppe Zola como profesor de historia eclesiástica de la universidad de Pavía, afirma: «Aquí se dice que me tocará a mí encargarme de la historia eclesiástica. Yo no sé nada, y el lunes próximo pienso volver a mi tratado *De Gratia.* Por más que en otro tiempo resultase peligroso este tratado, yo creo que ahora es el más indiferente para los romanos. El pretendido jansenismo especulativo les importa poco; lo que les importa es el jansenismo de jurisdicción y económico. Y puesto que yo no tengo motivo alguno para entrar en esto, creo que estaré más a resguardo de las iras romanas en la gracia que en la historia»[21].

3. Condiciones políticas, económicas y culturales de la Lombardía austríaca

La Lombardía, o mejor dicho, el territorio delimitado al oeste por el río Ticino que incluía las ciudades de Milán, Pavía, Como, Cremona

y Mantua, con la Paz de Aquisgrán de 1748[22], había pasado del gobierno español de los Borbones al austríaco de los Habsburgo-Lorena; mientras que los territorios de Brescia y Bérgamo formaban parte de la república de Venecia, en la que permanecieron hasta 1797. Finalmente, se reconoció la coronación imperial de María Teresa y de su marido Francisco Esteban de Lorena. Y el mapa político de la Italia septentrional se transformó tras las cesiones de Austria, en favor de Carlos Enmanuel III, de los territorios lombardos que se le habían prometido en el Tratado de Worms de 1743, y la entrega a Felipe de Borbón, hermano de Carlos III, rey de Nápoles, los ducados de Parma, Piacenza y Guastalla[23].

La Paz de Aquisgrán, con su nuevo diseño territorial, dio inicio en la Lombardía a un período de paz que duró casi cincuenta años. Este hecho, excepcional y casi único en la historia de este territorio, favoreció el desarrollo económico y produjo un resurgimiento de la cultura y una modernización de las estructuras del Estado. Lo cierto es que la situación económica de la Lombardía, después de dos siglos de dominación española y de numerosas guerras libradas en su territorio, no era muy floreciente[24].

En torno a mediados del siglo XVIII se inicia una fase de crecimiento de la población europea, después de casi dos siglos de estabilidad: entre 1768 y 1799 la población del Estado milanés pasó de 1.086.000 a 1.154.000 habitantes aproximadamente, con un crecimiento constante[25].

En los primeros años de gobierno de María Teresa se produjo una crisis de abastecimiento de productos de primera necesidad, debido a la requisa de víveres destinados al ejército mientras duraron las hostilidades en Italia, y a las epidemias que se abatieron sobre el ganado bovino; sin embargo, durante la segunda mitad de su reinado, aumentó el volumen de grano destinado a la exportación, la producción de lana y de seda, y el comercio con los países limítrofes, gracias entre otras cosas a una serie de acuerdos aduaneros[26].

Este período particularmente favorable duró hasta 1770 aproximadamente; después de esta fecha, y como consecuencia del crecimiento del bienestar, lenta pero gradualmente fueron creciendo también los precios y, con ellos, la inflación, aminorando así el bienestar alcanzado e introduciendo un nuevo período de crisis.

El cambio en la situación general tenía que afectar

necesariamente a las posiciones de la Iglesia y, en particular, del clero. En la Lombardía austríaca, con poco más de un millón de habitantes, se contaban, antes de las reformas, diez mil sacerdotes. En 1768, sólo en Milán, había doscientos noventa monasterios masculinos, con cinco mil seiscientas noventa y nueve almas, a las que había que añadir la masa de «altaristas» ignorantes y mal pagados[27].

En una carta fechada el 3 de noviembre de 1766, Kaunitz le escribía a Firmian, gobernador de la Lombardía austríaca, en los siguientes términos:

> «No he podido menos, en esta ocasión, de someter a la real consideración de Su Majestad el gran inconveniente (...), que resulta escandaloso tanto a los ultramontanos católicos como a los disidentes, de encontrarse de manera particular en la Lombardía austríaca tan excesivo número de sacerdotes y clérigos ordenados *in sacris,* con la consecuencia casi inevitable de la pobreza (...), inconveniente que nace de la demasiada facilidad con que los obispos acceden a dispensar las órdenes sagradas sin beneficio y sin patrimonio a gran número de personas, las cuales luego se convierten en un peso muerto y en un estorbo para el Príncipe y para la sociedad. Sé muy bien que un asunto de esta naturaleza, y especialmente tratándose de un territorio de Italia, es en sí muy delicado y vidrioso, y que por eso requiere mucho tiento y prudencia»[28].

Además del excesivo número de sacerdotes, resultaba también muy onerosa para el Estado la multiplicación de las parroquias y de los beneficios, ya que se trataba casi siempre de bienes exentos. Otra causa de malestar para la población era la «congrua» que cada comunidad tenía que entregar a los párrocos; siendo gravosa, con frecuencia era insuficiente, de modo que no permitía a los párrocos desempeñar con dignidad sus funciones[29].

Era claro que no se podía mejorar la situación general sin meter mano en el terreno eclesiástico, y el Estado fue interviniendo progresivamente en todos los aspectos de la vida civil y religiosa, movido por la convicción de que esta intervención era deber suyo: «Siendo deber del buen príncipe católico, como protector, abogado y tutor de la Iglesia, impedir y desterrar, en la medida de lo posible, los abusos y todo aquello que pueda apartar más la disciplina externa de la Iglesia de su sencillez primitiva y de la edificación del pueblo»[30]. Por otra parte, el Estado se veía impelido por la necesidad práctica, que exigía una reforma realmente general, no siendo posible modificar una parte sin tocar al todo, dada la unidad estructural de la sociedad del *ancien régime.*

Esta intervención, además, era fomentada por amplios sectores del clero, que, conscientes del carácter insostenible de la situación,

no veían otra posibilidad para el progreso y mejora de las condiciones de la Iglesia que la intervención del Estado: «Los sacerdotes que conservan el sentido de la dignidad y no se avienen al parasitismo, se orientan hacia la rebelión: bien en la dirección del mito jansenista de la purificación de la Iglesia, bien orientados hacia el mito ilustrado de la igualdad y la justicia»[31].

La mención del problema del clero nos lleva necesariamente a considerar, siquiera brevemente, el problema de la cultura, que estaba en manos y bajo control de la Iglesia. En las escuelas superiores, la enseñanza era muy fragmentaria e inorgánica, debido a que la impartían distintas órdenes religiosas que seguían orientaciones culturales bastante diversas entre sí. Por otro lado, en Lombardía, antes de la reforma de la universidad de Pavía, no existía un instituto de cultura superior realmente digno de tal nombre. Las escuelas elementales, además, eran casi inexistentes: los maestros eran ignorantes; los locales, malsanos; los textos, llenos de incorrecciones, y no había planes orgánicos de educación[32].

Era pues natural que el Estado interviniera también en este campo; no tanto por espíritu anticlerical cuanto porque no habría podido afirmar su autoridad sin vencer los particularismos y autonomías internas del Estado. En este contexto, la instrucción pública se convierte en una función del Estado, tanto más cuanto que en las escuelas se formaban los funcionarios estatales y en ellas se educaban los hijos de los nobles[33].

4. Las reformas de María Teresa y de José II

a) *Reformas en el terreno económico y administrativo.* Las primeras reformas llevadas a cabo por María Teresa, entre 1742 y 1753 aproximadamente, son de carácter pragmático-organizativo y político-fiscal, y están encaminadas a sustraer a los aristócratas de la nobleza local y al senado gran parte de sus poderes. Aunque de lejos, estas intervenciones tienden a establecer las premisas para la posterior centralización de los poderes del Estado.

Se reforman las tasas fiscales, unificando en la medida de lo posible los ingresos. Se trata de resolver el espinoso problema de la *ferma*[34], y de suprimir las numerosas exenciones en vigor[35].

Estas innovaciones, aunque no logran resolver enteramente el problema de la exención fiscal de que goza la Iglesia, constituyen sin embargo la base sobre la que se apoya el florecimiento de la

economía lombarda en la segunda mitad del siglo XVIII. Fue particularmente importante la exención fiscal que se concedió a los artesanos y a la industria; esto supuso un notable impulso positivo para la recién nacida industrialización de la economía lombarda y favoreció el desarrollo social de la burguesía, en detrimento de las viejas clases privilegiadas[36].

Las reformas realizadas por María Teresa en el período comprendido entre 1753 y 1779 abren sin embargo el camino a la burocratización y a la transformación de los diferentes cargos del Estado en «oficios regios», favoreciendo así la centralización de poderes y el incremento de la función del Estado.

En 1753 se disuelve el Consejo de Italia y se crea el Departamento de Italia, dependiente directamente de la Cancillería de Estado de Viena[37]. En 1760 se estableció el censo de todo el Estado, convirtiéndose en un instrumento de gran utilidad para la mejora de las actividades del Estado.

En 1765 se crearon el Consejo Supremo de Economía, destinado a la unificación de todos los problemas en relación con dicha materia, y la «Giunta Economale», comisión competente en todas las cuestiones eclesiásticas[38]. En 1771 al Senado no le queda más que la competencia en materia jurídica, mientras que la economía y las finanzas pasan a manos del magistrado fiscal, que disuelve el Consejo Supremo de Economía creado en 1765. El magistrado fiscal tiene poderes casi ilimitados en las materias que dependen de él, y, dependiendo exclusivamente de la Cancillería de Viena, acentúa la centralización de los poderes del Estado. En 1772 se crea la Contaduría General, con funciones de control sobre la administración pública y los bienes de la hacienda pública[39].

La labor reformista de José II fue también profunda y progresiva. Entró en contacto con la situación de la Lombardía en el curso de dos viajes por Italia: el viaje de 1769 le proporcionó la información que lo llevaría a la abolición de la *ferma,* y el de 1784 lo condujo a la gran reforma de 1786, en la que se eliminaron definitivamente las viejas estructuras milanesas que aún conservaban cierta autonomía, sobre todo el Senado.

José II instituyó el Consejo de Gobierno como única autoridad central. Dicho órgano estaba dividido en Departamentos, cuyas competencias abarcaban toda la burocracia estatal. Los Departamentos en un principio eran seis, pero más tarde se fueron añadiendo el Departamento de Estudios, el de Asuntos Eclesiásticos

y el de las Fundaciones Pías.

Realizó una nueva división del territorio en ocho provincias, poniendo al frente de ellas férreas autoridades de nivel intermedio, no ya de carácter local, sino elegidas por el gobierno; de este modo consiguió un control absoluto de todo el país[40].

b) *Reformas en el terreno eclesiástico.* El esfuerzo del Estado por modernizarse suponía una centralización de poderes cada vez mayor, así como un incremento de sus prerrogativas. De ahí la afirmación progresiva de sus competencias jurisdiccionales y la limitación de cualquier otro centro de poder que pretendiera operar dentro del Estado.

Las tensiones con la autoridad eclesiástica en el campo administrativo (bienes inalienables y exenciones fiscales), cultural (monopolio de la educación en los colegios, en las universidades y en los seminarios) y jurisdiccional (cómo establecer los límites de intervención de cada uno) no podían ocultarse.

En el plano jurisdiccional, hubo que buscar un nuevo equilibrio sobre todo en dos cuestiones: la bula *In Coena Domini* y el *derecho de aprobación.*

La bula *In Coena Domini* era el documento que cada año promulgaba el papa y los obispos publicaban en todas las catedrales el Jueves Santo. En este documento, el papa comunicaba las censuras eclesiásticas a quien violaba la disciplina de la Iglesia, tanto en el terreno dogmático de la ortodoxia, como en el político de la jurisdicción. En este último punto es donde se producía el choque con los proyectos reformistas del Estado. María Teresa, en octubre de 1768, decidió suprimir la publicación de la bula, prohibió su exposición en las iglesias y retiró todas las copias que había en las distintas imprentas del reino[41].

El *derecho de aprobación* era la facultad que tenían los monarcas de aprobar los actos, beneficios y órdenes procedentes de la curia romana. La concesión del *exequatur* se le quitó al Senado y se confió a la administración real (el Senado conservaba cierta independencia, mientras que el administrador real era una creación del poder central). Más aún, se decidió que fuera sometido a aprobación todo lo que llegara de Roma, a excepción de las bulas dogmáticas, los breves de la Sagrada Penitenciaría y las indulgencias[42].

Las reformas en el campo económico-administrativo planteaban

problemas en relación con la imposición fiscal de los bienes eclesiásticos, la representación del clero en los organismos administrativos y el subsidio eclesiástico[43].

La reforma del clero secular se fue llevando a cabo de manera lenta, pero segura: se limitaron las fundaciones de beneficios y capellanías, imponiendo la obligación del *placet* regio a toda nueva fundación; se instituyó una comisión con el objetivo de visitar iglesias y lugares sagrados informando sobre su situación financiera; se suprimieron algunas colegiatas y abadías; se ordenó la elaboración de un censo de todos los beneficios existentes, porque no se podía emprender el camino de las reformas sin conocer exactamente la situación, y se obligó a los párrocos a llevar en orden los libros de cuentas y de pastoral de la parroquia, sometiéndolos a un control anual[44].

La reforma del clero regular se realizó, en cambio, en dos momentos sucesivos: en primer lugar, se llamó a los claustros a los religiosos aislados y se suprimieron los conventos y monasterios más pequeños, cuyos bienes se entregaron en parte a las parroquias, y en parte, a orfanatos y obras piadosas; en segundo lugar, se procedió a la reestructuración de los grandes conventos y monasterios, ordenándoles redactar sus respectivos «planes de subsistencia», que serían sometidos luego a la aprobación imperial[45].

c) *Reformas en el terreno cultural.* También en el terreno cultural la intervención del Estado fue vasta y profunda. Por lo que se refiere a las escuelas elementales, se fundaron escuelas públicas gratuitas con los fondos de las cofradías religiosas suprimidas en 1775, se establecieron exámenes obligatorios de cara a la habilitación para la enseñanza, y se nombró una comisión para la revisión de los textos escolares[46].

En lo relativo a las escuelas superiores, además de por el restablecimiento y reforma de la universidad de Pavía, los gobernantes austríacos mostraron gran interés por los colegios, dada la función que desempeñaban dentro de la sociedad. Para ello instituyeron una Junta de Estudios y, dentro de ella, una comisión especial encargada de redactar un plan de regulación de los colegios, de revisar sus reglamentos y de controlar los métodos pedagógicos[47]. Se fundó el Instituto de segunda enseñanza de Brera y se reorganizaron las Escuelas Palatinas de Milán[48], la Sociedad Patriótica de Milán[49] y la Real Academia de Ciencias y Letras de

Mantua[50]. Se dispuso además el establecimiento y enriquecimiento de las bibliotecas públicas[51], y la apertura del primer archivo público del Estado de Milán[52].

5. El significado de las reformas

a) *Significado político.* La actividad reformadora fue un rasgo característico del absolutismo ilustrado, y, aunque se desplegó en muchos frentes, puede interpretarse sin embargo dentro de una perspectiva unitaria: la de la modernización de las estructuras del Estado.

El caso del Imperio austríaco es, en este sentido, muy representativo. Se trata de una extensión territorial inmensa (Austria, Tirol, Lombardía, Bohemia, Moravia, Hungría, Transilvania y, desde 1772, también Galitzia), con una pluralidad de pueblos y culturas unificadas bajo una misma monarquía, pero marcada por grandes diferencias religiosas y de tradiciones, y con una base muy alejada del cuerpo principal del Imperio: los Países Bajos.

Parecía evidente que no era posible seguir manteniendo unidos a aquellos 25 millones de personas bajo un dominio cuya legitimidad no tenía más fundamento que el puramente dinástico. Por otro lado, la monarquía de los Habsburgo, a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII, estaba marcada por profundas debilidades estructurales: había continuas guerras y poco dinero; los nobles y la Iglesia eran ricos, mientras que el monarca era pobre y dependía de ellos. Se trataba ante todo de crear un sistema tributario eficiente, puesto en manos, no ya de ciertos grupos sociales, sino del gobierno central.

Los esfuerzos emprendidos en 1749-1750 para la captación de recursos financieros se habían revelado insuficientes. El déficit del Estado ascendía en 1761-1762 a doce millones de florines, y mantener, incluso en tiempo de paz, un ejército de más de cien mil hombres resultaba gravoso. Urgidos por estas necesidades concretas, los monarcas austríacos consiguieron reformar en poco tiempo su sistema de gobierno[53]. No se trataba de un programa de reformas enteramente pensado y premeditado desde el principio. Hay que pensar más bien en un proceso continuo y progresivo. Una vez creadas las nuevas instituciones, estas se van extendiendo a otras actividades, que aumentan año tras año para responder a los nuevos y complejos problemas; era algo implícito en el proceso de

racionalización y centralización de los poderes[54].

Las reformas austríacas tuvieron pues el sentido de una gran revolución desde arriba[55]:

> «Exteriormente, el *Viejo Imperio* no cae hasta 1803; pero no hacía falta la Revolución francesa para destruir el viejo orden europeo. Este ya había sido destruido mucho antes de que esta revolución aconteciera; la Revolución francesa no fue la causa, sino la consecuencia necesaria de esta destrucción. El Imperio consistía teóricamente en la unión y ordenación de las unidades políticas, pequeñas y grandes, de que estaba compuesto. El Imperio era una prohibición concreta del absolutismo en todas sus formas. El fin de este Imperio se convirtió necesariamente en el inicio del absolutismo (...). Absolutismo en política significa la determinación del derecho en virtud de la posición del Estado que, frente a los otros sujetos, constituye el sujeto del poder efectivo. Antes de la revolución desde abajo, había tenido lugar, pues, la revolución desde arriba (...). Para ser absoluto, el príncipe tiene que anular el poder de los nobles y apoyarse en la burguesía; su poder es el poder de su territorio, para el cual necesita un ejército»[56].

b) *Significado cultural.* Las reformas, especialmente las teresianas, contribuyeron de manera decidida a crear una nueva burguesía y una nueva clase gobernante, fiel a la monarquía e impregnada de una cultura distinta de la de la clase precedente.

Esta nueva cultura realizaba una interpretación necesariamente ideológica de la historia, con la ayuda de la «razón». Era fruto de la difusión de las ideas ilustradas, con las que el horizonte cultural católico debía entrar ahora en enfrentamiento dialéctico. Dicho enfrentamiento ya se había iniciado en los años 50 en las universidades reformadas.

Las nuevas generaciones habían oído hablar:

> «Del derecho natural; de la historia de la Iglesia y de un derecho eclesiástico inspirado en el derecho eclesiástico territorial protestante, es decir, en el galicanismo y en el conciliarismo, y habían tenido ocasión de leer autores extranjeros (...) y de discutir sobre si el no poderse alienar los bienes de la Iglesia impedía el incremento y la circulación del dinero en el país; de que grandes sumas de dinero iban a parar a Roma, lo que significaba entonces *al extranjero;* de que el número del clero regular era excesivo y de que el celibato obstaculizaba el incremento de la población; de que era menester invitar a fabricantes y artesanos protestantes a que vinieran al país; de que había que reducir los días festivos, y dividir y reorganizar las tierras episcopales y parroquiales; de que el clero no podía seguir reclamando una posición de privilegio; de que la Iglesia no era un Estado dentro del Estado, y no tenía que obedecer a una autoridad extranjera, es decir, al papa»[57].

En la Lombardía austríaca, esta nueva clase dirigente, impregnada de la nueva cultura, distinta de la humanística y jurídica que había sido patrimonio tradicional de la clase dirigente en la Lombardía del pasado, no era ya una pequeña elite, sino que constituía una base más amplia, promovida por las progresivas

reformas en el terreno cultural y en la administración del Estado. Y esta nueva cultura no era, como se ha pensado casi siempre, la de un Verri (1728-1797) o un Beccaria (1738-1794), enteramente orientada hacia el empirismo, el sensualismo y el utilitarismo anglofranceses; hacia Locke (1623-1704), Hume (1711-1776), Helvetius (1715-1771) y Rousseau (1712-1778); una cultura volcada, en suma, en la afirmación de los valores individuales, las libertades civiles y la libertad económica[58].

Las reformas llevadas a cabo en Lombardía, sobre todo en la universidad de Pavía, encontraron el apoyo de numerosas personas consagradas al servicio del nuevo Estado, considerado como supremo ordenador y tutor del bien público, y al servicio del príncipe, al que consideraban padre de sus pueblos y responsable de su salud material y espiritual, y el único capaz de realizar la reforma y la purificación de la Iglesia que la misma Iglesia no acertaba a realizar[59]. Pero el impacto del josefismo «habría sido menor si no hubiera habido dentro de la misma Iglesia, a mediados de siglo, y no hubieran sido movilizadas, fuerzas que empujaban en la misma dirección, sin duda no con una intención secularizadora, sino tendentes a una purificación espiritual y a una renovación de la fe católica. Pueden colocarse bajo la denominación de catolicismo reformista o ilustración católica, incluyendo el jansenismo tardío, las tendencias galicanas y ciertos rebrotes de febronianismo»[60].

Los efectos de esta vasta labor fueron múltiples y profundos, y se dejaron sentir muy pronto. En Italia, en efecto, las guerras de sucesión, aunque a primera vista no habían transformado profundamente el mosaico italiano (pues seguía estructurado en Estados regionales, con ciertas variaciones dinásticas), habían provocado sin embargo el que no hubiera ya una única potencia hegemónica (como había sido España en el período inmediatamente anterior); habían aislado en cierto modo al papado, privándolo de un aliado político en que poder apoyarse para mantener sus posiciones (en Florencia y en Parma tampoco gobernaban ya los Medici y los Farnese, dinastías tradicionalmente vinculadas al papado), y habían establecido en el territorio italiano algunos de los centros del absolutismo ilustrado de Europa (la Toscana y la Lombardía austríaca).

Se trataba pues de un terreno abonado para la realización de reformas vastas y radicales. Estas reformas, especialmente en la Lombardía, contribuyeron a desarraigar tradiciones culturales,

sociales y económicas demasiado ligadas aún a la Edad media y al Renacimiento, convirtiendo la región, en muy poco tiempo, en un ejemplo de despotismo ilustrado extremadamente moderno.

c) *Significado eclesial.* Por lo que respecta a las relaciones con la autoridad eclesial, el enfrentamiento se hizo inevitable. Más allá de las cuestiones estrictamente jurisdiccionales, las reformas en el terreno eclesiástico:

> «Tuvieron un eco tan duradero porque, en un período de tiempo relativamente breve, los sistemas de valores y los modelos de comportamiento se vieron expuestos a transformaciones de gran envergadura. El que desde entonces pudieran existir otras confesiones además de la católica, y el que a los ortodoxos se les garantizaran las mismas posibilidades de trabajo que a los católicos, suponía no sólo un importante paso hacia la igualdad de los ciudadanos, sino que en su raíz contenía además la separación entre el poder político y la conciencia de los súbditos (edicto de tolerancia del 23 de octubre de 1781 y edicto sobre los judíos del 2 de enero de 1782); (...) y lo mismo se puede decir de la política de nacionalización iniciada hacia los años sesenta y de las relaciones jurídicas eclesiásticas; (...) y del control sobre la formación del clero»[61].

Fue precisamente la organización por parte del Estado de la cultura y de la enseñanza lo que radicalizó el enfrentamiento con la Iglesia. Antes de las reformas, toda la cultura estaba en manos de la Iglesia; las intervenciones de María Teresa y de José II se la fueron arrebatando poco a poco. No se podía pensar en una modernización del Estado sin pensar al mismo tiempo en modernizar la cultura. Al proceder en esta dirección se produjo el enfrentamiento con la Iglesia y, de hecho, el Estado se injirió mucho en sus asuntos, aunque no se puede decir que las reformas en el terreno eclesiástico fueran fruto de un programa premeditado tendente a la dominación de la Iglesia por parte del Estado.

En el terreno eclesiástico, al igual que en el cultural, la acción del Estado no habría producido efectos tan duraderos y profundos de no haber encontrado fuerzas que la consintieran y la aprobaran dentro de la Iglesia: una vez más, destaca en este sentido el peso de la acción reformadora de la cultura llevada a cabo en la universidad de Pavía y la participación activa y entusiasta de gran número de jansenistas italianos en las reformas.

Notas al capítulo

[1] Desde san Agustín y Pelagio, en torno al siglo V, esta discusión ha estado siempre

presente en la vida de la Iglesia.

[2] Edición de la que se hace cargo Erasmo entre 1528 y 1529, y a la que siguen ediciones de otros eruditos.

[3] En 1567 Roma, interviniendo a petición de la misma universidad de Lovaina y de Felipe II, rey de España y soberano de los Países Bajos, condena una serie de tesis de Bayo (DS 1001-1080), sin hacer de ellas un examen detenido. Las universidades de Alcalá y Salamanca ya habían rechazado la doctrina de Bayo.

[4] D. Báñez († 1604), profesor de la universidad de Salamanca, expone su teoría principalmente en la obra *Scholastica commentaria in primam partem divi Thomae,* de 1584. L. de Molina († 1600), jesuita y profesor en Évora (Portugal), responde a Báñez en 1588 con el texto *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia.* Esta respuesta de Molina se presenta en realidad como una construcción teológica: Dios conoce ya *(ciencia media)* la respuesta que dará el hombre al ofrecimiento de la gracia, y por eso la ofrece *(post praevisa merita);* sin embargo, la gracia que se le ofrece es sólo una *gratia sufficiens,* que proporciona al hombre tan sólo lo que necesita para hacer el bien; únicamente el asentimiento de la libertad libre del hombre hace que esta se convierta en *gratia efficax.*

[5] Parece que en las ochenta y cinco reuniones de la comisión, celebradas entre 1599 y 1607, la tendencia general era hacia la condena de Molina; pero la muerte de Clemente VIII y los consejos de san Francisco de Sales y de los cardenales de no debilitar la Compañía de Jesús, hicieron que no se diera este paso.

[6] Cornelio Jansen († 1638), teólogo holandés, obispo de Ypres desde 1636.

[7] He aquí las cinco proposiciones (cf DS 2001-2007): 1) Hay mandamientos de Dios que, por falta de la gracia necesaria, ni siquiera los justos los pueden guardar; 2) el hombre, en la condición actual (es decir, después del pecado de Adán), no puede resistir a la gracia interior; 3) el mérito y la culpa presuponen sólo la libertad de constricción física, no la libertad de la necesidad interna; 4) los semipelagianos yerran al enseñar que la voluntad humana puede resistirse a la gracia o secundarla; 5) es un error semipelagiano afirmar que Cristo ha muerto por todos los hombres.

[8] Hay que distinguir entre *Port Royal des Champs,* situado fuera de París, y *Port Royal* de París: en 1625 las monjas se habían trasladado del primero al segundo, pero en torno a *Port Royal des Champs* empezaron a vivir muchos laicos dentro del espíritu del mismo movimiento.

[9] En realidad se trata de una corriente espiritual reformista de la Iglesia, que aboga por una Iglesia más pura y evangélica. De ella habría de surgir un planteamiento claramente elitista. Esta dimensión del jansenismo, si bien desligada de la doctrina de Jansenio, llegará a ejercer gran influencia en la formación de generaciones enteras de sacerdotes, que, en su práctica pastoral, se mostrarán muy exigentes de cara al problema de la comunión.

[10] Sólo la primera proposición se encuentra literalmente en el *Augustinus,* y en un contexto que la hace ortodoxa.

[11] Esta petición de recurso al concilio ecuménico era una aplicación del cuarto de los cuatro artículos del clero galicano.

[12] El papa Benedicto XIII suspendió al obispo Cornelio Steenoven del ministerio sacerdotal, pero este persistió en su postura y a su muerte tuvo un sucesor. Cuando después del Vaticano I se produjo el cisma de los «Viejos católicos», por la oposición al dogma de la infalibilidad pontificia, estos pidieron ayuda a la Iglesia jansenista holandesa, asegurándose de este modo una jerarquía válidamente ordenada. La Iglesia cismática de Utrecht, aunque reducida a unos diez mil fieles, sigue existiendo en la actualidad.

[13] Por lo que respecta a la actividad y el papel desempeñado por los jansenistas de Pavía, remitimos a los estudios específicos citados en la bibliografía general.

[14] El sínodo de Pistoya se celebró con la participación de doscientos cincuenta sacerdotes y bajo la protección del gran duque Pietro Leopoldo. La intención de Ricci era

hacer de este sínodo una revancha del movimiento jansenista después de la bula *Unigenitus,* y también un primer paso hacia la constitución de una Iglesia nacional. De hecho promovió una amplia reforma de la práctica sacramental de la Iglesia (introducción de la lengua vulgar en la liturgia, lectura en voz alta de las oraciones de la misa, supresión de los altares laterales, reforma del breviario, acceso a la comunión durante la misa, supresión de los estipendios de las misas o, al menos, distribución equitativa de los mismos entre todos los sacerdotes), una purificación del culto y una mejora en la participación de los laicos en la liturgia. El espíritu anticurial y antirromano del sínodo resulta patente en la confirmación de los *Artículos galicanos* de 1682 y en la condena de la devoción al Sagrado Corazón, de los ejercicios espirituales y de las misiones populares. El sínodo suscitó gran entusiasmo entre los jansenistas europeos, pero fue condenado en 1794 por medio de la bula *Auctorem fidei.* Por lo que respecta a las reformas en el terreno litúrgico, es útil la lectura de E. CATTANEO, *Il culto cristiano in Occidente,* Edizioni Liturgiche, Roma 1978, 516-538. Sobre el sínodo de Pistoya, cf C. LAMIONI, *Il sinodo di pistoia. Atti del Convegno internazionale per il secondo centenario. Pistoia-Prato, 25-27 settembre 1986,* Herder, Roma 1991.

[15] H. I. MARROU, *Saint Augustin et l'augustinisme,* Éditions du Seuil, París 1957, desarrolla ampliamente este problema. Cf también Y. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne,* Cerf, París 1970, 364-412 (trad. esp.: *Cristología, soteriología, eclesiología: eclesiología desde san Agustín hasta nuestros días,* BAC, Madrid 1976).

[16] No me detengo en los hechos y las controversias porque son suficientemente conocidos y han sido ya tratados en otras partes del presente trabajo.

[17] J. DELUMEAU, *Cristianizzazione e scristianizzazione fra il XV ed il XVIII secolo,* en C. RUSSO (dir.), *Società, Chiesa e vita religiosa nell'ancien régime,* Guida Editori, Nápoles 1976, 573-574. La definición historiográfica de la *Aufklärung* remite al concepto de «Ilustración católica» y apunta a una nueva antropología religiosa derivada de las «Luces»: concepto de felicidad cristiana, función civilizadora de la religión, piedad ilustrada, aspiraciones de reforma en el terreno eclesiástico y religioso.

[18] Son muy iluminadoras a este respecto las páginas de H. DE LUBAC, *Agostinismo e teologia moderna,* Jaca Book, Milán 1978, 285-327, y K. BARTH, *La teologia protestante nel XIX secolo* I, Jaca Book, Milán 1972, 127-182.

[19] R. AUBERT, *La historia de la Iglesia, clave necesaria para interpretar las decisiones del magisterio,* Concilium 57 (1970) 98-110.

[20] B. PLONGERON, *Arquetipo y repeticiones de una cristiandad: "1770" y "1830",* Concilium 67 (1971) 89-103.

[21] E. CODIGNOLA, *Carteggi di giansenisti liguri* II, La Nuova Italia, Florencia 1942, 425.

[22] La Paz de Aquisgrán había puesto fin a la guerra de sucesión austríaca, iniciada en 1740 a la muerte de Carlos VI. «Francia entonces se dirigió contra María Teresa con el objetivo de destruir el Imperio y llevar a cabo la hegemonía borbónica en el continente. Se alió con Felipe V, que quería la Lombardía. Con la misma intención de apoderarse de la Lombardía, Carlos Enmanuel III de Saboya se adhirió en un principio a la coalición contra María Teresa; pero, a la vista de la intención de los españoles y de los napolitanos de ocupar el Estado de Milán, se alió con Austria en Worms (1743), obteniendo la promesa del Vorgherese, el Vigevanasco y el alto Novarese. Federico II de Prusia se alineó con los Borbones con el fin de apoderarse de Silesia; Carlos de Baviera se presentó como candidato al título imperial frente a Francisco Esteban de Lorena. Inglaterra y Holanda se pusieron de parte de María Teresa. Con la ayuda de Hungría, de la que era reina, María Teresa consiguió hacer frente a los ejércitos enemigos. En el curso de la guerra, el 19-12-1745, Felipe de Borbón entró en Milán y se quedó en la ciudad hasta marzo del año siguiente. La armada imperial ocupó Génova en 1746, pero suscitó una fuerte reacción popular que acabó expulsando a los austríacos. En 1748, con la Paz de Aquisgrán, se puso fin a la guerra»: cf *Maria Teresa e la Lombardia Austriaca 1740-1780,* a cargo del Archivo de Estado de Milán, Nodo, Como 1982, 10-11.

[23] S. L. CUCCIA, *La Lombardia in età teresiana e giuseppina,* Sansoni, Florencia 1977, 3-7.

[24] El ducado de Milán había estado bajo dominación española desde el 3-4-1559 (Paz de Cateau-Cambrésis). Durante mucho tiempo, se consideró este período como negativo para la Lombardía y su economía. Sin embargo, algunos estudios recientes tienden a presentar, de la época española en la Italia septentrional, una imagen notablemente distinta de la pintura negativa que una larga tradición literaria había consagrado (Pietro Verri, Cattaneo, Manzoni). El resultado es la atenuación del tradicional veredicto negativo sobre el mal gobierno de los españoles en Lombardía. Sobre este asunto, cf G. VIGO, *Fisco e società nella Lombardia del Cinquecento,* Il Mulino, Bolonia 1979; A. DE MADDALENA, *A Milano nei secoli XVI e XVII. Da ricchezza «reale» a ricchezza «nominale»?,* RSI 89 (1977) 539-561.

[25] C. M. CIPOLLA, *Storia economica dell'Europa pre-industriale,* Il Mulino, Bolonia 1980, 171-183, 255-263 (trad. esp.: *Historia económica de la Europa preindustrial,* Alianza, Madrid 1992[6]).

[26] ASM, *Annona,* p.a., cart. 26: se indica la escasez de productos alimenticios, agosto de 1749; ib, *Finanza,* p.a., cart. 4: documento del 12-6-1766, de Viena, en el que Kaunitz habla de la necesidad del libre comercio, porque «la libertad de comercio constituye el alma del Estado»; esta libertad de comercio, sin embargo, debe ser prudente; ib, *Trattati,* cart. 80, 83: tratado comercial con el Piamonte, del 4-10-1751; ib, *Commercio,* p.a., cart. 27: tratado comercial entre la Santa Sede (Benedicto XIV) y la Lombardía austríaca, fechado el 7-12-1757; ib, cart. 16: tratado con los estados alemanes con fecha del 20-8-1769. Sobre estos problemas, cf B. CAIZZI, *Industria, commercio e banca in Lombardia nel XVIII secolo,* Banca Commerciale Italiana, Milán 1968; F. CATALANO, *Aspetti della vita economica-sociale della Lombardia nel secolo XVIII,* NRS XXXVIII (1954), números 1-2; C. CAPRA, *Riforme finanziarie e mutamento istituzionale nello Stato di Milano: gli anni sessanta del secolo XVIII,* RSI 91 (1979) 313-368.

[27] F. VALSECCHI, *L'Italia nel Seicento e nel Settecento,* 215.

[28] ASM, *Fondo Culto,* p.a., cart. 17.

[29] X. TOSCANI, *Il clero lombardo dall'ancien régime alla restaurazione,* Il Mulino, Bolonia 1979, 341-366.

[30] ASM, *Fondo Culto,* p.a., cart. 34: edicto sobre la disciplina externa del clero, del 3-8-1767.

[31] F. VALSECCHI, *o.c.,* 215.

[32] M. T. CIGOLINI, *L'istruzione primaria in Lombardia nell'età delle riforme,* en *Economia, istituzioni e cultura* III, Il Mulino, Bolonia 1980, 1025-1037 (texto en el que se recoge una amplia documentación bibliográfica sobre el tema). Sobre el mal estado de las escuelas primarias, cf ASM, *Fondo Studi,* p.a., cart. 205: relación del abad Bovara, nombrado visitador regio de las escuelas, sobre la enseñanza en las distintas zonas de la Lombardía, con fecha del 22-5-1775.

[33] Ib, 1026.

[34] La *ferma* era el nombre que se daba al sistema de adjudicación de los impuestos; se había instituido en 1750 con el fin de poner orden y aumentar los ingresos. Se decidió reunir las regalías más importantes (la sal, el comercio, la pólvora, el tabaco), así como otras de menor importancia, y adjudicarlas al mejor postor, reservándose la Cámara un tercio de los beneficios. Pero los abusos y la especulación hicieron que se redujeran los ingresos del Estado, por lo que se decidió eliminarla. Pero la cosa no fue fácil ni fue posible hacerlo de manera inmediata. Sobre esta cuestión, cf C. MOZZARELLI, *Sovrano, società e amministrazione locale nella Lombardia Austriaca,* Il Mulino, Bolonia 1982, 19-94; ASM, *Registri Commerciali,* cart. 787: documento del 24-7-1750, con el que se instituye la *ferma generale;* ib, *Dispacci Reali,* cart. 224: despacho de María Teresa del 28-12-1770, en el que se suprime la *ferma.*

[35] ASM: *Esenzioni,* cart. 7: concordato con la Santa Sede de diciembre de 1757 relativo a los bienes eclesiásticos poseídos por la Iglesia antes de 1575; ib, *Censo,* p.a., cart. 7: despacho de María Teresa con el que se nombra la junta del censo, con Pompeo Neri como

presidente, fechado el 9-7-1749. La labor de reforma se confió a Pompeo Neri (1706-1776), que fue profesor en Pisa y, más tarde, en Florencia, colaborando activamente en la modernización de la Toscana. En 1748, María Teresa lo llamó a Milán para que ocupara el cargo de presidente de la oficina del censo; allí permaneció hasta 1758, colaborando activamente en las reformas del sistema del censo, el comercio y la reorganización de los municipios. El gran duque Pedro Leopoldo lo llamó de nuevo a Toscana, donde desempeñó el cargo de ministro de asuntos internos y, más tarde, presidente del consejo de Estado. Sobre él, cf A. PANELLA, *Neri Pompeo,* en EI, vol. XXIV, 596, y algunas indicaciones en C. MOZZARELLI, *o.c.*

[36] R. SCHOBER, *Gli effetti delle riforme di Maria Teresa sulla Lombardia,* en *Economía, istituzioni e cultura* II, 201-222.

[37] El Consejo de Italia había sido creado en 1736 en sustitución del viejo «Consejo de España». Al frente del nuevo Departamento de Italia se puso al tirolés G. Sperges. Cf *Maria Teresa e la Lombardia Austriaca (1740-1780),* o.c., 30-32.

[38] R. SCHOBER, *o.c.,* 208-209.

[39] Ib, 209-210; ASM, *Uffici e Tribunali Regi,* p.a., cart 2: edicto del 30-12-1772 en el que se establecen las competencias del Senado, del magistrado fiscal y de la Contaduría General.

[40] Sobre la política reformista de José II, cf F. MAASS, *Der Josephinismus. Quellen, zu seiner Geschichte in Österreich 1760-1790,* 3 vols., Viena 1951-1956; E. WINTER, *Der Josephinismus. Die Geschichte des «Österreichischen Reformkatholizismus»,* Berlín 1962. Estos dos autores interpretan el josefismo de manera diferente: Maass habla de «Iglesia estatal», es decir, de dominio del Estado sobre la Iglesia; Winter en cambio habla de «catolicismo reformista», es decir, de ilustración católica, con una vena jansenista y rigorista. Cf también G. KLINGENSTEIN, *Riforma e crisi: la monarchia austriaca sotto Maria Teresa e Giuseppe II. Tentativo di una interpretazione,* en P. SCHIERA (dir.), *La dinamica statale austriaca nel XVIII e XIX secolo,* Il Mulino, Bolonia 1981, 93-125; U. PETRONIO, *Il Senato di Milano,* Milán 1972; E. GARMS-CORNIDES, *Giuseppinismo e riformismo cattolico: problemi sempre aperti nella storiografia austriaca,* Quaderni Storici 15 (1970) 759-772; F. A. SZABO, *Intorno alle origini del Giuseppinismo: motivi economico-sociali e aspetti ideologici,* Società e Storia 1 (1978) 155-174.

[41] ASM, *Fondo Culto,* p.a., cart. 548.

[42] Ib, cart. 2132: el documento no tiene fecha, pero puede calcularse hacia 1762; cf también Ib, *Dispacci Reali,* cart. 235.

[43] Ib, *Censo,* p.a., cart. 374: «El subsidio eclesiástico era un impuesto proporcional sobre los bienes y rentas eclesiásticas, con el fin de reforzar las fortalezas fronterizas para la defensa de los turcos, sobre todo en Hungría. La suma que había que pagar anualmente era de 13.416 liras, y todo el clero, tanto secular como regular, debía pagar 6 liras por cada cien liras tasadas, bajo pena de intervención del brazo secular o, incluso, la suspensión *a divinis,* el entredicho eclesiástico y la excomunión. De hecho el subsidio no se pagaba con regularidad, ni tampoco se dedicaba a reforzar las fortalezas fronterizas (lo que se hacía con fondos procedentes de Alemania), sino que se usaba para la reparación de los lagos navegables de la región de Mantua. En 1772, al ordenar María Teresa que el subsidio eclesiástico se destinara a amortizar la deuda y los cargos de las comunidades, el problema vino a vincularse estrechamente a la aplicación de la reforma administrativa de 1755»: cf *Maria Teresa e la Lombardia Austriaca 1740-1780,* o.c., 14.

[44] Sobre las intervenciones relacionadas con la reforma del clero, cf ASM, *Luoghi Pii,* p.a. cart. 1: despacho de Viena fechado el 25-6-1767, en el que se nombra una comisión para visitar las iglesias y los lugares sagrados e informar sobre su situación administrativa; se obliga además a los párrocos a tener libros de cuentas y a llevarlos en orden, acondicionando también un lugar para el archivo. Ib, *Dispacci Reali,* cart. 242: despacho de Viena fechado el 9-3-1769, en el que se establece la supresión de abadías consistoriales y beneficios simples hasta la cantidad de 30.000 escudos romanos, y se determina la

obligación del *placet* regio para todo acto de transmisión de propiedad entre entes religiosos. Ib, *Fondo Culto,* p.a., cart 10: documento del 6-6-1769 en el que se obliga a los párrocos a presentar un informe anual con el número de nacimientos por sexos y familias, el número de defunciones, de matrimonios, de sacerdotes, de clérigos, de regulares y de monjas. Ib, *Fondo Culto,* p.a., cart. 1: instrucción relativa a las iglesias y lugares sagrados, fechada el 30-12-1778, en la que se ordena tener en orden los libros de administración, precisando las rentas, dotaciones, ofrendas y gastos. Se ordena el enterramiento de los muertos en cementerios situados fuera de los núcleos urbanos, así como el poner fin a las sepulturas en las iglesias, dejando, eso sí, lápidas y monumentos. Se ordena, por último, llevar dos registros, uno para la iglesia y otro para la curia, en los que se anoten los bautismos, los matrimonios y las defunciones.

[45] En lo relativo a las principales intervenciones de reforma, véase ASM, *Fondo Culto,* p.a., cart 1556: documento del 25-4-1769 en el que se ordena a los miembros de los monasterios que se encuentran alejados que regresen a la casa madre. Ib, cart. 1557: documento de 1771 en el que se indican los métodos que hay que seguir en la supresión de algunas órdenes religiosas, especialmente en caso de un clero secular demasiado numeroso y en los casos en que la disciplina se haya deteriorado. Ib, cart. 1777: instrucciones para la administración de los monasterios y de los conventos, fechadas el 30-12-1778. Se deben tener y llevar en orden libros de ingresos y gastos; se debe conservar justificante de todos los gastos; se debe presentar anualmente el estado del personal; los miembros de los conventos deben estudiar exclusivamente en la universidad de Pavía. Ib, *Dispacci Reali,* cart. 250: despacho de Viena firmado el 7 de septiembre en el que se ordena la supresión de los jesuitas e incautación de sus bienes, de acuerdo con el breve pontificio del 21-7-1773.

[46] Ib, cart. 238: despacho del 24-11-1765, en el que, «para hacer resurgir, del decaimiento en que se encuentran, estos Estados nuestros de Italia», se decide la puesta en marcha de una reforma general de los estudios de todo tipo y grado, nombrando para dicho fin una Junta. Ib, *Fondo Studi,* p.a., cart. 205: relación de la situación en que se encuentra la instrucción elemental en Lombardía, fechada el 22-5-1775. Ib, *Dispacci Reali,* cart. 256: despacho del 17-4-1777, por el que se asignan al fondo para la Instrucción Pública todos los bienes patrimoniales confiscados a los jesuitas. Ib, *Fondo Studi,* p.a., cart. 206: edicto del 18-4-1788 por el que se ordena a los maestros de las escuelas elementales someterse a un examen de idoneidad.

[47] Ib, *Fondo Studi,* p.a., cart. 42.

[48] Ib, cart. 375-376, 195: problemas relativos a la fundación de las Escuelas Palatinas y de la Academia de Brera.

[49] Ib, *Dispacci Reali,* cart. 255: fundación de la Sociedad Patriótica de Milán.

[50] Ib, *Fondo Studi,* p.a., cart. 4: edicto del 9-11-1767 por el que se funda la Academia de Mantua.

[51] Ib, cart. 25: correspondencia relativa a la Biblioteca Pertusati, abril-mayo de 1763.

[52] Ib, *Uffici e Tribunali Regi,* p.a., cart. 261 y 272: correspondencia relativa a la apertura del Archivo del Estado de Milán.

[53] G. KLINGENSTEIN, *o.c.,* 93-103.

[54] Ib, 191-192.

[55] C. CAPRA, *Lo sviluppo delle riforme asburgiche,* 105-106.

[56] K. BARTH, *La teologia protestante nel XIX secolo* I, Jaca Book, Milán 1979, 90-91.

[57] G. KLINGENSTEIN, *o.c.,* 109.

[58] C. CAPRA, *o.c.,* 179.

[59] En esto colaboraron los profesores llamados a enseñar en la universidad: Zola, Tamburini, etc.

[60] G. KLINGENSTEIN, *o.c.,* 106.

[61] Ib, 117-118.

10. La revolución francesa y la Iglesia

La indagación sobre las causas que dan lugar a la revolución de 1789 ha llevado a algunos historiadores a subrayar las motivaciones de carácter político (todo habría nacido de la crisis de las instituciones), y a otros historiadores a tratar de dar una interpretación de carácter ideológico (la crisis habría sido provocada por el asalto de la razón a la revelación y la tradición)[1]. Hoy se tiende más bien a hacer una interpretación que incluya todos los elementos, poniendo especial empeño en no hacer construcciones a modo de «teoremas» de la revolución. Hay en ella ciertamente un elemento de continuidad, es decir, parte de unas premisas lógicas; pero al mismo tiempo se presentan en ella acontecimientos imprevisibles que provocan una profunda ruptura con el pasado[2].

Junto a los factores culturales (el enciclopedismo supone la supresión gradual del principio de autoridad y una nueva visión de la vida y de la sociedad), económicos (impuestos, hambre) y estructurales (pérdida del papel de la nobleza, evolución del Parlamento, desenlace imprevisto del fenómeno revolucionario), tiene también gran importancia como causa desencadenante el factor religioso.

1. La Ilustración

El libro *Pensamientos racionales sobre Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general, comunicados a los amantes de la verdad por Christian Wolff,* aparecido por primera vez en 1720, muestra en el frontispicio un sol que irrumpe esplendoroso a través de oscuras nubes e irradia sobre montes, bosques y ciudades en medio de un imponente deslumbramiento, y en el centro del mismo, donde presumiblemente el hombre no podría dirigir su mirada, se halla representado un rostro sobremanera amistoso y bonachón, que sonríe y parece alegrarse de la disipación general de las tinieblas, tanto en la tierra como en el cielo.

A la vista de la lógica, la psicología, la cosmología y la teología que se desarrollan en el volumen –que, por otro lado se ajustan tan bien al espíritu del autor–, no sorprende que al movimiento

espiritual al que pertenece el libro se le haya dado el nombre de «Ilustración». Por Ilustración se entiende, en efecto, «la pretensión optimista del hombre de dominar la vida por medio de su inteligencia (de sus *pensamientos racionales)*»[3].

La Ilustración es, pues, un vasto y complejo movimiento espiritual europeo caracterizado por su plena confianza en la capacidad de la razón para disipar las tinieblas de lo desconocido y misterioso, que oscurecen el espíritu humano; e, iluminándolos, hacer mejores y más felices a los hombres.

Para lograr este objetivo, era necesario liberar al hombre de la ignorancia y de las supersticiones, y acabar con el principio de autoridad. Jalones importantes en este proceso de acoso y derribo al principio de autoridad son la «Revolución gloriosa» de 1688[4], la «Revolución americana» de 1775[5] y el «reformismo de los monarcas ilustrados»[6]. Estos acontecimientos llevan al reconocimiento de los derechos humanos frente al Estado, protegen a los ciudadanos por medio de la división de poderes, les ofrecen la posibilidad de participar en la política a través de las elecciones (soberanía popular y democracia), y establecen la tolerancia en materia religiosa. Estas ideas van penetrando progresivamente en la opinión pública gracias a la acción de una minoría cultural muy viva y combativa: los ilustrados.

La Ilustración se difunde a través de los salones y los círculos[7], no a través de las universidades, que se mantienen en una línea tradicional. Un instrumento importante en la difusión de las ideas ilustradas es la *Encyclopédie*[8], aunque esta difusión se hace también en gran medida a través de libelos y panfletos[9]. El espíritu ilustrado se difunde por todas partes; no se trata sólo de un movimiento cultural típicamente francés, sino que en cada nación presenta elementos propios diferenciales[10].

Desde el punto de vista de la Ilustración, hay que distinguir en la Revolución francesa dos momentos diferenciados, casi dos revoluciones contradictorias entre sí: la primera, la de 1789, que es fruto del «movimiento de las Luces» y trata de establecer la nueva legitimidad del poder sobre la base de la soberanía popular (revolución positiva), y la segunda, iniciada tras el golpe de mano del 2 de junio de 1793, que es hija del «Terror» y da lugar al primer gobierno totalitario de Europa, culminando en la revolución del «18 brumario de 1799» (revolución negativa). La revolución, precisamente en cuanto que nace de la destrucción de la legitimidad

existente, está destinada a producir un resultado exactamente opuesto al esperado, es decir, la dictadura de una minoría cada vez más exigua, minoría cuyo poder se hace cada vez menos legítimo, más violento y con menos fundamento en el consenso popular[11].

2. La importancia de los factores religiosos en la génesis de la revolución

a) El jansenismo, en Francia, en la segunda mitad del siglo XVIII, no provoca ya disputas teológicas, sino un progresivo rechazo de la Iglesia, y en especial de su papel en la nación, primero a través de la controversia en torno a la *Unigenitus* y, más tarde, con la crisis de los «certificados de confesión».

En 1749, el arzobispo de París, de Beaumont, después de haber comprobado que había en la ciudad sacerdotes que confesaban sin licencia, ordena a sus sacerdotes que exijan a los moribundos certificados de confesión en regla y firmados por los confesores, como requisito para administrarles la extremaunción. Algunos jansenistas se oponen a las órdenes del prelado; el Parlamento los apoya, en contra del parecer del Rey.

Entre 1749 y 1753, el Parlamento, llamado a dar curso a los procesos en materia de rechazo de los sacramentos, opone a la tesis del arzobispo de París el derecho de los fieles a recibirlos. En 1753 el Parlamento reúne a las cámaras sin la autorización del Rey, por lo que este decreta su exilio y encarcela a los miembros más exaltados; sin embargo, en 1754 el Rey se ve obligado a convocar de nuevo el Parlamento, imponiendo silencio sobre el tema. El Parlamento destierra al arzobispo de París, y este ordena a los párrocos que abandonen las parroquias. En 1755, la asamblea del clero de Francia pide el retorno de sus hermanos exiliados y redacta diez artículos en los que afirma que no aceptar la autoridad de la bula *Unigenitus* constituye un hecho grave, hasta el punto de justificar la negación de los sacramentos. Dado que no todos están de acuerdo en los detalles, se presenta una moción al papa. La respuesta del papa llega en el breve *Ex omnibus,* en el que la obligación de exigir los certificados de confesión se sustituye por el deber de comprobar los sentimientos reales de los moribundos. El Rey envía dos cartas ordenando la aplicación de la bula y del breve pontificios, pero el Parlamento no transcribe la declaración, por lo que el Rey disuelve dos de las tres cámaras; el pueblo, sin embargo,

se pone de parte del Parlamento[12].

b) Las órdenes religiosas pasan por una grave crisis. La asamblea general del clero de Francia de 1765 nombra una comisión (a cuya cabeza pone al obispo de Toulouse) y acude al papa con el fin de que este forme una comisión de cardenales y obispos que pongan orden. En 1766 interviene el gobierno creando una comisión mixta (de prelados y magistrados) que promulga un edicto de reforma (1768): debe haber un solo monasterio por ciudad, se establece un número mínimo de religiosos por casa (diecinueve para las masculinas y quince para las femeninas) y una edad mínima para la profesión religiosa: 21 años para los hombres y 18 para las mujeres. Los trabajos de la comisión prosiguen hasta 1784 y llevan a la supresión de cuatrocientos veintiséis conventos.

c) El clero secular en muchos sentidos no se halla en decadencia: los seminarios son buenos, y son buenos también los obispos. No obstante, ciertas teorías sobre el sacerdocio y los conflictos locales provocan descontento entre el bajo clero. Mientras en París estalla la polémica entre el obispo y el Parlamento, un pequeño grupo de eclesiásticos y juristas desarrolla un movimiento de oposición a la jerarquía.

Pierre Leclerc, un subdiácono exaltado que predica el retorno de Elías, huye a Holanda y publica en 1756 *Le renversement de la religion,* donde afirma que el sacerdote es colaborador del obispo, pero no es inferior a él. *Nouvelles Ecclésiastiques* se ponen en contra de él, entre otras cosas porque ataca la memoria de Quesnel[13]. Un concilio provincial celebrado en Utrecht en 1763 se coloca también en contra de Leclerc y proclama el primado de la Santa Sede por derecho divino y la superioridad del episcopado; pero luego el mismo concilio se constituye en defensor del bajo clero y decide la convocación cada tres años de un sínodo en el que los sacerdotes participantes tendrán poder deliberativo (porque así fue, dicen, el concilio de Jerusalén). Los padres del concilio envían las actas a la facultad de derecho de la universidad de París, y un buen número de eclesiásticos franceses escriben al arzobispo de Utrecht felicitándolo por haber reconocido al fin los derechos de los sacerdotes en los sínodos.

En 1770, en Toulouse, el abad Gras, párroco de la ciudad, pretende celebrar los funerales de un canónigo muerto en la circunscripción de su parroquia, en contra del parecer del capítulo

de la catedral. En 1772 el capítulo publica un escrito en el que afirma que las funciones del párroco son exclusivamente las que el obispo determina. El Parlamento de Toulouse, sin embargo, reconoce los derechos del párroco y condena al capítulo. El abad Gras envía una obrita a la Sorbona en la que sostiene que los párrocos reciben el principio de jurisdicción, no de Pedro, sino de Cristo; tienen un ministerio estable y no una delegación sujeta a restricciones; lo esencial lo reciben ya en la ordenación. La Sorbona responde afirmando que los párrocos son de institución divina, porque descienden de los setenta y dos discípulos; los obispos, al ordenarlos, les confieren el poder intrínseco de ejercer su ministerio. Poco después, sin embargo, la Sorbona, reunida en asamblea general, reniega de la tesis primeramente expuesta y se adhiere a la tesis ortodoxa.

En 1773, el obispo de Lisieux obliga a los párrocos a asistir a una conferencia mensual y a hacer ejercicios espirituales cada cuatro años en el seminario. De quinientos cincuenta y dos párrocos, sesenta, con el parecer favorable de cuatro abogados, se niegan. El obispo pide a la Sorbona y a dos abogados que refuten a sus adversarios.

El abogado Gabriel Nicolás Maultrot (1714), jansenista que rechaza la bula *Unigenitus,* prepara una edición latina de las *Réflexions morales* de Quesnel, y defiende los derechos de los párrocos en una impresionante obra en 29 volúmenes (los sacerdotes, cuando participan con el obispo en un sínodo diocesano, pueden dirimir cuestiones de fe, y, si tienen esta potestad, pueden participar también en los concilios y declarar con los obispos principios doctrinales). En 1790 se convertirá en el abogado de los obispos y se opondrá a la *Constitución civil del clero.*

En 1776 se publica *Derechos de los párrocos considerados en el doble aspecto espiritual y temporal* (con reediciones en 1780 y 1791). Es un tratado edificante, que tiene por objeto hacer comprender a los sacerdotes la grandeza de su misión, y, al mismo tiempo, de un tratado jurídico, en el que se reivindican sus derechos. Remitiéndose a san Juan Crisóstomo y a san Jerónimo, se afirma en el texto que los obispos de los siglos precedentes consideraron a los sacerdotes como colaboradores suyos, que estos son sucesores de los setenta y dos discípulos y, por tanto, de institución divina, y que de dicha institución divina deriva el carácter ordinario de su jurisdicción.

d) La cuestión de los «diezmos». En 1760, la asamblea del clero estudió el problema del sustento y se hicieron varias propuestas. Al final, en 1769, el Rey concede a los párrocos una congrua de 500 liras, y a los vicarios, de 200[14]. Más tarde, en varias ocasiones, se aumentará. Pero la cuestión es síntoma de cierto malestar en el bajo clero.

3. Los Estados Generales y la Constituyente

Desde 1774, con veinte años de edad, reina en Francia Luis XVI, personaje inseguro y débil. El problema principal de Francia en este momento es la situación económica: el Estado está al borde de la bancarrota, y de nada valen los expedientes para tratar de reducir el déficit, debido entre otras razones a los desaforados gastos de la corte.

En diciembre de 1788, el Rey, con el fin de arrebatar a los nobles el control de los Estados Generales –constituidos por los representantes de la nación, divididos en tres órdenes: los nobles, el clero y el tercer estado, y con potestad para exponer sus problemas[15], pero sin capacidad legislativa–, había decidido duplicar el número de representantes del tercer estado, sin que ello significara una reforma electoral que reconociera un voto por cabeza.

El Rey convoca los Estados Generales el primero de mayo de 1789. La convocación plantea un doble problema[16]: el de igualar o no el número de los representantes del tercer estado al de los otros dos (600-1200), y las modalidades de voto: por estados o por diputados. El Parlamento vota en contra de la petición de equiparar el número de diputados, solicitada por el tercer estado.

En 1789 el clero elige a sus representantes. En la elección participan todos los párrocos, un canónigo de cada diez y un religioso de cada casa. Ya en esta primera etapa se produce algún enfrentamiento entre obispos y párrocos, que, en cuanto electores, están puestos en el mismo nivel. El 2 de mayo los representantes comparecen ante el Rey; el 4 de mayo se celebra la misa de apertura, con un discurso del obispo de Nancy; el 5 de mayo todos los diputados del tercer estado, incluido Robespierre, participan, cirio en mano, en la procesión con que se inaugura la asamblea. La composición de la asamblea resulta del siguiente modo: trescientos setenta y cuatro juristas, doscientos setenta nobles, doscientos

noventa y seis representantes del clero (doscientos ocho párrocos, cuarenta y siete obispos, veintitrés abades, doce canónigos y seis vicarios generales) y, por último, quinientos noventa y ocho diputados del tercer estado.

Las tres cámaras realizan sus trabajos por separado; sin embargo, se presentan peticiones a favor de que se reúnan las cámaras: el clero lo pide con insistencia, porque los párrocos esperan encontrar en el tercer estado apoyo contra los abusos de autoridad y las injusticias económicas de que son objeto por parte de los obispos. Los obispos que quieren hacer uso de su autoridad episcopal para imponer su punto de vista, tienen que oír cómo se les responde que en la cámara todos son iguales. El 13 de junio el clero somete a votación la unión con el tercer estado. El resultado final parece poco claro, pero, sea como fuere, tres párrocos se pasan al tercer estado; luego otros cinco; luego siete. El 19 de junio, después de una nueva votación, se decide la unión de ambas cámaras.

El rey interviene haciendo clausurar la sala de reuniones del tercer estado y anuncia una reunión plenaria. Los diputados de la que ellos mismos llaman ahora Asamblea General se reúnen en otra sala (la del Juego de Pelota) y juran no disolverse hasta que no hayan dado una constitución a la nación.

El 23 de junio se celebra la Asamblea General de los tres estados con el rey, quien promete la igualdad fiscal y la abolición de los privilegios; tras lo cual, da orden de que las cámaras reanuden sus trabajos por separado. Terminada la sesión y habiéndose marchado Luis XVI, el tercer estado permaneció sin embargo reunido (con más de ochenta párrocos). Si los Estados Generales hubiesen abandonado la sala de las reuniones plenarias, habría significado el reconocimiento de que el rey detentaba el poder legislativo, lo que el pueblo no estaba ya dispuesto a admitir. Cuando el rey repitió la orden, Mirabeau respondió: «Estamos aquí por voluntad del pueblo y no saldremos si no es por la fuerza de las bayonetas».

El rey titubea, pero acaba cediendo: el 28 de junio ordena a la nobleza y al clero que se unan al tercer estado. En esta transformación, fundamental ya desde el punto de vista jurídico, el papel desempeñado por el clero es decisivo. El 9 de julio los Estados Generales se proclaman Asamblea Constituyente. De este modo el poder legislativo pasa del rey a la Asamblea: la legalidad en la que se había basado el poder del antiguo régimen queda así invalidada.

Tratando de recuperar el control de la situación, el rey concentra

tropas alrededor de París, pero sin dar órdenes concretas. El 14 de julio se produce el asalto a la Bastilla[17]; los campesinos se arman para defenderse, sin saber muy bien de quién, y asaltan castillos para quemar los archivos y destruir los títulos y derechos feudales.

El 4 de agosto la Asamblea aprueba por aclamación la nueva estructura del Estado: igualdad ante los impuestos, supresión de los derechos feudales y de la *corvée;* todo el sistema político y social sobre el que se había basado el antiguo régimen deja de existir. En cuatro semanas, la vieja legalidad monárquica se desmorona en todo el país, y Francia se queda sin ejército, sin seguridad pública, sin justicia y sin administración. Con el hundimiento de la vieja legalidad y en ausencia todavía de una nueva, empieza el Terror, que habrá que tener muy en cuenta para entender los acontecimientos que seguirán.

La Asamblea, tras haberse atribuido el poder legislativo, le concede al rey el derecho de veto, aunque sólo en algunos casos. Se propone trasladar la Asamblea fuera de París (a Compiègne, distante unos 20 kilómetros de la capital), pero el rey se opone y hace avanzar las tropas acampadas alrededor de la ciudad. Sin embargo, una vez más titubea, evita tomar decisiones y, al final, aprueba los decretos del 4 de agosto. Pero ya es demasiado tarde.

En relación con la Iglesia, se toman decisiones de no poca envergadura: la nacionalización de sus bienes, la supresión de las órdenes religiosas y la *Constitución civil del clero.*

a) *Nacionalización de los bienes de la Iglesia.* En la Asamblea General se había hecho ya una primera alusión a los bienes de la Iglesia a propósito de la supresión de los derechos feudales, pero fue Talleyrand, obispo de Autun, el que hizo la propuesta que los laicos no se habían atrevido todavía a hacer: poner los bienes del clero y todas las propiedades eclesiásticas a disposición de la nación (10 de junio)[18]. En la discusión que sigue se hacen diferentes propuestas: los obispos están dispuestos a ayudar a la nación, por ejemplo con un préstamo al 5%; hay quien quiere asignar un sueldo a los sacerdotes; otros, en cambio, piensan en constituir un fondo para el culto (Grégoire).

El 2 de noviembre de 1789, los bienes de la Iglesia (valorados en dos mil millones) se nacionalizan con quinientos sesenta y ocho votos a favor de un total de novecientos cincuenta y cuatro votantes: «Los bienes de la Iglesia se ponen a disposición de la

nación; la nación se hace cargo del sostenimiento del culto, del sustento de los ministros y de la ayuda a los pobres». Se ofrecen garantías a los párrocos, como reconocimiento por todo lo que han hecho por la revolución: se prevé para ellos un sueldo mínimo de 1200 liras, lo que permitiría a los sacerdotes dedicarse con mayor libertad al ministerio[19].

El 19 de diciembre se pone a la venta una parte de los bienes confiscados, por un valor de unos 400 millones; en su mayor parte son adquiridos por los mismos eclesiásticos, por los nobles y hasta por la reina María Antonieta.

b) *Supresión de las órdenes religiosas.* Por lo que respecta a la vida religiosa, en primer lugar se decreta la supresión de la profesión religiosa por ser contraria a los derechos y a la dignidad del hombre, y luego se establece que la ley no debe seguir reconociendo los compromisos adquiridos por los religiosos (en el antiguo régimen los votos eran reconocidos oficialmente). De este modo el religioso se convierte en un ciudadano cualquiera. Se promulga incluso un decreto por el que se suprimen las congregaciones religiosas con votos solemnes: unos encargados municipales se presentan en los monasterios e interrogan a los monjes acerca de su voluntad de quedarse o marcharse. La respuesta a estas intervenciones es significativa: la gran mayoría de los religiosos decide quedarse[20].

En la Asamblea, sin embargo, tiene lugar un gran debate: el obispo de Nancy, el de Clermont y el abad Salamón[21] defienden la vida monástica. Entre los revolucionarios más furibundos se encuentran antiguos monjes, como Chabot y Laplanche.

El 14 de julio de 1790 se hace una celebración solemne en el Campo de Marte. Talleyrand celebra la misa y la fiesta concluye, en medio del entusiasmo general, con un juramento de fidelidad a la nación y con un banquete al que acuden veinticinco mil invitados.

Hasta este momento, sin embargo, la Iglesia, en lo sustancial, ha sido respetada; es más, entre los elementos impulsores del dinamismo revolucionario se han encontrado abundantes fermentos religiosos. La ruptura traumática entre la Iglesia y la revolución se produce con la *Constitución civil del clero.*

c) *Constitución civil del clero.* Después de la nacionalización de los bienes de la Iglesia y de la supresión de las órdenes religiosas, la Asamblea tiene que afrontar el problema de la situación general del

clero. Para la elección de los obispos, que hasta aquel momento había sido atribución del rey, se decide crear un consejo especial. Se ponen dos condiciones para su nombramiento: 40 años de edad como mínimo y residir en la diócesis.

Para los párrocos se prevé la elección por medio de oposiciones y una edad mínima de 30 años; según la importancia de la parroquia, se les asignará una congrua entre 800 y 1500 francos. Se habla de constituir cajas eclesiásticas provinciales, o una caja central de religión. Otros quieren asegurarle al clero una pensión digna[22].

Después de largas discusiones, el Comité eclesiástico (una comisión especial de la Asamblea compuesta por quince miembros, entre los que se encuentran dos obispos) logra redactar un primer esquema de reforma de la Iglesia. Rechazado el 23 de noviembre de 1789, se llega a la formulación de un segundo esquema, que es aprobado el 12 de julio de 1790.

La *Constitución civil del clero* toca diversas cuestiones:

1) *Nueva distribución de los oficios eclesiásticos.* Se mantienen sólo los beneficios con cura de almas (desaparecen los capítulos, las colegiatas y los vicarios generales); de ciento treinta y cinco que eran, los obispos quedan reducidos a ochenta y tres, tantos como departamentos; los arzobispos, de dieciocho a diez; las parroquias pequeñas se reagrupan.

2) *Modo de elección de los pastores de almas.* Anteriormente los obispos eran elegidos por el rey; ahora los obispos son elegidos por la Asamblea del departamento[23] y los párrocos por la Asamblea del distrito. La institución canónica se mantiene, pero se le atribuye al metropolitano en lugar de al papa; los obispos la reciben del arzobispo, y los párrocos del obispo. Queda prohibido acudir a Roma.

3) *El salario.* Al metropolitano de París se le concede un salario de 50.000 francos; a los demás metropolitanos, 20.000; a los obispos 12.000; a los vicarios episcopales, entre 8.000 y 2.000; a los párrocos, entre 6.000 y 1.200, y entre 2.400 y 700 a los vicarios. No se prevé la posesión de bienes inmuebles.

4) *Obligación de residencia.* Se impone a los obispos, párrocos y vicarios la obligación de residencia, bajo pena de perder sus derechos económicos[24].

La *Constitución civil del clero* es el texto legislativo más importante de la Asamblea Nacional en materia eclesiástica. Nace de una doble

exigencia: la de proveer a la remuneración del clero una vez suprimidos los diezmos y expropiados los bienes de la Iglesia, y, al mismo tiempo, racionalizar la distribución geográfica de las diócesis y las parroquias, con el fin de adecuarlas a las circunscripciones administrativas. Pero se proponen también reformas disciplinares inspiradas en la tendencia a remodelar la Iglesia galicana a imagen de la Iglesia primitiva (independencia de Roma, elección popular de los obispos y de los párrocos). De hecho se convertiría en motivo de ruptura del país en dos bloques.

Los católicos la critican duramente por su carácter cismático. La critican también los partidarios de la revolución porque mejoraba de hecho la situación del clero. E incluso los liberales se muestran descontentos y le reprochan su carácter regalista. Todas estas críticas tienen un fundamento de verdad. Y ello se debía a que la Constitución era resultado de un compromiso de numerosas corrientes irreconciliables entre sí. Está presente el mito de la Iglesia antigua (elección popular de los obispos y de los párrocos, presencia del metropolitano, etc.), junto a elementos más jurisdiccionalistas, como la supresión de los beneficios, el rechazo a tratar con Roma y recibir de ella la institución canónica, remitiéndose a tendencias jansenistas (Febronio, Ricci, Tamburini, etc). Hay luego elementos característicos de la época, como la intromisión del Estado en la vida de la Iglesia (a la manera de José II) y el racionalismo propio del siglo, que se manifiesta en la reestructuración del territorio, con la supresión de antiguas diócesis y la creación de otras nuevas.

Es determinante el influjo del galicanismo, que se revela en la normativa que regula el sostenimiento del clero por parte del Estado, y el papel de los laicos, que suplantan a Roma en la elección del mismo: una Iglesia nacional, en definitiva, dependiente del Estado. Pero en realidad esta dependencia resulta intolerable, tanto a la luz de los acontecimientos anteriores como por la dirección que está imprimiendo en ellos la misma Asamblea, pues en la declaración de los derechos humanos se había proclamado ya implícitamente la igualdad de derechos de todas las creencias.

No se reconoce el catolicismo como religión del Estado: entre la negativa a declarar la religión católica como religión del Estado y la injerencia del Estado en los asuntos internos de la Iglesia católica se produce un fuerte choque[25].

Las reacciones ante la *Constitución civil del clero* no se hicieron esperar.

Pío IV, bien informado, reacciona con viveza: se establece una relación epistolar muy nutrida con Francia y se crea una comisión de cardenales para analizar el tema; pero en Francia los acontecimientos van más deprisa que las decisiones papales.

El 30 de octubre de 1790, un grupo de sacerdotes y obispos publica en Francia un librito en contra de la Constitución. Se difunde entre el clero un vasto movimiento de resistencia, y cuando las autoridades locales se dirigen a los obispos para aplicar la Constitución encuentran muchos obstáculos. Además, los obispos destituidos siguen ejerciendo sus funciones.

Ante estas dificultades, la Asamblea Constituyente acuerda exigir un juramento de fidelidad a la *Constitución civil del clero,* fijando como fecha para dicho juramento el 26 de noviembre de 1790, fecha en que se proclamará la lealtad a la nación, a la ley y al rey. Esta decisión rompe la alianza entre el tercer estado y el clero.

Algunos obispos reaccionan. El rey pide al papa que apruebe la Constitución. El 16 de diciembre Pío VI vuelve a reunir la comisión de cardenales y esa misma tarde envía una respuesta unánime negativa[26]. La Asamblea, una vez más, no espera el parecer del papa, sino que envía una delegación al rey, que se ve obligado el 26 de diciembre a dar su aprobación. Del 27 de diciembre al 4 de enero, algunos obispos juran. El 4 de enero, Grégoire (párroco y diputado en la Constituyente, que más tarde, en 1791, será elegido obispo de Blois) dirige una alocución con el fin de persuadir a los obispos y a los sacerdotes para que presten juramento.

Estaban obligados a jurar los obispos, los párrocos y los profesores de seminarios (es decir, no todos los sacerdotes). El juramento había de prestarse delante del alcalde. Hubo muchos que lo pronunciaron añadiendo ciertas cláusulas, como por ejemplo: «Salvando lo que debo a la religión y a la Iglesia»; pero con frecuencia no se incluyeron en el acta dichas cláusulas[27].

Dado que, de ochenta y tres obispos, sólo tres habían prestado juramento, y uno de ellos era dimisionario, un buen número de párrocos miembros de la Asamblea son nombrados obispos en el puesto de los refractarios, siendo consagrados por Talleyrand con la colaboración de otros dos obispos.

El papa vuelve a intervenir con un breve dirigido al arzobispo de Sens, en el que denuncia los errores doctrinales de la Constitución.

En una segunda carta, fechada el 13 de abril de 1791, Pío VI habla de las cartas anteriormente dirigidas al rey (pero no publicadas), de los documentos de los obispos, de los decretos de la Asamblea y de las ordenaciones episcopales realizadas. Y, considerando todo esto, toma las siguientes decisiones: todos los eclesiásticos que hayan jurado deberán retractarse en un plazo de cuarenta días, bajo pena de suspensión *a divinis;* las recientes consagraciones episcopales se declaran ilegítimas y nulas, careciendo los nuevos obispos de toda jurisdicción; los tres obispos consagrantes quedan suspendidos *a divinis;* los nuevos párrocos quedan suspendidos de sus funciones sacerdotales y se les retira toda jurisdicción. El papa advierte de la posibilidad de aplicar penas más severas, amenazando incluso con la excomunión, y exhorta a los fieles a que eviten el trato con estos obispos y estos sacerdotes.

Tras estas intervenciones se producen muchas retractaciones, y los obispos, que habían soportado el expolio de los bienes sin reaccionar, se sublevan contra los recién consagrados.

Como consecuencia del enconamiento de la polémica, se rompen las relaciones diplomáticas entre Roma y París. Mientras tanto, tras una ley aprobada el 7 de mayo de 1791, por la que la Constituyente reconoce a los sacerdotes que no habían prestado juramento el derecho a celebrar en las iglesias constitucionales, y a los fieles, el derecho a asistir a estas celebraciones, tienen lugar violentos desórdenes, provocados por los *clubs* (entre ellos, el de los jacobinos) en contra de los obispos y los sacerdotes no constitucionales.

El 13 de septiembre de 1791 Luis XVI acepta oficialmente la Constitución. Se celebra una misa y se canta un *Te Deum.* A propuesta de Robespierre, los miembros de la Asamblea se declaran inelegibles para la Asamblea sucesiva, que será la encargada de aplicar la Constitución.

4. La Asamblea legislativa y las primeras persecuciones

La nueva Asamblea legislativa se inaugura el 10 de octubre de 1791 y está formada por setecientos cincuenta miembros, muchos de ellos extremistas. Inmediatamente se plantea el problema de la Iglesia, por las resistencias con que se estaban encontrando los nuevos obispos y párrocos constitucionales.

Muy pronto, frente a la línea moderada, prevalecen en la

Asamblea las tesis represivas, como la obligación del juramento para todos los sacerdotes bajo pena de pérdida de la pensión y confiscación de su residencia, estableciéndose en todos los departamentos listas de los sacerdotes que no han prestado juramento. Se propone la sustitución del juramento constitucional por un juramento civil y la supresión del título de funcionarios civiles para los sacerdotes: en la práctica, la separación de la Iglesia y del Estado. En algunos municipios empiezan a aplicarse las nuevas directrices y, en los meses siguientes, gran número de eclesiásticos serán víctimas de la violencia.

El 19 de marzo de 1792 el papa publica un nuevo documento en el que alaba a los que no han jurado, lamenta el juramento de los cuatro obispos que han consagrado sacrílegamente a otros obispos, tomando estos posesión a su vez de sus nuevas sedes episcopales, y afirma que ante estos abusos debiera hacer uso de la excomunión, pero prefiere usar la bondad, ya que esta actitud ha contribuido a que muchos se retractasen.

Entre tanto la situación política se va agravando. Los exiliados, con el apoyo del rey de Hungría y de Bohemia, han formado un ejército. Cerca de Tournai, una división francesa asesina a su general y se da a la fuga. Se habla de traición y se acusa a los sacerdotes de obrar de acuerdo con los exiliados y ser responsables de los desórdenes.

El 10 de agosto la Asamblea declara al rey depuesto y prisionero; elige un comité ejecutivo con Danton como ministro de justicia; declara que los decretos no sancionados tienen fuerza de ley; cincuenta obispos y sacerdotes son encarcelados; se prohíbe el traje talar y se trata de promulgar una ley que decrete la deportación de los sacerdotes.

El 26 de agosto se aprueba una ley en contra del clero: quienes no hayan prestado juramento deberán marchar al exilio en un plazo de quince días; se les entregará un pasaporte y una cantidad de dinero; los que no se marchen serán deportados a la Guayana o condenados a diez años de cárcel; los que tengan más de 60 años o estén enfermos podrán quedarse, pero tendrán que reunirse en una casa común.

Son muchos los sacerdotes que acaban en la cárcel. Aumentan la confusión y la incertidumbre. Se inician las «matanzas de septiembre»: en tres días se cuentan mil cien víctimas (no todos sacerdotes, hay también aristócratas; pero las fuentes no son

enteramente fiables).

El 3 de septiembre de 1792 son llamados todos a prestar juramento de fidelidad a la nación con esta fórmula: «Ser fieles a la nación, salvaguardar la libertad y la igualdad, y estar dispuestos a morir por el cumplimiento de la ley».

El 20 de septiembre, en su última sesión, la Asamblea legislativa aprueba la secularización del Estado, y los registros de nacimientos y matrimonios pasan de manos de los párrocos a la administración.

5. La persecución revolucionaria: la Convención

El 21 de septiembre de 1792, en lugar de la Asamblea legislativa, se establece la Convención, que habría de durar hasta el 26 de octubre de 1795 y estaba compuesta de setecientos cuarenta y nueve miembros, divididos en tres grupos. Esta proclama la república; condena a muerte al rey; impone la dictadura para la «salvación pública», logrando hacer frente a las coaliciones externas y a las divisiones internas (Vendée)[28], y lleva a la guillotina a los mismos «hijos de la revolución»[29]. Durante este período tiene lugar una gran emigración eclesiástica: dejan Francia entre treinta y cuarenta mil sacerdotes.

El 15 de enero de 1793 la Convención declara al rey culpable de conspiración y al día siguiente lo condena a muerte[30]. El 21 de enero el rey es ejecutado y muere valerosamente; el papa dirá de él: «Muere como un mártir».

La Convención, bajo la presión de la guerra contra toda Europa, ejerce dentro del país una rigurosa dictadura. El primer paso será el establecimiento del Tribunal revolucionario (bastará una acusación pública y las sentencias serán inapelables). Luego promulga una serie de decretos arbitrarios, como uno según el cual el sacerdote que no cumpla con la ley de deportación puede ser arrestado en cualquier momento y por cualquier ciudadano y, en caso de ser hallado culpable, ser condenado a muerte en 24 horas.

Se establece además un Comité de salud pública para supervisar la actuación de los ministros. El 23 de abril de 1793, todos los religiosos deberán prestar juramento, bajo pena de exilio. El 21 de octubre se decreta la pena de muerte para los sacerdotes que regresen del exilio y para quienes los oculten, y se ofrece una recompensa a quienes los denuncien[31].

Entre abril de 1793 y julio de 1794 el Tribunal de París hace

guillotinar a dos mil seiscientas veintiocho personas. Muchos sacerdotes condenados a la deportación en las colonias, debido a la vigilancia de la flota inglesa, quedan hacinados en los barcos, bloqueados en los puertos franceses del Atlántico, en condiciones de extrema precariedad.

Entre los miembros de la Convención, hay muchos que, como Marat, quieren abolir todo tipo de religión; se pretende incluso imponer el materialismo ateo, especialmente en las provincias. La mayoría, en cambio, se muestra más inclinada a suprimir el cristianismo sustituyéndolo por una especie de religión natural. En 1794, al celebrar la fiesta de la Unidad e Indivisibilidad, el entonces presidente de la Asamblea, Robespierre, pronuncia algo así como una invocación a la naturaleza, a la que se había erigido una gran estatua[32].

El 5 de octubre de 1793 se sustituye el calendario gregoriano por el calendario de la revolución. Con el fin de combatir el fanatismo religioso, se suprimen los domingos y las fiestas cristianas. La Iglesia constitucional sigue existiendo oficialmente (cuenta con treinta mil sacerdotes), pero se empieza a exigir a los sacerdotes y a los obispos que renuncien a sus funciones sacerdotales. En París, por ejemplo, el obispo constitucional Gobel se ve obligado a dimitir: «El pueblo me ha elegido, y el pueblo me rechaza». Son muchos los prelados constitucionales que siguen su ejemplo. Muchos obispos, en sus departamentos, renuncian al sacerdocio. Hay casos de obispos y sacerdotes que defienden el matrimonio y se casan, y quien trata de impedir el matrimonio de un sacerdote es condenado al exilio. El 15 de noviembre de 1793 se promulga una ley con el fin de fomentar el matrimonio de los sacerdotes: el matrimonio se convierte en una defensa frente a la persecución; los sacerdotes casados no serán deportados, aunque no hayan prestado juramento; los obispos que impidan el matrimonio de los sacerdotes serán deportados y reemplazados; los sacerdotes destituidos a causa de su matrimonio serán restituidos en sus puestos; el que no esté bien visto en su municipio por haber contraído matrimonio podrá marcharse a otro lugar, sin dejar por ello el ayuntamiento de su lugar de origen de pagarle su sueldo.

Las estadísticas sobre la actitud de los sacerdotes son discordantes: según Consalvi, se casaron doce mil sacerdotes y nueve obispos, y además abjuraron veintisiete obispos; según Grégoire, se habrían casado dos mil sacerdotes; otras fuentes hablan

de un número variable, entre tres y cuatro mil.

En sustitución de las cristianas, se instituyen fiestas profanas. El 10 de noviembre de 1793 se celebra la fiesta de la Razón en Nôtre Dame. En París se cierran todas las iglesias; pero Robespierre interviene: la Convención no quiere abolir el culto católico. Mediante una ley se prohíbe todo tipo de violencia en contra de la libertad de culto. Durante esta fase se cuentan gran número de víctimas entre sacerdotes y religiosos.

El 27 de julio de 1794 tiene lugar el golpe de Estado de Termidor, en el que cae Robespierre. Durante algunos meses las persecuciones revolucionarias se hacen aún más encarnizadas. Pero en diciembre de aquel mismo año las negociaciones con las potencias católicas mueven a la Convención a mantener una actitud más benévola. Serán sobre todo los generales que dirigen las operaciones militares en La Vendée quienes impongan la libertad de culto como condición para la paz. El 17 de febrero de 1795 se firma un tratado de paz para La Vendée que la Convención extiende luego a todo el territorio.

El 21 de febrero de 1795 se establece el principio de la separación entre la Iglesia y el Estado. La República no reconoce ningún culto oficial, pero garantiza la libertad de todos; quien trate de estorbar las ceremonias será condenado; se prohíben los signos externos de culto, y se exige de los ministros sagrados un acto de sometimiento a la República.

El 28 de septiembre una ley, que recuerda el principio de la libertad de culto, impone a los sacerdotes un nuevo juramento: «Reconozco la universalidad soberana de los ciudadanos franceses y prometo sumisión y obediencia a las leyes de la República». Se crean así nuevos casos de conciencia entre los sacerdotes.

El 10 de agosto de 1795 la Convención vota una nueva Constitución con el fin de prevenir toda dictadura por parte de una persona o asamblea. El poder ejecutivo se confía a un Directorio, compuesto por cinco miembros de igual dignidad, que habrán de renovarse cada año, y a quienes corresponde el nombramiento de los ministros; el poder legislativo se pone en manos de dos Consejos: el de los Quinientos y el de los Ancianos, de doscientos cincuenta miembros. Se establecen la libertad de pensamiento y la libertad de culto.

Se produce una rebelión contra la Asamblea; la acusación de haberla provocado recae en los sacerdotes, lo que da pie a que se

promulguen nuevos decretos contra el clero y vuelvan a entrar en vigor las leyes de deportación de 1792 y 1793.

6. La Iglesia y el Directorio: 1795-1799

Durante este período continúa el clima de persecución contra los sacerdotes. Está prohibido tocar las campanas, y algunas iglesias se venden o son demolidas para servirse de los materiales. Hay sin embargo un nuevo despertar del culto: en la fiesta de Todos los Santos de 1796, cuarenta y seis iglesias, en París, se llenan de gente; el fenómeno es aún más espectacular en la Pascua de 1797. Al no poder suprimir el culto cristiano, se procede a la creación de fiestas en competencia con las cristianas. Se impone la observancia de estas nuevas fiestas y el descanso el décimo día de cada mes; pero incluso los mismos sacerdotes constitucionales se resisten a la pretensión de sustituir el culto dominical por la fiesta celebrada cada diez días, así como al intento de fundar una nueva religión a la que se da el nombre de «teofilantropía»[33].

El Directorio, en sus proclamas, sigue acusando a los sacerdotes; pero ciento veinte municipios piden el regreso de los sacerdotes. Son abrogadas las leyes que decretaban la deportación y el encarcelamiento de los sacerdotes, pero la ley no llega a ser aprobada a causa del golpe de Estado del 4 de septiembre de 1796. El nuevo Directorio revoca la ley que llamaba de nuevo a los sacerdotes exiliados; es más, ahora podrán ser deportados directamente por los miembros del directorio. Se obliga a los sacerdotes a jurar odio a la monarquía, lo que da lugar a la deportación de novecientos noventa y cinco sacerdotes. En el Mediodía, algunos de ellos son fusilados. El papa declara ilícita la exigencia de dicho juramento.

El 18 de junio de 1799 se produce un nuevo golpe de Estado; caen dos directorios jacobinos. Cesan las deportaciones, pero todavía no hay libertad; habrá un nuevo juramento, que no llegará a entrar en vigor por el golpe de Estado «del 18 Brumario»[34].

7. Pío VI y Napoleón Bonaparte

En 1796, Bonaparte entra en Milán y anuncia su intención de marchar sobre Roma. Pío VI, una vez consumada la invasión del Estado pontificio, pide el armisticio, que se firma en Bolonia el 23

de junio de 1796, con condiciones muy duras: liberación de los prisioneros políticos; apertura de los puertos pontificios a los franceses; ocupación de Bolonia, Pescara y Ancona; incautación de cien cuadros y quinientos manuscritos, que parten camino de Francia, y una compensación económica de 21 millones de francos.

El armisticio debía transformarse en tratado de paz; pero esto no ocurre debido a la cláusula que obligaba al papa a retirar todos los breves y bulas promulgados en contra de Francia desde 1789.

En 1797 Bonaparte obtiene nuevas victorias sobre los austríacos (Rívoli, Mantua), y en Faenza pone en fuga a un ejército pontificio. Bonaparte entra en Ancona, desde donde advierte al papa que no abandone Roma, exigiéndole que le envíe plenipotenciarios; luego conquista Nápoles y firma el tratado de Paz de Tolentino (1797): las condiciones del armisticio siguen siendo las mismas, pero se suprime la cuestión de las bulas. Se ratifica el tratado y el hermano de Napoleón, José, es enviado a Roma como embajador.

Un grupo de «patriotas» conspiran en Roma contra el gobierno pontificio y el general Berthier recibe la orden de marchar sobre Roma. El papa no opone resistencia; Berthier entra en Roma el 11 de febrero de 1798 y anuncia que, de acuerdo con el Directorio, todos los pueblos son soberanos, y reconoce la independencia de la República romana. El papa tiene que abandonar Roma y retirarse a la Toscana.

Pío VI, presagiando tiempos aún más difíciles para la Iglesia, crea una comisión de cardenales para que gobiernen durante su exilio; marcha de Roma a Siena el 20 de febrero de 1798, y el 26 de mayo, tras un terremoto, se marcha de Siena a la cartuja de Florencia.

En ausencia del papa, Roma es expoliada. Se saquean gran número de iglesias y obras de arte. La columna trajana es trasladada a París. Muchos cardenales abandonan la ciudad; de los trece que quedan, seis son detenidos y conducidos a Civitavecchia con la orden de expatriarse.

El papa, tanto en Siena como en Florencia, se encuentra en territorio del duque de Toscana; sin embargo, acusado de no respetar la neutralidad, se ve obligado a marcharse. Se trata de deportar al papa a Cerdeña, pero no es posible a causa de su delicada salud. Se dirige entonces al gran ducado de Parma, donde las tropas austríacas llegan tarde a liberarlo. Finalmente, es trasladado a Briançon. Por donde pasa, el papa es objeto de veneración; los franceses lo respetan, pero no goza entre ellos de

ningún tipo de comodidad. Por último, es trasladado a Valence, donde muere en la noche del 28 al 29 de agosto de 1799.

Los filósofos celebran su muerte como la del último papa; pero en Venecia un libro de Paolo Cappellari (el futuro Gregorio XVI) anuncia el próximo triunfo de la Iglesia, porque «es más fácil destruir el sol que destruir la Iglesia y el papado». Allí mismo, en Venecia, se celebra el cónclave (1 de diciembre de 1799-14 de mayo de 1801), que concluye con la elección del cardenal Chiaramonti, obispo de Imola, que toma el nombre de Pío VII[35].

8. Pío VII y Napoleón

Bonaparte, una vez concluida la campaña de Egipto y después de haber obtenido una nueva victoria sobre los austríacos en Marengo, trata de lograr un concordato con la Santa Sede con el fin de obtener de ella respaldo político. Se entablan pues unas negociaciones que se presentan largas y difíciles, y en las que se necesitan ocho proyectos diferentes antes de llegar a la formulación final. Los puntos de desacuerdo son muchos. Está ante todo el problema de los antiguos obispos que han permanecido fieles a la Iglesia, y el no menos espinoso de los obispos constitucionales, cuya destitución exige el papa.

Son puntos controvertidos también el problema de los sacerdotes casados, el de los bienes de la Iglesia confiscados –a los que la Iglesia renuncia, no como concesión, sino por tolerancia– y, por último, el de la libertad de culto, respecto de lo cual Bonaparte quiere mantener cierto control; de manera que al final se establece que «el culto será público en conformidad con los reglamentos y ordenanzas exigidos por el orden público».

El concordato se firma el 15 de julio de 1801, pero Bonaparte añade por su cuenta 77 *Artículos orgánicos,* que debilitan y en parte anulan el concordato. Se trata de un conjunto de normas que se adjuntan al proyecto de ley sobre la organización del culto, por las que la Iglesia de Francia queda subordinada al Estado al estilo de la más pura tradición regalista y galicana[36].

En cualquier caso, el papa exhorta a los antiguos obispos titulares a renunciar a sus sedes; pero Luis XVIII, rey legítimo, los invita a no hacerlo: el resultado es que cincuenta y dos aceptan, cuarenta y cinco se niegan, y dos se rebelan. Respecto a los obispos constitucionales, el papa promulga dos breves: uno dirigido a los

interesados, en el que los llama «queridos hijos y obispos», y otro dirigido a Spina (el que había negociado el concordato) para que exija la dimisión de los mismos.

El concordato, de hecho, pone fin a la Iglesia del antiguo régimen.

Las pretensiones de Napoleón respecto de la Iglesia no acaban aquí. El 4 de mayo de 1804 Bonaparte se hace proclamar emperador. Con el fin de compensar la falta de prestigio dinástico por medio de una consagración por parte de la Iglesia, insta insistentemente a Pío VII para que vaya a París a coronarlo. El 2 de noviembre el papa se pone en camino para asistir a la ceremonia; pero, una vez en París, es tratado con indiferencia y desprecio: durante la ceremonia en Nôtre Dame, Napoleón coge personalmente la corona del altar y se la pone sobre la cabeza, relegando al papa al papel de mero espectador. No obstante, la personalidad del papa despierta gran admiración. Durante su estancia en París, el papa tiene ocasión de aceptar la sumisión de los obispos constitucionales y de protestar contra los *Artículos orgánicos,* contra el divorcio, contra la admisión de los sacerdotes casados a la enseñanza y contra la precariedad de la situación económica del clero. Sin embargo, la toma de posición del papa no obtiene resultados concretos, ya que el emperador continúa con su política eclesiástica tendente a servirse de la religión para reforzar su autoridad y su prestigio personal[37].

En 1805 Napoleón manda ocupar Ancona, territorio del Estado pontificio, y después de la victoria de Austerliz, destrona al rey de Nápoles, acusándolo de haber prestado ayuda a los ingleses, y, pasando por el Estado pontificio sin autorización, va a Nápoles, donde entroniza a su hermano José.

El 2 de febrero de 1808 Napoleón ocupa Roma. En 1809, después de la batalla de Wagram, une los Estados romanos al Imperio de Occidente. Un general francés iza en el castillo de Sant'Angelo, en Roma, la bandera tricolor, y el papa lo excomulga. Tras negarse a renunciar a la soberanía territorial, el papa es encarcelado. Cae enfermo y es trasladado a Florencia, Grenoble, Arles, Niza y Savona, donde permanece casi dos años. Napoleón da órdenes de que sea bien tratado; pero Pío VII se considera prisionero. Napoleón se lleva a París los archivos romanos y obliga a los cardenales a dejar Roma para irse a París. Las relaciones entre el papa y Napoleón están destinadas a hacerse aún más tensas al plantearse la cuestión del

matrimonio del emperador. En 1796, Bonaparte se había casado civilmente con Josefina Tascher de La Pagérie, y en 1804 había regularizado su situación celebrando el matrimonio religioso con la intervención de su tío, el cardenal Fesch, pero sin testigos y sin la presencia del párroco. Cuando, por razones políticas, Napoleón decidió casarse con la archiduquesa de Austria María Luisa, pretendió que se invalidara su matrimonio anterior, celebrado en tales condiciones. Dado que el papa se encontraba en Savona, Bonaparte encomendó la decisión a dos comisiones: una diocesana (que anuló el matrimonio religioso: «El anterior matrimonio religioso fue sólo una ficción aceptada por Napoleón nada más que para tranquilizar a su esposa») y otra metropolitana (que anuló el matrimonio civil).

Inmediatamente el papa protestó, porque las causas matrimoniales de los príncipes eran competencia exclusiva suya; pero no por eso dejó Bonaparte de celebrar su nuevo matrimonio el 2 de abril de 1810.

Más tarde, después del desastre de Rusia, en el que murieron cuatrocientos mil soldados, Napoleón trató de llegar a un nuevo acuerdo con el papa, que se encontraba prisionero en Fontainebleau. Se estipularon 11 artículos preliminares para un nuevo concordato, que Napoleón hizo publicar en 1813.

Después de alcanzados estos acuerdos preliminares, el cardenal Consalvi fue autorizado a dejar su confinamiento de Reims y a ver al papa, que se encontraba en Fontainebleau. Guiado por su instinto político, este se dio cuenta enseguida del error cometido por el pontífice al firmar dicho documento. Con su adhesión, Pío VII privaba a la Santa Sede de las últimas cartas que le quedaban, ya que concedía al emperador, con la única excepción de diez obispados, el nombramiento de los arzobispos y obispos del Imperio y del reino de Italia. El acuerdo obtenido por Napoleón constituía una capitulación inadmisible; alentado por Consalvi, Pío VII escribió una carta[38] al emperador anulando el concordato que acababa de firmarse[39].

Tras la derrota de Leipzig, Napoleón hizo partir al papa hacia Italia; mientras se encontraba en Savona, Murat, cuñado de Napoleón y rey de Nápoles, trataba con los austríacos; al final, se le permitió al papa volver a Roma. Esto ocurrió el 24 de mayo de 1814, en medio de un gran recibimiento popular.

En el congreso de Viena, Consalvi logró la libertad de la Iglesia y

la independencia del Estado pontificio.

9. Conclusión

El período revolucionario (con la nacionalización de los bienes de la Iglesia, la *Constitución civil del clero,* la supresión de las órdenes religiosas, la secularización del matrimonio y las medidas persecutorias en contra del clero y de los laicos fieles a la Iglesia) produjo una especie de parálisis del catolicismo en su relación con el mundo.

El período napoleónico trastornó las estructuras de poder de toda Europa y creó una situación de conflicto con la Iglesia, perturbando su vida interna. En Italia, Napoleón modificó gran número de diócesis, secularizó los bienes de la Iglesia, destruyó las órdenes religiosas, y privó a la Iglesia y al Estado pontificio de la presencia y la actuación del papa[40].

Esta situación explica –al menos en parte– el período siguiente, el de la «Restauración», un período en el que la Iglesia y el poder político se unen en un esfuerzo común por restablecer los principios de la autoridad y el orden. Este empeño traerá como consecuencia el progresivo distanciamiento entre la Iglesia y el mundo; entre otras razones porque «los guías culturales de la Iglesia interpretaron todas las propuestas del mundo moderno como nacidas en contra de Dios: la libertad se interpretó como libertinaje, el ascenso de las masas como una rebelión contra la autoridad, la democracia como una reivindicación ilícita, contraria a la estratificación social, y la filosofía moderna como un rechazo de la verdad»[41].

A pesar de todo, esta Iglesia contribuyó grandemente a la civilización del mundo, porque salvó los valores absolutos del espíritu, poco a poco fue poniéndose –de un modo nuevo– del lado del pueblo, y defendió su autonomía frente a las injerencias del poder político (afirmando también así su autonomía del poder político). No obstante, todavía habrá que recorrer un largo camino hasta llegar a una Iglesia plenamente inserta en la historia humana y participando positivamente en la marcha del mundo: «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La comunidad cristiana está integrada por hombres que,

reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre y han recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos. La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia» *(Gaudium et spes* 1).

Notas al capítulo

[1] Cf L. MEZZADRI, *La Chiesa e la rivoluzione francese,* San Paolo, Cinisello Balsamo 1989; D. MENOZZI, *Cristianesimo e rivoluzione francese,* Queriniana, Brescia 1977; *Letture politiche di Gesù. Dall'ancien régime alla rivoluzione,* Paideia, Brescia 1979; G. FERRERO, *Le due rivoluzioni francesi,* SugarCo, Milán 1986; A. ROVERI, *La Santa Sede tra rivoluzione francese e restaurazione. El cardinale Consalvi (1813-1815),* La Nuova Italia, Florencia 1974; M. ROSA, *Politica e religione nel '700 europeo,* Sansoni, Florencia 1974; F. FURET (dir.), *L'eredità della rivoluzione francese,* Laterza, Bari 1989; A. GONZÁLEZ-PACHECO HURTADO, *La revolución francesa (1789-1799),* Ariel, Barcelona 1998; A. GERARD, *Mitos de la revolución francesa,* Edicions 62, Barcelona 1973; AA.VV., *La vera storia della rivoluzione francese,* Il Mulino 2 (1989) 225-276; J. R. AYMES, *España y la Revolución francesa,* Crítica, Barcelona 1989; C. ZAGHI, *L'Italia giacobina,* UTET, Turín 1989; M. NASALLI ROCCA (dir.), *Memorie del cardinale Ercole Consalvi,* Signorelli Editore, Roma 1950; M. ROSA (dir.), *Cristianesimo e Lumi nel Settecento Italiano,* Herder, Roma 1981; B. VON WIESE, *La cultura de la ilustración,* Centro de Estudios constitucionales, Madrid 1979; D. ROCHE, *La cultura dei lumi. Letterati, libri, biblioteche nel XVIII,* Il Mulino, Bolonia 1992; U. IM HOF, *La Europa de la ilustración,* Crítica, Barcelona 1993.

[2] Cf AA.VV., *La vera storia della rivoluzione francese, o.c.,* 225-275.

[3] *La flauta mágica* de Mozart, en la que desempeña un papel importantísimo el círculo simbólico constituido por el sol, la luz y las tinieblas, puede considerarse como un testimonio clásico de la Ilustración. Cf K. BARTH, *La teologia protestante nel secolo XIX* I, Jaca Book, Milán 1979.

[4] La «Revolución gloriosa» establece la monarquía constitucional en Inglaterra, poniendo cortapisas a ciertas arbitrariedades del Estado. De los frutos de esta revolución quedan excluidos los católicos, para los que siguen en vigor determinadas prohibiciones: de comprar, heredar y celebrar el culto (la celebración de la misa estaba castigada con la cadena perpetua). Estas prohibiciones sancionan de hecho la inferioridad jurídica de los católicos (que durará hasta 1829).

[5] Tiene lugar con la Declaración de independencia, la Declaración de los derechos de Virginia, la Constitución de los Estados Unidos y la primera Enmienda a la Constitución, introducida en 1791. Sobre los hechos relativos a la Revolución americana, remitimos a los estudios específicos sobre el tema. Por lo que se refiere a la historia de la Iglesia estadounidense, conviene tener presentes algunos datos: en 1785, los trece Estados que componían el núcleo originario de los Estados Unidos tenían en total una población de cuatro millones de habitantes, de los que eran católicos unos veinticinco mil (diecinueve mil en Maryland, cinco mil en Pennsylvania y cerca de mil en los otros Estados). La Iglesia de los Estados Unidos se inicia con el nombramiento de John Carroll (1753-1815) como obispo de Baltimore en 1784; así empieza esta Iglesia a tener su jerarquía (aunque dependiente de *Propaganda Fide* hasta 1908). John Carroll había sido antes superior de la misión americana; luego tuvo parte importante en los preparativos de la Revolución americana y ejerció cierta influencia en la redacción del Acta de Quebec de 1774 y en las enmiendas constitucionales de 1791. Mantuvo estrecha relación con Benjamín Franklin.

Tras su elección como obispo, trabajó mucho en la organización de su Iglesia (seminario de Baltimore). A causa de la persecución revolucionaria, llegaron a los Estados Unidos muchos sacerdotes y religiosos procedentes de Francia, que dieron un impulso notable a la actividad pastoral.

[6] Ya hemos tratado de esto ampliamente en el capítulo dedicado al jansenismo.

[7] Por ejemplo, los círculos masónicos. Las primeras logias masónicas surgieron a partir de círculos de amistad que se remontaban a las corporaciones medievales (se decían continuadores de los albañiles libres que, yendo de ciudad en ciudad, habían colaborado en la construcción de las más célebres catedrales). La primera logia masónica moderna se creó en Londres el 24-6-1717. La institución experimenta una rápida difusión, conquistando el continente entre 1730 y 1750, entre otras cosas porque profesa ideas muy en consonancia con la mentalidad de su época: la fraternidad internacional e interconfesional. El 4-5-1738, Clemente XII, en la bula *In eminenti,* prohíbe a los católicos la adhesión a una logia, y en 1751, Benedicto XIV confirma esta prohibición y la sanciona con excomunión reservada al papa (por el carácter interconfesional y por el juramento secreto). Antes de 1730 no se tienen noticias documentadas de que existieran en Italia logias masónicas; las primeras son las de Roma y Florencia. Luego la masonería se extiende a Nápoles, Toscana, el Piamonte y Lombardía. Hasta el siglo XIX la masonería italiana no experimentará realmente un desarrollo importante, caracterizada generalmente por un acentuado espíritu anticlerical. Cf C. FRANCOVICH, *Storia della massoneria in Italia dalle origini alla rivoluzione francese,* Nuova Italia, Florencia 1975; F. BENIMELI-G. CAPRILE, *Massoneria e Chiesa cattolica,* Edizioni Paoline, Roma 1979; J. STIMPFlE, *La Chiesa cattolica e la massoneria,* Cuaderni di Cristianitas 4 (1986) 45-67; *La Chiesa e la massoneria oggi,* CivCat CXLII (1991), vol. IV, 217-227; J. A. FERRER, *Historia de la masonería española,* Consejería de educación, Valencia 1989.

[8] La *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers,* con 28 volúmenes, 5 volúmenes de suplemento y dos volúmenes de cuadros analíticos, fue publicada entre 1751 y 1772. En ella colaboraron Diderot, Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Buffon, D'Holbach, D'Alembert, Helvetius, Condillac, Turgot, Quesnay y De Prades, entre otros.

[9] En el período anterior a la Revolución se produce un gran florecimiento de periódicos, hojas y pequeñas publicaciones que contribuyen a crear el ambiente público «revolucionario». El fenómeno, que era fruto de la cultura ilustrada, se acentúa con la aparición de grupos extremistas, como los jacobinos. Pero no se trata sólo de un fenómeno francés, sino que se extiende también a otros países de Europa.

[10] En Alemania encontramos a Leibniz, Wolff, Baumgartner, Reimarus, Lessing, Federico el Grande, Herder y, en algunos aspectos, también Kant; en Inglaterra, Locke, Hume, Gibbon; en Italia, Filangeri, Galiani, Beccaria, Pietro e Alessandro Verri, Gioia, Romagnosi, Soave y Borrelli. Fue importante para el enciclopedismo italiano la estancia de Condillac en Parma de 1758 a 1767.

[11] G. FERRERO, *Le due rivoluzioni francesi,* SugarCo, Milán 1986.

[12] M. ROSA, *Politica e religione nel '700 europeo,* Sansoni, Florencia 1974, 69-70.

[13] *Nouvelles Ecclésiastiques* era la revista de difusión y comunicación del jansenismo internacional, y se publicaba en la ciudad holandesa de Utrecht.

[14] Los diezmos se habían creado para solventar las necesidades materiales de los pastores. Las congruas fijas, establecidas por los obispos en lugar de los diezmos, no eran justas ni se aplicaban en todas partes del mismo modo.

[15] En todas las asambleas se redactaban los correspondientes *Cahiers de dolénaces,* en los que se exponían las quejas y se presentaban propuestas para hacer frente a la difícil situación por la que atravesaba el país. Circulaban entonces por Francia numerosos *Cahiers* ya redactados que las asambleas se limitaban a suscribir después de breve discusión, si bien a veces procedían también a su elaboración por cuenta propia. Cf D. MENOZZI, *Cristianesimo e rivoluzione francese, o.c.,* 55-58.

[16] La última convocación se había hecho en 1614, y en ella el tercer estado había votado precisamente por la monarquía absoluta.

[17] El pueblo de París había atacado y saqueado antes un depósito de armas en los Inválidos, y después se abalanzó sobre la Bastilla. La vieja fortaleza, después de un simulacro de defensa, se rindió bajo condiciones que no fueron respetadas. La muerte del gobernador De Launay fue el primer delito de la revolución. La toma de la Bastilla no fue más que una de las muchas revueltas que tendrían lugar, pero adquirió un importante valor simbólico por ir dirigida contra un viejo símbolo del antiguo régimen. En cualquier caso, la toma de la Bastilla no será el hecho decisivo de la revolución.

[18] Talleyrand (1754-1838) fue una de las figuras de mayor relieve de la Revolución francesa, y prolongó su influencia a lo largo de medio siglo, sirviendo a seis regímenes sucesivos. Era hijo de aristócratas y fue orientado al sacerdocio a causa de su cojera, debida a un accidente. Pertenece a la cultura de las Luces, tanto por su pensamiento como por su vida libertina. Gran camaleón según unos, y estratega de Europa según otros, traicionó a la Iglesia sugiriendo la confiscación de sus bienes. Estando ya cercano a la muerte, se retractó en una carta dirigida a Gregorio XVI (17-5-1838), en la que, después de llegar a «reprobar los excesos del siglo al que he pertenecido y condenar francamente los errores que a lo largo de todos estos años han turbado y afligido a la Iglesia (...) y en los que he tenido la desgracia de participar», se justifica afirmando: «He errado a causa de la desorientación general de la época a la que he pertenecido». Esta última negociación con Dios («nunca he dejado de considerarme hijo de la Iglesia») desencadenó una violenta disputa entre las autoridades romanas, hasta el punto de que Gregorio XVI consideró insuficiente la retractación. Pero ya era tarde, porque Talleyrand ya había recibido los sacramentos de manos del abate Dupanloup al haberse agravado su enfermedad.

[19] «En las ciudades y los pueblos no habrá nada más que sacerdotes obreros, es decir, dedicados a la evangelización del pueblo, a enseñarle no sólo las verdades ultraterrenas, sino todo lo que pueda alentar su amor hacia su régimen y sus leyes, todo lo que es honrado, todo lo que es útil, todo lo que es amable, todo lo que pueda formar ciudadanos leales y virtuosos en este mundo»: A. LAMOURETTE, *El decreto de la Asamblea Nacional sobre los bienes del clero, considerado en su relación con la naturaleza y las leyes de la institución eclesiástica,* París 1790, 64ss. Es curioso observar cómo aparece aquí la expresión sacerdote obrero, aunque con un significado bastante distinto del que habría de tener mucho tiempo después.

[20] El Estado hubiera debido respetar esta decisión. La venta de bienes impidió aplicar el principio del respeto a la libertad. En cualquier caso, el hecho constituye una desmentida evidente de toda la propaganda enciclopedista: si hubieran sido vocaciones forzadas, habrían abandonado los monasterios.

[21] Salamón se convirtió en el representante de la Santa Sede en Francia tras la fuga del nuncio. Mantuvo una relación epistolar bastante intensa con el papa.

[22] Se nota una analogía evidente con las reformas ya realizadas en la Lombardía austríaca por José II: no se comprende a la Iglesia que ora; sólo se considera su labor de cura de almas. Con ello se tiende a hacer de la Iglesia una institución aceptada sólo en la medida en que desempeña un servicio público en dependencia del Estado.

[23] Sin discriminación confesional, es decir, que los protestantes, por ejemplo, podían participar en la elección de los católicos y viceversa.

[24] Esto es signo de que los decretos del concilio de Trento relativos a esta materia no habían tenido grandes consecuencias prácticas.

[25] Los métodos usados contra la Iglesia y contra los sacerdotes durante la Revolución francesa son análogos a los que se encuentran en otras revoluciones: intento de destruir el clero y las órdenes religiosas, empeño en fomentar la secularización de los sacerdotes, favorecimiento de las divisiones internas de la Iglesia, alejamiento de Roma y creación de una Iglesia nacional, juramento de fidelidad al Estado, sostenimiento económico de los sacerdotes, etc. Esto fue lo que ocurrió por ejemplo en Rusia, Yugoslavia, Checoslovaquia y

China con la llegada del comunismo.

[26] Pío VI condena la política eclesiástica llevada a cabo por la Asamblea Nacional en el breve *Quod aliquantum,* fechado el 10-3-1791. Sin embargo, habían pasado ya ocho meses desde la aprobación de la *Constitución civil del clero,* y el silencio del papa, permitiendo que circularan las opiniones más dispares, había dado lugar a que las divisiones internas de la Iglesia francesa se hicieran más profundas. Había habido intervenciones anteriores del papa (en la alocución consistorial del 29-3-1790 y en algunas cartas dirigidas a Luis XVI y a algunos obispos ministros suyos), pero no se habían hecho públicas. Pueden encontrarse algunos interesantes pasajes de estos documentos en D. MENOZZI, *Cristianesimo e rivoluzione francese, o.c.,* 106-114.

[27] Es curioso que lo mismo ocurrió durante la persecución de Decio del 250.

[28] La Vendée se subleva en marzo de 1793, porque la mayor parte de la población está en contra del reclutamiento forzoso, de la ejecución del rey y de la persecución de los sacerdotes. En un primer momento se trata de una rebelión espontánea, pero más tarde adquiere un carácter organizado (cuarenta mil hombres, divididos en tres ejércitos y dirigidos por oficiales) y se da incluso un simulacro de gobierno, a cuya cabeza se pone el cura Bernier (más tarde elegido por Bonaparte como negociador del concordato de 1801). Después de una dura lucha y de violencias sin cuento, los ejércitos republicanos logran sofocar la revuelta.

[29] Parece un hecho histórico constante el que las revoluciones «devoren» a sus propios hijos: el mismo Robespierre será ejecutado el 27-7-1794.

[30] Con el voto favorable de cinco de los diecisiete obispos constitucionales y de dieciocho de los veinticinco sacerdotes.

[31] Para entender lo que ocurre, puede ser útil el memorial de F. M. Ravenaz (1752-1794), un sacerdote que formó parte primero del clero constitucional, pero luego se retractó. Siguió ejerciendo su ministerio de vicario hasta que se promulgaron las leyes de deportación. Anduvo de un lado para otro disfrazado de comerciante y ejerciendo el culto a escondidas. Luego emigró al Piamonte, y el 18-1-1794, habiendo vuelto del exilio, fue detenido cuando se dirigía a administrar la eucaristía a un enfermo. Fue condenado a muerte y escribió un memorial al Tribunal que lo había condenado aclarando los motivos religiosos y políticos que habían llevado a algunos eclesiásticos a negarse a prestar juramento de fidelidad a la *Constitución civil del clero*. Cf D. MENOZZI, *Cristianesimo e rivoluzione francese, o.c.,* 139-141.

[32] Ib, 133-138: *Discurso de Robespierre sobre el Ser Supremo,* pronunciado el 7-5-1794.

[33] Este proyecto de culto social partía de la idea de que «la religión es el principal fundamento de la moral; la moral es garantía más sólida de las leyes; las leyes son el fundamento de la sociedad, y la sociedad tiene como fin la felicidad común». Se establecía además minuciosamente el ceremonial que había de realizarse en la fiesta de la Década, remedando el culto cristiano. Cf D. MENOZZI, *Cristianesimo e rivoluzione francese, o.c.,* 162-164.

[34] El mismo clima se respira también en Italia, allí donde se instaura la revolución. Es significativo el gran número de diarios jacobinos que se publican, y muy revelador el testimonio de algunos de ellos: cf el *Diario dell'anno 1798* del canónigo Pietro Bocca di Brescia, publicado en *Le cronache bresciane inedite dei secoli XV-XIX* (1927) 425-509.

[35] El secretario del cónclave era Consalvi. Austria promovía la candidatura del cardenal Mattei; en las votaciones, sin embargo, se impusieron el cardenal Bellisomi, obispo de Cesena, aborrecido por Austria, y luego el cardenal de Saboya, Gerdil. Al final, los votos se concentraron en Chiaramonti. Su elección no fue del agrado de Austria, porque el elegido tenía fama de cierta inclinación a las ideas democráticas; de hecho, en la homilía de Navidad de 1797 había sostenido que no había antítesis entre cristianismo y democracia: «La forma de gobierno democrático adoptada entre nosotros, amadísimos hermanos, no se opone a las máximas expuestas hasta aquí, ni repugna al evangelio (...). Sed buenos cristianos y seréis óptimos demócratas». Pío VII, en la época de la Restauración, renegará

de estas palabras, diciendo que fueron una concesión a la fuerza de los acontecimientos. Cf D. MENOZZI, *Cristianesimo e rivoluzione francese, o.c.,* 174-177. La actitud de Chiaramonti fue bastante común; fue frecuente entre los jansenistas, ex jacobinos y eclesiásticos militar bajo distintas banderas a lo largo de estos quince o veinte años.

[36] Por ejemplo, todos los decretos de la Santa Sede y de los concilios extranjeros no podían publicarse en Francia sin la autorización del gobierno, y los profesores de los seminarios debían enseñar los cuatro artículos galicanos.

[37] Los medios usados en la realización de esta política fueron principalmente el *Concordato,* los *Artículos orgánicos,* las intervenciones militares en el Estado pontificio y la coronación por parte de la Iglesia. Pero esta se servía también de otros «instrumentos» más propiamente espirituales, como por ejemplo el catecismo. Así, el catecismo oficial, redactado para uniformar los diferentes catecismos en uso en las iglesias francesas, tenía como fin educar la conciencia de los fieles en la obediencia y el respeto al emperador (véanse sobre todo las dos lecciones referentes al cuarto mandamiento, en las que se insiste enormemente en las ideas relativas a la obediencia al emperador, cargadas de contenido religioso). Pío VII se negó a aprobar este *Catecismo*. Cf el texto en D. MENOZZI, *Cristianesimo e rivoluzione francese, o.c.,* 188-192.

[38] Con el fin de que los franceses no se dieran cuenta de nada, durante varios días, a las cuatro de la tarde, el cardenal Pacca se escondía bajo el hábito las hojas de la carta que el papa estaba escribiendo, y se las entregaba por la noche al cardenal Pignatelli, que residía fuera del castillo, lejos de las miradas indiscretas del personal de servicio francés, y a la mañana siguiente, Consalvi y Di Pietro se las llevaban de nuevo al pontífice. Así fue como nació el histórico despacho del 24-5-1813.

[39] A. ROVERI, *La Santa Sede tra rivoluzione francese e restaurazione. Il cardinale Consalvi, 1813-1815,* La Nuova Italia, Florencia 1974, 4-5; el texto del concordato de Fontainebleau se encuentra en las pp. 159-160.

[40] Pío VII se vio apartado por la fuerza de la dirección de la Iglesia debido a los largos años de privación de libertad (1809-1814) impuestos por Napoleón.

[41] L. MEZZADRI, *La Chiesa e la rivoluzione francese,* o.c., 169.

IV. La Edad Contemporánea

Guido Zagheni

Introducción

1. La historia de la Iglesia, entre teología e historia

Indagar en la vida de la Iglesia examinando los acontecimientos de los siglos pasados es interesante, porque en el pasado se pueden descubrir signos de la riqueza interior que se ha ido sedimentando en el pueblo cristiano; pero examinar los acontecimientos que constituyen la vida actual de la Iglesia es fascinante, porque en todo momento se percibe el palpitar de la realidad que día a día se sigue construyendo. Esta historia viva, que se concreta en los ritmos de la vida cotidiana, no es un asunto meramente humano, sino que es también la experiencia de la relación de Dios con el hombre. Desde este punto de vista, el límite entre la teología y la historia resulta menos marcado y claro, dando lugar a posiciones diversas al respecto[1].

H. Jedin considera que la historia de la Iglesia es también teología porque su objeto, la *Iglesia,* es, por su propia naturaleza, revelación de Dios. Por eso no se puede comprender la naturaleza de la «institución eclesial» si no se comparte la fe de la Iglesia, es decir, si no se es creyente. Uno que no sea creyente puede llegar a ser un gran erudito en historia de la Iglesia, pero nunca un verdadero historiador de la Iglesia, porque se le escapa el «misterio de la Iglesia». Esta manera de ver las cosas, a pesar de sus matizaciones y concesiones al método histórico-crítico, corre el riesgo de menospreciar los métodos propios de la investigación científica, con el peligro de transformar la historia de la Iglesia en una apologética al servicio de la dogmática[2]. Si la historia se escribiera para defender o acusar a alguien, no sería ya historia, sino controversia, y se ajustaría a otras exigencias pero no a las de la investigación histórica[3].

El Vaticano II, al afirmar la naturaleza divina de la Iglesia, ha resaltado también su carácter dinámico, su realización en el contexto de los signos de los tiempos. De este modo, a partir precisamente del concilio, los estudios históricos se han ocupado de todos los aspectos de la vida cristiana: no sólo de las instituciones, biografías y aspectos exteriores de la vida, sino también de la doctrina, de aspectos sociales, espiritualidad o ecumenismo. Gracias a todos estos estudios se tiene hoy una idea mucho más rica de la

vida de la Iglesia en el pasado que la que se tenía no hace mucho.

Y esto resulta aún más cierto respecto de la historia contemporánea, en la que los acontecimientos que conservamos todavía vivos en la memoria colectiva se confunden con ese aliento e inspiración superior que la guía y orienta.

2. El contexto en que ha de interpretarse la vida de la Iglesia contemporánea

El objeto de la historia de la Iglesia es el crecimiento en el tiempo y en el espacio de la Iglesia fundada por Cristo. El punto de partida de esta historia son las huellas dejadas por las primeras comunidades cristianas. Se inicia con los Hechos de los apóstoles que, en cierto sentido, se pueden considerar el primer libro de esta historia. Viene luego la expansión y configuración de la Iglesia en el mundo helenístico-romano, hasta Gregorio Magno (590-604). Después, entre los siglos VI y XIII, la constitución de la Iglesia como principio unitario de la comunidad de los pueblos cristianos de Occidente. Por último, la disolución gradual del mundo cristiano-occidental entre los siglos XIV-XVIII y la adquisición, por parte de la Iglesia, de una nueva concepción de sí misma y de sus relaciones con el mundo.

En el camino de la Iglesia durante los últimos dos siglos, que es el objeto del presente estudio, pueden señalarse algunas tendencias características:

La separación del Estado, que se hace aconfesional y laico;
el interés activo por los problemas específicamente sociales, más allá de las obras típicamente caritativas;
una labor misionera de carácter nuevo, a través de la cual la Iglesia se hace verdaderamente católica y se abre a culturas distintas de la occidental, que venía marcándola tradicionalmente;
un gran impulso del ecumenismo, que lleva a esforzarse en la reconstrucción de la unidad de todos los creyentes en Cristo y a un diálogo provechoso con las otras religiones;
la intensificación de la vida religiosa gracias al movimiento litúrgico y al apostolado de los laicos, a través de formas nuevas de religiosidad y evangelización;
la presentación de una nueva imagen de sí misma siguiendo

> las líneas trazadas por el Vaticano II: una Iglesia que se propone como signo de la presencia de Dios en la historia, como pueblo de Dios inserto en el mundo, como huella visible de la presencia invisible de Dios.

Se trata de una Iglesia viva, que depende de manera decisiva de la situación social y política concreta en que se encuentra. Y esta influencia del marco histórico es evidente a lo largo de toda la historia de la Iglesia: en sus comienzos, la institución eclesial se configura siguiendo el modelo de la organización política del Imperio romano; durante la Edad media, se crea una forma particular de *societas christiana;* durante el período de la formación de los Estados nacionales soberanos, la Iglesia elaboró una doctrina paralela a la de los Estados (la Iglesia como sociedad perfecta, desigual y jerárquica) que desembocó en la eclesiología sancionada por el Vaticano I. En los últimos dos siglos –en el contexto del establecimiento de nuevas formas de gobierno: el nacimiento y consolidación de los regímenes liberales, la experiencia de las ideologías y los regímenes totalitarios, la afirmación progresiva del concepto de democracia– la relación de la Iglesia con la sociedad política se ha convertido, en no pocos sentidos, en el problema central.

Por otro lado, la trayectoria de la Iglesia no depende sólo ni principalmente de los que ocupan en ella los lugares preeminentes; la verdadera trayectoria de la Iglesia está oculta en su seno, es el camino que recorre el pueblo de Dios, el camino de la santidad y las virtudes otorgadas por el Espíritu. Es algo que resulta claro al contemplar la historia de los últimos dos siglos[4]. En la vida de la Iglesia no se pueden distinguir vencedores ni vencidos: las diferencias que se manifiestan son necesarias, y la oposición sirve para moderar y mover a la prudencia a los que, de momento, parecen más fuertes[5].

La idea de que el camino de la fe es el camino de todo el pueblo de Dios, y no sólo de una parte, no es fácil de asumir y vivir. Además de todo aquello que parece diversificar a los hombres y sus vivencias, en la Iglesia se dan experiencias distintas de Dios, modos diversos de vivir y presentar el Evangelio, movimientos y grupos religiosos distintos que, en su variedad, testimonian que la Iglesia es una, y que su trayectoria a través de la historia no depende de los hombres, sino que está en las manos del Espíritu que la guía.

3. Diferentes itinerarios para una lectura vital de esta historia

No siempre es fácil interpretar el camino concreto recorrido por la Iglesia en los últimos dos siglos. El mundo se ha convertido en una «aldea global», y en todos los problemas hay multitud de aspectos que no pueden interpretarse desde una perspectiva únicamente «occidental», como ocurría hasta hace pocos decenios.

Desde la Reforma luterana la investigación acerca de la historia de la Iglesia ha adquirido dignidad de verdadera ciencia, y posteriormente, por el impulso de la Ilustración y la labor reformista de los monarcas ilustrados, la historia de la Iglesia se ha integrado plenamente como disciplina en el ámbito de la enseñanza universitaria y en la formación del clero. A lo largo del siglo XIX, gracias a la labor de innumerables investigadores, se dio un paso más en la comprensión de la vida de la Iglesia: se pasó del estudio de las instituciones eclesiásticas al estudio de la vida del pueblo de Dios. El cambio de perspectiva que se ha producido ha sido profundo y significativo, y no se ha debido sólo al cambio en la manera de percibirse la Iglesia a sí misma operado entre el Vaticano I y el Vaticano II, sino también a la labor de grandes historiadores de la Iglesia, que han presentado su trayectoria a través del mundo muy ligada a los acontecimientos seculares.

Por lo que se refiere a los dos últimos siglos, la historiografía tiene un punto de partida concreto en la historia intransigente que, a comienzos del siglo XIX, se empeñaba en interpretar la desorientación de los hombres de Iglesia ante el desorden provocado por la Revolución francesa. Uno de los representantes más destacados de esta corriente será Bérault-Bercastel, que, al observar los progresos del racionalismo y el asalto de las nuevas ideas a la Iglesia, queda estupefacto y horrorizado. Pero este estado de ánimo será ampliamente compartido por los intransigentes a lo largo de todo el período de la Restauración[6].

Mayor importancia para la investigación histórica, dentro también de la corriente ultramontana, René-François Rohrbacher (1789-1856), que publica entre 1842 y 1849 una *Histoire universelle de l'Église catholique,* en la que presenta a la Iglesia católica como el fin de toda la historia humana, exaltando el papel del papado. Con esta historia Rohrbacher contribuyó eficazmente a disipar lo que quedaba en Francia de jansenismo y galicanismo, al subrayar el papel insustituible del papado a lo largo de la historia y captar con

singular claridad la vitalidad de la Iglesia[7]. Su obra ejerció un influjo duradero en las corrientes intransigentes (quizá más que la de De Maistre), convirtiéndose en una verdadera guía moral de los ultramontanos[8].

La mentalidad intransigente hacía que en la Iglesia católica hubiera una fuerte tendencia a estudiar la historia de la Iglesia con una intención apologética. Los ataques liberales y anticlericales inspiraban a la Iglesia del siglo XIX un intenso temor a la publicación de documentos inéditos, por miedo a que salieran a la luz sus limitaciones humanas. Hizo falta tiempo para comprender que no había que tenerle miedo a la verdad, y que al desafío liberal había que responderle con argumentos científicos.

Precisamente por esto León XIII hizo que se abrieran en 1881 los Archivos Vaticanos. En la carta apostólica *Saepenumero considerantes* de 1883, después de constatar que la historia se había convertido en un cómodo arsenal con el que atacar a la Iglesia, decía que «era necesario oponer a la historia fundada en prejuicios y llena de errores más o menos conscientes, una historia objetiva que mostrase todos los esfuerzos del papado por defender la civilización italiana frente a los bárbaros, los longobardos y los turcos»[9], y anunciaba la decisión –ya tomada– de abrir los Archivos Vaticanos y fomentar la Biblioteca Vaticana. Esta decisión tuvo un gran influjo en los estudios de historia de la Iglesia: la publicación de las fuentes dio origen a la formación en la Roma de finales de siglo de una decena de fundaciones dedicadas al estudio de la historia, atrayendo a numerosos historiadores de fama mundial (Sickel, Kehr, Pastor, Duchesne, Merkle), que publicaron obras de gran valor.

Entre todos destaca la figura de Ludwig von Pastor (1854-1928), que dirigió durante muchos años el Instituto Histórico Austríaco de Roma y publicó una monumental *Historia de los papas*[10].

Hacia finales del siglo XIX, frente al problema del modernismo, se produce una especie de «cerrazón» de la Iglesia oficial en relación con la investigación histórica. La actitud antimodernista se orientó en tres direcciones: hacia la publicación de «historias oficiales», con todas las limitaciones que esto conlleva[11]; hacia la realización de trabajos de erudición, típicamente representados en la obra de Pío Paschini[12], y hacia la superación gradual de la historiografía apologética con escritos de historiadores como Duchesne[13], Batiffol[14] o Pietro Tacchi Venturi[15].

Cuando se producen avances significativos es después de las dos

guerras mundiales, con múltiples revisiones de diversos períodos históricos. Con los estudios de Mourret, Butler, Aubert, Conzemius y Schatz, se supera la visión de Granderath acerca del Vaticano I. Los estudios de Lortz rectifican la visión absolutamente negativa de Lutero. Jedin abre camino al concepto de Reforma católica. Los volúmenes de Fliche-Martin, que recogen los mejores resultados de Duchesne, Batiffol y Leflon, son fruto de esta trayectoria. Se inicia además toda una serie de trabajos sobre el movimiento católico en distintos países, tratando de comprender la relación existente entre la religión y la sociedad, por obra de historiadores como Le Bras[16], Émile Poulat[17] y, en Italia, G. De Luca[18] y G. De Rosa[19].

Un nuevo impulso a la indagación «vital» en la historia de la Iglesia lo han dado en fin los acontecimientos eclesiales que han marcado la segunda mitad del siglo XX: el Vaticano II y la rica personalidad y fecundidad doctrinal de los pontífices que han ocupado la cátedra de san Pedro (Pío XII, Juan XXIII, Pablo VI, Juan Pablo I y Juan Pablo II). Como han contribuido también enormemente las transformaciones culturales y sociales que han caracterizado a esta segunda parte del siglo: la caída de los regímenes totalitarios del Este, los avances de la revolución informática, la necesidad de nuevas normas y estructuras internacionales, y la confrontación con las culturas y las religiones.

4. El trazado de la presente parte

La vida de la Iglesia en la Edad contemporánea ha estado dominada por el problema de la relación con el mundo. Una vez superado el *ancien régime* y el largo período de simbiosis con el poder político, la Iglesia se ha visto en la necesidad de afrontar el problema de su presencia en el mundo. No se ha tratado sólo de una cuestión «política», de la pretensión de que se reconociera el derecho de la Iglesia a existir como «sociedad pública»; la confrontación se ha producido en un terreno más hondo, en el terreno de los valores de que es portador el cristianismo.

Durante el siglo XIX la confrontación fue sobre todo con los regímenes liberales; una confrontación dura, tendente sobre todo a afirmar los valores sobrenaturales, que la sociedad del Ochocientos tendía a limitar o negar.

En el siglo XX, en cambio, la confrontación ha sido primero con los regímenes totalitarios, que minaban en sus mismos fundamentos

la visión religiosa de la vida y la convivencia de los hombres (enfrentamiento de la Iglesia con el fascismo, el nazismo y el marxismo), y luego con el gran desarrollo tecnológico y los cambios provocados por este (la búsqueda del bienestar material, la exportación del modelo al resto del mundo, la confrontación con las diversas culturas y religiones).

La defensa de los valores sobrenaturales, pretendida principalmente a través del «modelo de cristiandad», ha sido el motivo de fondo de la presencia y de la acción de la Iglesia en el mundo contemporáneo.

El modelo de cristiandad ha sido como un hilo invisible, como un surco profundo, que ha unido todos los acontecimientos de la vida eclesial desde la Restauración hasta el Vaticano II. Se ha ido elaborando paulatinamente en la Iglesia desde la segunda mitad del siglo XVIII, desde el momento en que esta empezó a percibir que su relación con el mundo no podía seguir configurándose según el modelo del *ancien régime:* el racionalismo, la masonería y el anticlericalismo se oponían a sus principios y obstaculizaban su labor. En el nuevo mundo que estaba configurándose, precisamente porque cuestionaba los valores religiosos y la dimensión sobrenatural de la vida, no había sitio para la Iglesia.

Cuando el reformismo de los monarcas ilustrados, orientado por una política jurisdiccionalista, planteó reivindicaciones tendentes al control por parte del Estado de la sociedad entera y, por consiguiente, también de la vida eclesial, el modelo de cristiandad empezó a adquirir cada vez mayor importancia. En este contexto es en el que hay que interpretar las intervenciones de los papas de aquel período: Clemente XIII (1758-1769), Clemente XIV (1769-1774), Pío VI (1775-1799). Esta era la situación –que iba adquiriendo contornos cada vez más dramáticos para la fe– al desencadenarse la furia devastadora de la Revolución francesa y luego la violencia absolutista de Napoleón.

Por entonces se había hecho ya consistente el proyecto de «cristiandad»: Novalis, Chateaubriand, De Maistre, Lamennais, De Bonald, habían ido preparando con sus escritos este proyecto, que se hará realidad con los papas de la Restauración, y, con algunos reajustes, durará hasta el Vaticano II.

Según la visión de estos autores, adoptada luego por los papas, el período revolucionario había sido el último eslabón de un largo proceso que, partiendo de la Reforma protestante, había ido

privando a la Iglesia de toda forma de autoridad sobre la sociedad, razón por la cual el mundo se había precipitado en el desorden y la incredulidad. Para no volver a caer en el abismo de las revoluciones era preciso reconstruir la sociedad sobre la base de los valores auténticos, custodiados por la acción y la presencia del papado. Este modo de interpretar y concebir la historia no sólo ha impregnado la mentalidad de la jerarquía, sino que ha llegado también al pueblo cristiano, que lo ha absorbido a través de las devociones. Con la llegada del Vaticano II, y al transformarse la idea que la Iglesia tenía de sí misma y de su relación con el mundo, esta mentalidad devota, viéndose privada de su fundamento, ha experimentado un rápido declive (capítulo 1).

Tras el breve paréntesis de la Restauración, este proyecto entró en conflicto con los Estados liberales, que tendían a apartar la religión de la vida social y, en no pocos casos, se oponían directamente a la acción de la Iglesia. En el caso de Italia, a estas dificultades hay que añadir además el duro enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado con motivo de la «cuestión romana», y las agrias controversias ocasionadas por ciertas tendencias marcadamente centralizadoras y laicas del nuevo Estado unitario italiano (capítulo 2).

El Vaticano I, tanto en los arduos trabajos de preparación como en el desarrollo de las sesiones, se resintió profundamente de estas dificultades, pero en definitiva –después de pasar los padres del concilio por un interesante proceso de maduración, que los llevó de las preocupaciones políticas a una visión más espiritual de los problemas– constituyó una respuesta religiosa decisiva a los problemas del siglo XIX y abrió en la Iglesia el camino de reflexión por el que se llegó luego al Vaticano II (capítulo 3).

Con León XIII este proyecto de presencia de la Iglesia en la sociedad –aun permaneciendo sustancialmente anclado en la visión tradicional que de sí misma y de sus relaciones con el mundo tenía la Iglesia– se abrió a unos horizontes culturales (favoreciendo el diálogo entre la Iglesia y la cultura por medio del restablecimiento del tomismo, y abriendo los Archivos Vaticanos), políticos (con las reflexiones de León XIII sobre el Estado y la democracia) y sociales (con la encíclica *Rerum novarum)* más amplios (capítulo 4).

A comienzos del siglo XX se percibían ya, aunque con dificultad, los grandes cambios que estaban produciéndose en el mundo: se hundía el modelo de civilización europea típico del siglo XIX, se

desmembraban los imperios centrales de Europa, se constataba una tendencia hacia la mundialización de la sociedad, entraba en crisis la idea de un derecho público compartido y, con ella, la idea misma de Estado. Se asomaba ya a escena, por primera vez en la época moderna, un nuevo sujeto político: la masa, que convertiría la sociedad –en un corto espacio de tiempo– en una «sociedad de masas». Todo esto llevaría a la dura experiencia de los totalitarismos y a la «guerra civil». La idea de «guerra civil» es una idea clave para la interpretación de los acontecimientos y los hechos del siglo XX en una óptica unitaria que permite entender las posturas adoptadas por Benedicto XV, Pío XI y Pío XII.

Esta nueva situación ha condicionado y orientado por tanto las decisiones de la Iglesia que, a pesar de todo, en medio de innumerables dificultades, ha contribuido de manera esencial a la construcción de la convivencia entre los hombres y los pueblos, vertiginosamente abocados a un futuro confuso e incierto (capítulo 5).

La percepción, aún no del todo clara, de esta orientación hacia la guerra civil (el fin del mundo decimonónico, la sociedad de masas, los totalitarismos) orientó las decisiones de Pío X, que condujo a la Iglesia hacia una experiencia más pura y espiritual (reforma catequética, litúrgica, eucarística, del Código de Derecho Canónico) y puso empeño en que no fuera arrastrada por innovaciones fáciles sin asideros seguros (lucha contra el modernismo). Al mismo tiempo Pío X preparaba al mundo católico a una nueva presencia en el campo político y social con la encíclica *El firme propósito* y la reorganización del Movimiento Católico (capítulo 6).

Con Benedicto XV –envuelto en la terrible experiencia de la I Guerra mundial y sus consecuencias– la Iglesia inicia un nuevo modo de estar en el mundo, en el que se refleja bastante bien la percepción de la fatal incertidumbre acerca de la dirección en que avanzan los Estados. Por eso se atiene a una neutralidad constante y efectiva frente a los acontecimientos bélicos, para garantizar su presencia eficaz en medio de los sufrimientos de los pueblos y en los proyectos de paz. Es la línea que, iniciada ya por Pío X y confirmada por Benedicto XV, seguirán fielmente Pío XI y Pío XII.

Para hacer frente a los totalitarismos de masas (el comunismo, el fascismo, el nazismo), Pío XI insistió en la necesidad de la cohesión interna de la Iglesia: es la finalidad del gran proyecto religioso forjado en torno a la figura de Cristo Rey y apoyado en la fuerza de

la Acción Católica. Esta Iglesia, fuerte y unida, se enfrentó con los regímenes totalitarios y, poniendo de manifiesto sus limitaciones, estableció las bases para un futuro construido sobre la libertad y la democracia (capítulo 7).

También Pío XII se atiene a esta línea. Su figura, sobre la que se ha discutido agriamente a causa de su actitud presuntamente condescendiente frente a la guerra y el genocidio de los judíos, no puede entenderse sino dentro de esta línea de continuidad histórica y eclesial. No se limitó simplemente a presenciar la caída de los totalitarismos, sino que, a través de una labor magisterial infatigable y de altísimo nivel, elaboró –durante el período bélico– un proyecto de «civilización cristiana» para un nuevo orden internacional, definiendo al mismo tiempo un nuevo modo de presencia de la Iglesia en la vida del mundo (capítulo 8).

La superación de la ideología de cristiandad se produce en el Vaticano II, que, completando la doctrina del Vaticano I, presenta a la Iglesia no sólo como una «sociedad perfecta, desigual y jerárquica, organizada en torno al romano pontífice», sino también como «comunión, pueblo de Dios y colegialidad». A esta Iglesia, no ya enfrentada al mundo sino en diálogo con él, se llega porque el concilio, en su naturaleza profunda, constituye un gran «acontecimiento», un don del Espíritu Santo a la Iglesia y al mundo (capítulo 9).

¿Cómo interpretar esta «historia de la Iglesia»? Tal como se nos muestra en principio, siguiendo este doble hilo conductor de la ideología de cristiandad y de la guerra civil. Pero tras esta primera interpretación se nos presenta otra que sólo el lector puede hacer, consistente en captar el proceso de espiritualización que ha guiado constantemente a la Iglesia durante los siglos XIX y XX, por el cual ha sido arrastrada y atraída. Esta interpretación puede leerse entre líneas y se va haciendo cada vez más evidente a medida que se va avanzando en los hechos. Este proceso, del que da testimonio entre otras cosas la gran experiencia martirial vivida por la Iglesia en el siglo XX, ha sido el hecho más importante de los que han marcado a la Iglesia en los últimos dos siglos. Y es un rasgo que caracteriza a la Iglesia que se asoma al tercer milenio (capítulo 10).

Notas a la introducción

[1] Sobre estos problemas introductorios cf M. CHAPPIN, *Introducción a la historia de la Iglesia,* Verbo Divino, Madrid 1997; H. I. MARROU, *Teología de la historia,* Rialp, Madrid 1978; H. FRIES, *Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático,* en AA.VV., *Mysterium salutis* IV-I, Cristiandad, Madrid 1973, 231-296; AA.VV., *La Chiesa nella storia,* Credere oggi 2 (1983); J. DELUMEAU (dir.), *Storia vissuta del popolo cristiano,* SEI, Turín 1985; AA.VV., *Società, Chiesa e vita religiosa nell'«ancien régime»,* Guida Editori, Nápoles 1976.

[2] G. Alberigo, tanto en su prólogo a la *Introduzione alla storia della Chiesa* del mismo Jedin como en un trabajo publicado en la Revue d'histoire ecclésiastique en 1986, muestra sus reservas al planteamiento histórico-teológico de Jedin, compartido por no pocos autores, cf H. JEDIN, *Introduzione alla storia della Chiesa,* Morcelliana, Brescia 1973 (cf en español: *Manual de Historia de la Iglesia,* 10 vols., Herder, Barcelona 1977).

[3] Cf H. I. MARROU, *Del conocimiento histórico,* Idea Books, Barcelona 1999.

[4] AA.VV., *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II,* Morcelliana, Brescia 1974. En la Iglesia la minoría ha tenido siempre una función esencial para el progreso de la fe, porque con frecuencia las ideas de la corriente minoritaria han sido las que han determinado el desarrollo real de la teología y de la vida religiosa. Así, por ejemplo, en el Vaticano I el primer esquema *De Ecclesia,* centrado en la idea del *cuerpo místico,* fue rechazado, pero se convirtió luego en el eje de la eclesiología que llevó al Vaticano II. Lo mismo se puede decir de la definición del Vaticano I sobre el primado del papa, que, después de haber garantizado en el siglo pasado la posición del papa dentro de la Iglesia, reforzando su autoridad religiosa y moral, dejó el camino abierto a la investigación teológica posterior que, partiendo precisamente del Vaticano I, ha llevado a los logros teológicos del Vaticano II.

[5] SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios,* 1, XXXV.

[6] La historia de la Iglesia de Bérault-Bercastel, en 24 volúmenes, escrita entre 1774 y 1790, y publicada poco antes de la Revolución, tuvo una gran acogida después de la caída de Napoleón, llegándose a hacer cinco ediciones y, más tarde, dos traducciones italianas. Similares en el planteamiento y en la acogida del público fueron los 12 volúmenes de la *Histoire générale de l'Église depuis la prédication des apôtres,* escritos por Mathieu Henrion y publicados en París entre 1835 y 1836.

[7] Esta obra ejerció un gran influjo en los hombres de Iglesia del siglo XIX y podemos decir que representa bien el espíritu de la época. Se trata de una obra apologética (Rohrbacher se siente al principio fascinado por Lamennais, que tendía a subordinar la Iglesia a una religión universal primitiva, anterior a las religiones judía y cristiana), fruto de la recopilación de materiales de diverso valor, tomados de otros. Es una clara contraposición a la *Histoire* de Fleury, escrita entre los siglos XVII y XVIII, de carácter filojansenista. Consta de 28 volúmenes y se hicieron siete ediciones, con traducciones al alemán, al inglés y al italiano.

[8] Es el juicio de G. MARTINA, *Storia della storiografia nell'Otto e Novecento,* PUG, Roma 1990, 15.

[9] G. MARTINA, *L'apertura dell'Archivio Vaticano. Il significato di un centenario,* Archiv. Hist. Pont. 19 (1981) 280. No es que esta decisión de León XIII respondiera del todo a una concepción enteramente autónoma y científica de la historia; estaba a medio camino entre una visión apologética y una visión más amplia y libre de la historia. Baste pensar por ejemplo que cuando se descubrió el sumario del proceso de Giordano Bruno en 1889 (precisamente cuando los anticlericales estaban levantando un monumento en su honor en el *Campo dei Fiori)* León XIII dio orden de que se «escondiera» el documento. No volvió a descubrirse hasta 1940, y se publicó dos años más tarde.

[10] La obra, que consta de 16 volúmenes en 22 tomos, ocupó al autor desde 1886 hasta el final de su vida, y acabó de publicarse, en parte póstumamente, en 1932. La exposición, a veces prolija, abarca los años comprendidos entre 1417 y 1799. En la obra, llevada a cabo con la colaboración de otros investigadores, se nota el esfuerzo por superar la

apologética, al menos por lo que respecta a la historiografía precedente, pero se mantiene la tendencia a reducir la historia de la Iglesia a historia del papado, en la perspectiva de la eclesiología del Vaticano I. Tiene el mérito de recoger una cantidad ingente de información y de captar con cierta vivacidad los rasgos psicológicos de los personajes.

[11] Un ejemplo típico es la *Historia del Vaticano I* de Granderath, en la que se observa una incomprensión casi absoluta de las razones de la minoría del Vaticano I.

[12] P. Paschini (1878-1962) publicó escritos relacionados con el cardenal Polo, san Cayetano de Thiene, Carlos Borromeo, Vergerio, el cardenal Grimani y los orígenes de los teatinos.

[13] L. M. O. Duchesne (1843-1922), nombrado en 1878 profesor de historia de la Iglesia en la *École de Théologie* de París, fue duramente criticado por las tesis que mantenía, consideradas demasiado atrevidas, y apartado de la enseñanza. Se dedicó en Roma a la edición del *Liber Pontificalis* y fue nombrado director de la *École Française* en esta ciudad. Escribió *Les origines du culte chrétien, Les fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule* e *Histoire ancienne de l'Église.* En 1912 fue condenado por algunas de sus tesis, condena que aceptó con dignidad.

[14] P. Battifol (1861-1929) estuvo también afectado durante un corto período de tiempo por la censura eclesiástica, incluyéndose en el Índice un volumen suyo sobre la eucaristía. Escribió *La storia del Breviario Romano* e *Il cattolicesimo dalle origini a san Leone Magno.*

[15] P. Tacchi Venturi (1861-1956), jesuita, historiador de las religiones e historiador de la Compañía de Jesús, reconstruyó de manera objetiva la decadencia de la Iglesia en la Italia del Quinientos.

[16] G. Le Bras trata de captar la articulación del nexo entre religión y sociedad. Entre 1930 y 1950 estudia sobre todo los aspectos sociológicos y estadísticos de la práctica religiosa, especialmente en el mundo rural francés. Luego se da cuenta de que el mero análisis estadístico de la práctica religiosa es insuficiente para comprender la naturaleza de la religiosidad, y se dedica a estudiar entonces su vitalidad íntima, distinguiendo entre la vitalidad intensa no cristalizada en hábitos, la costumbre que se trata de renovar continuamente y la simple rutina. En 1956 nacen los *Archives de sociologie des religions.*

[17] A la zaga de Le Bras se encuentra Émile Poulat. Con él, para subrayar el carácter interdisciplinar de la revista, se le cambia el nombre por el de *Archives des sciences sociales des religions.*

[18] La escuela de Le Bras tuvo eco en Italia con Giuseppe De Luca (1898-1962). En su *Archivio Italiano per la Storia della Pietà,* De Luca publica textos y trabajos de erudición.

[19] A De Luca se une G. De Rosa, a quien se deben esencialmente tres cosas: la organización de congresos cuyas actas serán instrumentos fundamentales para la metodología de la investigación histórico-religiosa; la revista *Ricerche di storia sociale e religiosa,* y la monumental colección *Thesaurus Ecclesiarum Italiae recentioris aevi,* que recoge los informes de las visitas pastorales de los siglos XVIII-XX. De Rosa estudia, sobre todo, las estructuras básicas de la sociedad eclesial, para elaborar luego una síntesis de la naturaleza de esta religiosidad popular. G. De Rosa comienza con estudios sobre el Movimiento Católico Italiano del siglo XIX, teñidos de una cierta inspiración marxista, y pasa luego, después de una clara superación del marxismo, a estudios predominantemente religiosos. Niega, en efecto, en sus escritos el carácter clasista de la religiosidad popular, considerando que esta religiosidad es patrimonio de todas las clases sociales y no sólo de las rurales. Reconoce un importante salto dialéctico entre el folclore y la religión, aunque en la práctica ambas dimensiones puedan confundirse. Niega que la jerarquía haya tratado de utilizar la religión para dominar mejor a las clases rurales; es más, sostiene que el proceso ha sido en sentido contrario. E insiste en el esfuerzo tenaz y paciente de la jerarquía para purificar el culto y la práctica religiosa de las superestructuras folclóricas y mágicas (especialmente en el sur).

1. El proyecto de «cristiandad»: Modelo de relación entre la Iglesia y el mundo

1. La Restauración

Tras el período de la Revolución francesa y la caída del orden impuesto por Bonaparte, Europa se encontraba en una situación política, cultural y religiosa de desorden: se hacía necesario pues restablecer el orden volviendo a poner en su sitio los antiguos principios de la autoridad, la religión y la moral.

1.1. La Restauración como estado de ánimo[1]

El estado de ánimo más difundido implicaba la pretensión de reconstruir Europa como si no hubiera pasado nada, reinstaurando el antiguo régimen tal como era. Pero esta pretensión era absolutamente irrealizable.

Lo cierto es que, ya antes de la Revolución francesa, se habían introducido algunas innovaciones en las estructuras estatales y en la concepción del poder político (modernización administrativa, una relación distinta entre el individuo y la sociedad sobre la base de los principios de libertad, igualdad y fraternidad) que, de hecho, modificaban las reglas de convivencia, haciendo precaria la realidad política y social. Además, aunque se habían abolido ciertas instituciones introducidas por la Revolución francesa, como el mayorazgo y el divorcio[2], y se habían ido imponiendo de nuevo progresivamente las discriminaciones confesionales[3] y los antiguos privilegios eclesiásticos[4], en la conciencia civil europea quedaban huellas evidentes de las nuevas experiencias, de modo que la armonización de las leyes estatales con las normas canónicas y el restablecimiento de una unión estrecha entre el trono y el altar, en el intento de reconstituir una sociedad oficialmente cristiana, eran pretensiones abocadas necesariamente a tener una vida breve.

Desde el punto de vista político era impensable volver a la situación del *ancien régime*.

En Europa se estaba produciendo la primera revolución industrial, que, provocando en algunos países visibles transformaciones[5] –como el aumento de población (debido

principalmente a la mejora de las condiciones de vida y a la disminución de la mortalidad infantil), la urbanización (con los consiguientes problemas de falta de viviendas y la escasez de higiene y servicios), la introducción de nuevas tecnologías (los ferrocarriles, la iluminación a gas) y cambios en la concepción y la organización del trabajo (trabajo en cadena, trabajo de mujeres y niños)–, reclamaba cambios sociales significativos[6].

Desde el punto de vista económico no era posible volver al modelo del pasado, pero se llegó a una especie de compromiso entre lo antiguo y lo moderno.

En el terreno religioso se pretendía restablecer una sociedad oficialmente cristiana mediante el respaldo civil de las censuras episcopales y una pastoral basada en la coerción[7] –método que sin embargo estaba en contra del sentimiento común de la gente y acabó fomentando un clima general de anticlericalismo–. La participación en los sacramentos, que en el antiguo régimen era casi obligatoria, se fue haciendo gradualmente facultativa, provocando en el clero una inquietud creciente y la tendencia a considerar el mundo como «descristianizado» y alejado de la verdadera religión[8].

La Iglesia respondió a estos problemas a través de las misiones populares, la difusión de un sistema devocional que incluyera una interpretación de los problemas de la vida y de la sociedad, la restauración de las antiguas órdenes religiosas y el florecimiento de otras nuevas, dedicadas principalmente al apostolado, y un nuevo esfuerzo misionero tanto dentro del mundo católico como entre los pueblos no cristianos[9]. Este esfuerzo dará como resultado un gran enriquecimiento de la vida religiosa y apostólica[10].

Se partió del clima de la Restauración, pero donde se recogieron los frutos más maduros fue allí donde la Iglesia se abrió a los problemas del mundo y se esforzó por comprender la vida concreta de los hombres[11]. Y esto tuvo lugar dentro de un contexto de cristiandad. Si la Iglesia pudo recorrer este camino, fue gracias a su gran cohesión interna, doctrinal y disciplinar.

1.2. De las revoluciones a la Restauración

Con el pontificado de León XII (1823-1829) la Iglesia dejaba a sus espaldas el turbio período de las revoluciones y se disponía, a través de una vasta labor de restauración, a redefinir su papel dentro del conjunto de la nueva sociedad europea. Esto la llevó en un primer

momento a colaborar con las diversas naciones en el esfuerzo por restablecer un orden social inspirado en la exaltación de la idea de autoridad[12] y en la búsqueda de los instrumentos políticos y culturales adecuados para garantizar este proyecto; más tarde, al implantarse en distintos países el sistema liberal, que propugnaba un distanciamiento y a veces incluso oposición a la función social de la Iglesia y a los valores espirituales que proponía, se vio en cierto modo forzada a situarse en oposición al mundo y al nuevo sistema social[13].

El período revolucionario aparecía a los ojos de la mayoría como un abismo en el que la sociedad podía de nuevo precipitarse: «El estado en que se encuentra Europa es horrible, y la situación de Francia en particular es inconcebible. La revolución, sin duda alguna, sigue en pie, y no sólo sigue en pie, sino que avanza, corre, se precipita... El espíritu religioso, que no se ha extinguido del todo en Francia, hará un esfuerzo proporcionado a la presión que tiene que soportar. Moverá las montañas, hará milagros. El sumo pontífice y el clero francés se abrazarán, y en este abrazo sagrado ahogarán las máximas galicanas. El clero francés iniciará entonces una nueva era y reconstruirá Francia, y Francia predicará entonces la religión a Europa»[14].

La violenta descristianización provocada por el período revolucionario era considerada como el último eslabón de un proceso secular que, iniciado con la Reforma protestante, había ido arrebatándole a la Iglesia toda forma de autoridad sobre la sociedad, haciendo que el mundo se precipitara en el abismo del desorden y la incredulidad. Se hacía por eso necesario reconstruir la sociedad apoyándola sobre el fundamento de los verdaderos valores, custodiados por la presencia y la acción de la Iglesia y el papado. Por esta razón el tema dominante en la Iglesia era el de la vuelta de la sociedad a los principios de orden, jerarquía y estructuración armónica de las diversas clases sociales, que sólo podían encontrar su equilibrio en la doctrina y el magisterio de la Iglesia.

La época de las revoluciones, por tanto, al propugnar un mundo hostil a los valores del orden y la religión, había llevado a la Iglesia a «sentir» la civilización moderna como algo amenazante y le había hecho adoptar una actitud de distanciamiento respecto del mundo. El catolicismo empezaba de este modo a encerrarse en sí mismo y a ponerse a la defensiva frente al sistema político vigente y al modelo

social existente. Por otro lado, la dura polémica anticlerical venía a corroborar este sentimiento, empujando a la Iglesia a forjar cada vez más un juicio pesimista acerca de la sociedad y su futuro. Sólo el restablecimiento de los principios y los valores indicados por el magisterio eclesiástico permitiría a los hombres vivir en paz y armonía en medio del mundo.

1.3. Los hombres de la Restauración[15]

a) *Joseph de Maistre* (1753-1821). Nació en Chambéry en una familia burguesa (el padre fue magistrado del Reino de Cerdeña y, desde 1740, miembro importante del senado), fue educado por su madre, una mujer austera pero con una rica sensibilidad religiosa, y más tarde confiado a los jesuitas, amigos de la familia, que lo orientaron hacia las disciplinas clásicas y la teología. Se doctoró en derecho en la universidad de Turín y, de vuelta a su ciudad, participó activamente en la vida cultural, aproximándose al racionalismo y la masonería, a la que perteneció durante 17 años. En 1802 el rey Víctor Manuel I lo nombró encargado de negocios y ministro plenipotenciario en San Petersburgo, dedicándose con gran empeño a las numerosas misiones que se le confiaron.

Escribió varias obras, convirtiéndose en un ilustre representante de su tiempo y ejerciendo un influjo importante en todo el siglo XIX.

En las *Considérations sur la France* interpreta los acontecimientos de la Revolución francesa, no simplemente como un cambio en las estructuras institucionales de la época, sino como signo de una revolución más amplia. Sostiene que Francia, al haberse hecho culpable de regicidio y haber perseguido a la Iglesia católica, traicionando así su misión histórica de hija primogénita de la Iglesia, ha sido castigada por Dios. Pero Dios está preparando ahora una nueva Francia, una Francia que renegará de este triste pasado y establecerá las bases para una nueva civilización cristiana.

En el *Du Pape*[16] De Maistre defiende la infalibilidad personal del papa, no tanto por motivos teológicos –que trata muy de pasada– cuanto por el hecho de que el papa es la cabeza de la Iglesia, y en cuanto cabeza de la Iglesia tiene que ser infalible[17]. En el fondo está bastante lejos de la fe. Ve el cristianismo como una religión que da cumplimiento a los deseos del hombre, sin llegar realmente a un planteamiento sobrenatural. Afirma la importancia de la religión

para los pueblos por la utilidad que puede reportar a la sociedad[18].

b) *Félicité de Lamennais* (1782-1854). Nació en Saint-Malo en una familia de comerciantes, quedando muy pronto huérfano de madre. Como su padre, que era armador y estaba absorto en los negocios, no podía dedicarse a él, fue su hermano Jean-Marie, fundador de una congregación religiosa, quien se encargó de su educación. Era de carácter inquieto y enfermizo, y muy pronto perdió la fe. Sin embargo, a los 21 años, el mismo día en que su hermano se hizo sacerdote, se acercó a recibir su primera comunión. Más tarde, a instancias de su hermano, se encaminó hacia el sacerdocio, pero después de haber recibido las órdenes menores decidió renunciar a esta idea. Después de un breve período en Inglaterra, durante el cual recibió el influjo del abate Carron, decidió de nuevo acceder al sacerdocio[19]. Por entonces era ya célebre y eran muchos los intelectuales que lo seguían, hasta el punto de que se puede hablar de una «escuela lamennesiana».

La figura de Lamennais ocupa un lugar destacado en la historia de las relaciones entre la Iglesia y el mundo en el siglo XIX, tanto por el influjo duradero ejercido por sus escritos en la cultura europea, como por su significativa evolución personal, que fue de un rígido ultramontanismo a una fase de búsqueda de diálogo con el mundo moderno, pasando por una etapa intermedia.

El período ultramontano, que puede situarse entre 1817-1826, se caracteriza en su vida personal por la afirmación a ultranza del autoritarismo eclesiástico, conjugado con la gran aridez espiritual que lo acompañará siempre. Por lo que respecta a la relación entre la Iglesia y la sociedad civil, sostiene que la Iglesia debe inspirar a la sociedad civil y que el Estado debe apoyar plenamente la acción de la Iglesia.

Estos rasgos son evidentes en el análisis de los escritos de este período:

– *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817). Critica a los ateos, deístas, protestantes y al indiferentismo religioso. Expone luego su visión de la cultura, que puede denominarse «tradicionalista»: el hombre no puede alcanzar la verdad con sus solas fuerzas (la razón, como demuestra la historia de la Revolución francesa, lleva al hombre a la destrucción); el hombre llega a la verdad a través de la «tradición»; la tradición se basa en la revelación de Dios a los primeros hombres a través del don del «lenguaje»; el criterio de la verdad es el consenso

del género humano. Esta teoría tuvo gran éxito; fue condenada en el Vaticano I.

– *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et social* (1825-1826): la religión tiene una función social insustituible, no tanto por sus aspectos sobrenaturales cuanto por sus aspectos psicológicos y sociales. Es necesario que las estructuras sociales estén inspiradas en el cristianismo: la sociedad contemporánea es atea porque admite la libertad de cultos, porque no reconoce oficialmente los votos religiosos y porque las leyes con las que castiga el sacrilegio son demasiado suaves. Exalta el papado y presenta de modo muy negativo las libertades galicanas.

– *Des progrès de la Revolution et de la guerre contre l'Église,* que puede fecharse en torno a 1829, durante el período de transición a una nueva concepción de la relación entre la Iglesia y el mundo. La tesis de fondo es una exaltación del absolutismo en cuanto que establece un orden, aunque, por otra parte, lo critica porque con sus falsos principios galicanos prepara el despotismo y, por consiguiente, la anarquía. El liberalismo, al renegar de la fe, corre el riesgo de convertirse en una nueva tiranía. La revolución que se avecina llevará a la catástrofe y creará una situación nueva. La Iglesia, a la espera de esta nueva situación, debe abandonar a los príncipes y replegarse en sí misma, limitándose a pedir para sí la libertad. Aquí, a diferencia del primer período, Lamennais propugna la separación de la Iglesia y el Estado; sigue manteniendo la idea de que debe ser la Iglesia la que inspire a la sociedad civil, pero no recibiendo el apoyo del Estado, sino distinguiéndose del Estado y buscando el apoyo del pueblo.

Los acontecimientos políticos de 1831-1832 (la independencia de Grecia, la coronación de Luis Felipe como rey de los franceses en nombre del pueblo y en sustitución de Carlos X, la revolución belga, la revolución polaca, los disturbios en Italia: en Módena y los Estados Pontificios) ponen en cuestión los principios de la Santa Alianza y crean un clima generalizado de espera, con la impresión de que estaba a punto de iniciarse una nueva época. Lamennais lanza entonces el diario *L'Avenir,* cuyo lema es «Dios y libertad» y cuyo fin fundamental es la apertura de la Iglesia a la nueva situación y a las nuevas ideas. «La Iglesia mira con valentía al

porvenir» (1830-1831) y Lamennais vive la experiencia del catolicismo liberal.

L'Avenir libra una dura batalla contra el concordato de 1801 porque vuelve a poner el nombramiento de los obispos en manos del Estado, continuando así el sistema del antiguo régimen. La Iglesia sostenida económicamente por el Estado deja de ser libre; es mejor una Iglesia pobre pero libre. Por otro lado, reivindica todas las libertades: la de conciencia, culto, prensa, enseñanza, asociación; defiende la ampliación del derecho al voto, la abolición de la centralización, la libertad de los países oprimidos.

Más allá de las ideas que sostiene, *L'Avenir* entra directamente en los problemas de su tiempo, y algunas de sus posiciones provocan conflictos con las autoridades. El diario empieza a convertirse en una preocupación para el clero y los obispos, muchos de los cuales lo prohíben. Lamennais envía entonces un memorial a Roma explicándose y defendiendo las tesis de *L'Avenir*. Lacordaire, Montalembert y Lamennais suspenden la publicación y se dirigen a Roma para conseguir que Gregorio XVI apruebe sus tesis. En Roma, a excepción de unos cuantos amigos, se encuentran con un ambiente hostil. Entregan el memorial al anciano cardenal Pacca y este les responde con una carta en la que afirma que el Papa respeta su talento, pero siente preocupación por las discusiones que las posiciones del diario están suscitando en Francia, invitándolos además, dado que el examen del escrito requerirá un largo período de tiempo, a volver a su tierra. Lacordaire y Montalembert se marchan, pero Lamennais se queda para hacer aclaraciones e insiste en tener una audiencia con el papa. Al final se le concede, de un modo muy formal y en presencia del cardenal de Rohan, sin que se llegue a un acuerdo.

Los obispos franceses, después de examinar las obras de Lamennais, reúnen primero 59 y luego 56 tesis consideradas erróneas. El texto está preparado a mediados de julio y es enviado a Roma con la petición de que se analice y se haga una condena formal. Se ocupa de la cuestión el cardenal Lambruschini, que se inclina hacia una intervención de la Santa Sede. De manera apresurada se prepara una encíclica, la *Mirari vos,* que es presentada el 15 de agosto de 1832 y que, sin nombrar *L'Avenir* ni a sus autores, condena la línea del diario[20].

Lamennais acepta no volver a publicar el diario[21]; pero a través de diversas declaraciones trata de conciliar su sumisión con el

mantenimiento de sus propias ideas[22]. Al final, cansado de las polémicas, se somete, pero no de manera sincera.

En abril de 1834 escribe *Palabras de un creyente,* un librito poético sobre el libro de Ezequiel, en el que sostiene que la humanidad camina hacia una rebelión general: una obra impregnada de un profundo pesimismo.

En la última parte de su vida se interesa sobre todo por problemas sociales: en 1840 publica un libelo muy violento contra el gobierno, por lo que se ve sometido a un proceso y es condenado a un año de cárcel. Muere en 1854 sin haberse reconciliado con la Iglesia. No quiere que se celebren funerales religiosos y sus amigos tratan en vano de hacerle cambiar de idea. El gobierno, ante el temor a los tumultos, anticipa la hora de los funerales y Lamennais es enterrado en una fosa común[23].

1.4. La Restauración como recomposición del «Corpus Ecclesiae»[24]

El Congreso de Viena (1814-1815), que se celebró con la intención de poner orden en Europa después de los desórdenes revolucionarios y el despotismo napoleónico, se reveló como una complicada maraña de ambiciones y codicias. Las grandes potencias (Austria, Inglaterra, Francia, Rusia y Prusia), queriendo establecer un «orden definitivo» en Europa e impedir el estallido de peligrosos conflictos entre las naciones, establecieron el principio de legitimidad y constituyeron la Santa Alianza, sin tener en cuenta los intereses de los Estados menores ni las ideas de soberanía popular y de régimen constitucional, que se habían extendido por todas partes.

Con el fin de responder a las reclamaciones de los monarcas restablecidos en sus tronos, se decidió dar una nueva configuración a diversos territorios[25]. Italia se dividió en ocho Estados, bajo el influjo predominante de Austria. El movimiento unitario, vivo particularmente en las clases burguesas, no contaba con el apoyo del pueblo, demasiado agobiado por los problemas relacionados con la alimentación, el trabajo y la salud. Las revueltas revolucionarias de 1820-21, 1831, 1843-45 y 1848 pusieron de manifiesto la difícil situación económica y social que atravesaba el país y, al mismo tiempo, el enfrentamiento cada vez mayor entre el Estado y la Iglesia[26], enfrentamiento que mostraba la necesidad de hacer un esfuerzo de clarificación del papel de la Iglesia y del Estado tras la

caída del antiguo régimen.

La desigual duración de la ocupación francesa y las diferentes transformaciones operadas por las reformas napoleónicas habían creado situaciones distintas según los países. Se había producido una transformación gradual y profunda de la estructuración de las clases sociales, con una marcada decadencia de los poderes aristocráticos y un predominio de la cultura y la dinámica burguesas. En el terreno religioso, la Iglesia se había visto sometida a la política de los gobiernos jacobinos, con la supresión de monasterios, colegiatas, asociaciones e instituciones religiosas, la enajenación de propiedades de la Iglesia y la introducción forzosa de iniciativas democráticas, como el nombramiento popular de los párrocos. Estos cambios no se produjeron de manera uniforme en todos los países ocupados: algunas Iglesias mantuvieron su estructura anterior (Austria, Portugal, España), otras, en cambio, sufrieron transformaciones profundas (Alemania, Bélgica, Italia). Por esta razón la Iglesia de la Restauración tuvo que empeñarse a fondo en el proceso de recomposición de la identidad original del *Corpus Ecclesiae,* con el fin de eliminar la confusión existente entre las estructuras eclesiásticas y las civiles.

León XII, elegido papa en 1823, inició una vasta labor de restauración. El 4 de octubre de 1823, apenas una semana después de su ascenso al pontificado, promulgó un decreto en el que preveía importantes medidas económicas, como desgravaciones fiscales, la supresión de algunos aranceles y de impuestos sobre el consumo. A esto siguieron otras intervenciones en el terreno económico, sin que se llegara, a pesar del empeño del Papa, a resultados tangibles[27].

Más duradera, en cambio, fue la reforma en el terreno de la enseñanza. El 28 de agosto de 1824, con la bula *Quod divina sapientia,* se promulgó la constitución *De recta ordinatione studiorum in dictione ecclesiastica,* cuyo fin era ordenar de manera orgánica el conjunto de los estudios, remitiendo para su aplicación a una serie de reglamentos que serían redactados por la Sagrada Congregación para los Estudios. La finalidad de León XII con esta labor de reforma era sobre todo profundizar en la fe cristiana entendida como fundamento de toda cultura[28].

La organización del Estado se abordó en el *motu proprio* del 5 de octubre de 1824, con el que se pretendía reordenar la administración, la organización territorial y la estructura judicial[29]. Como la reforma de 1824 no produjo los efectos de reequilibrio que

se esperaban, se procedió a una nueva simplificación de la estructura estatal con la reforma del 21 de diciembre de 1827[30]. Por otro lado, para mejorar la eficacia y la moralidad de la burocracia estatal se crea en enero de 1826 la «Congregación de vigilancia»[31].

En el terreno religioso, León XII promovió la reforma de las órdenes religiosas, renovó las parroquias romanas, reconoció la orden de los Oblatos, condenó el indiferentismo religioso con la encíclica *Ubi primum* y restableció, tras una interrupción de cincuenta años, el jubileo de 1825[32].

Este mismo trabajo de reorganización de la vida social, civil y religiosa llevado a cabo en Roma y en el Estado Pontificio tuvo que ser afrontado en todas las naciones europeas. Roma apoyó de manera vigilante las labores de reordenación de las distintas diócesis. Se puede tomar como modelo ejemplar de este empeño de la Iglesia el caso de Lombardía, entre otras cosas porque se vio sometida durante el período revolucionario a varios vaivenes políticos y religiosos, pasando en sucesivas ocasiones de la dominación francesa a la austríaca y viceversa.

a) *Reordenación de las diócesis y las parroquias.* Algunas sedes episcopales estaban vacantes (por ejemplo Milán entre 1810 y 1818) u ocupadas por eclesiásticos nombrados por Napoleón pero sin institución canónica. En las *constituciones republicanas* del Norte de Italia, que proclamaban la religión católica religión oficial del Estado, habían colaborado activamente algunos obispos de Lombardía[33].

El concordato de 1803 entre la República Italiana y la Santa Sede (publicado en 1804) reestructuraba la jurisdicción eclesiástica de la provincia eclesiástica de Milán, de cuyo arzobispo dependían las diócesis de Bérgamo, Brescia, Pavía, Como, Cremona, Crema, Lodi, Novara y Vigevano. Mantua dependía de Ferrara. El concordato establecía además que la designación de los obispos correspondía al gobierno y la investidura canónica a la Santa Sede. Los obispos podían comunicarse libremente con el pontífice y tenían amplios poderes en lo referente a las órdenes sagradas, los seminarios y el nombramiento de los párrocos. El clero estaba exento del servicio militar. Se prohibía todo aquello que pudiera inducir a la corrupción de las costumbres o al desprecio de la religión católica y de sus ministros. Sin embargo, la Santa Sede reconocía la posesión de los bienes eclesiásticos a los que se habían convertido en sus

propietarios después de la expropiación llevada a cabo por el gobierno[34].

Esta reorganización, promovida de acuerdo con los gobiernos restaurados, la fue realizando Roma a través de concordatos, bulas o simples acuerdos, según los casos y las circunstancias. En Lombardía, la intervención de la Santa Sede era una cuestión muy delicada porque se pretendía anexionar a la Iglesia lombarda las sedes episcopales y las parroquias de la legación de Ferrara, sustraídas al Estado Pontificio al norte del Po. Con el decreto *Paternae charitatis* del 16 de noviembre de 1819, Pío VII establecía que todas las diócesis de Lombardía estuvieran bajo la jurisdicción de la sede metropolitana de Milán[35]. Y disponía además ciertos traspasos de una diócesis a otra como consecuencia de una reestructuración de fronteras entre el Estado de la Iglesia, los Ducados Padanos y el Reino de Cerdeña. Lombardía adquiría así su configuración actual y se hacía coincidir la provincia eclesiástica milanesa con el territorio del Estado[36].

b) *El esfuerzo por mejorar la vida espiritual del pueblo.* Juntamente con la reconstrucción de la estructura diocesana, la Iglesia lombarda se empeñó durante los años de la restauración en elevar la vida espiritual del pueblo. La tarea que le esperaba a esta generación de cristianos era inmensa: bajo el impulso del romanticismo se iría pasando gradualmente de la piedad fría y austera heredada del siglo XVIII a un acercamiento a Dios más afectivo, en el que se concedía particular importancia a las peregrinaciones (que volvieron a resurgir después de un largo declive), las cofradías y la participación en los sacramentos. Se fue configurando así un sistema de devociones más simple e inmediato y, por consiguiente, más adaptado al pueblo. Desde 1815, esta religiosidad popular va organizándose en torno a los ejes fundamentales de la vida parroquial: la celebración temprana del bautismo, la boda, los ritos para la preparación de una buena muerte y el culto a los difuntos, la misa dominical, las fiestas patronales, navidad, semana santa, el Corpus Christi, el culto al Sagrado Corazón y a la Virgen, el rosario y otras fiestas ligadas al ciclo agrario.

En el siglo XIX los ritos de la vida y de la muerte fueron elementos unificantes de la religiosidad colectiva[37]. Entre los medios utilizados para la educación del pueblo en la fe destacan de manera principal las misiones populares, que fueron particularmente

frecuentes entre 1820 y 1830, y no se interrumpieron a lo largo de todo el siglo. Las misiones populares tenían como finalidad evangelizar y llevar a los sacramentos. Fundamentalmente el método seguía siendo el mismo de tiempos pasados, pero con tendencia a simplificarse. Como fruto constatable de las misiones, los predicadores invitaban a los fieles a inscribirse en cofradías y asociaciones nuevas. Dado el aumento del número de personas que sabían leer, con frecuencia se difundían también libros religiosos.

Hubo varios acontecimientos que estimularon la vida religiosa del pueblo y exigieron del clero un mayor empeño espiritual, como el año santo de 1825, o los jubileos extraordinarios concedidos por los pontífices en 1829, 1832, 1842, 1846, 1851 y 1854, y también calamidades como las epidemias de cólera de 1835, 1854-55 y 1866-69, el hambre de 1816-17 y algunos terremotos[38].

En medio de esta renovación y vitalidad de la piedad nacieron gran número de vocaciones sacerdotales y religiosas y surgió un nuevo ideal de santidad, ligado al servicio de los más pobres y necesitados y a la educación de la juventud. La aceleración del proceso de industrialización abría un campo ilimitado a estas intervenciones, tanto más cuanto que el liberalismo, que propugnaba la no intervención del Estado, dejaba a la iniciativa privada una porción cada vez más amplia de la vida social. Los frutos de la época serán abundantes; prueba de ello es el elevado número de canonizaciones[39].

c) *La reconstrucción de los seminarios.* Durante el período revolucionario, los seminarios lombardos que no debían una buena parte de sus ingresos a fuentes ajenas al Estado fueron suprimidos, a excepción de los de Milán y Cremona[40]. Pasado el temporal, los seminarios se convirtieron en la principal preocupación de los obispos. No se trataba sólo de abrirlos de nuevo, sino de darles la calidad necesaria para formar en ellos un clero con mejor preparación cultural y espiritual, ya que la situación creada al fundirse las instituciones lombardas con las galicanas había dado lugar a enfrentamientos en el clero, provocando confusión, desorientación y ciertos excesos. Reorganizar los seminarios, a través sobre todo de una formación bien planteada, suponía poner remedio a los excesos disciplinares y morales favorecidos por el período jacobino y revolucionario. A partir aproximadamente de 1820 los seminarios, por primera vez en la historia, serán el único

lugar para la formación del clero.

Esta labor de reorganización no resultó fácil. El nuevo obispo de Milán tuvo que afrontar tanto el problema de los seminarios, ya que los existentes eran insuficientes debido al aumento de vocaciones[41], como también el problema de la adecuada formación del clero, estableciendo no sólo una formación unitaria, es decir igual para todos los candidatos al sacerdocio, sino también sólida desde el punto de vista cultural y espiritual. Con este fin, se preocupó de reunir un grupo altamente cualificado de profesores, lo que dio copiosos frutos: entre 1833 y 1848, años durante los cuales fue director espiritual del seminario teológico don Luigi Biraghi, se formaron innumerables sacerdotes de gran nivel cultural y espiritual, cuya presencia fue particularmente efectiva durante los años 60[42].

En general en Lombardía el clero disminuyó notablemente entre 1780 y 1820, pero luego fue recuperándose progresivamente en número y calidad[43].

d) *La restauración de las órdenes religiosas.* Por lo que respecta a las órdenes religiosas, la política austríaca continuó fundamentalmente en la línea del josefismo. Desde mediados del siglo XVIII, primero con María Teresa y luego con José II, Austria había realizado una política tendente a la modernización del Estado; empeño que, apoyado por corrientes y movimientos internos de la Iglesia, como el de los jansenistas, había llevado a un enfrentamiento con la Iglesia. Los principios establecidos por la Revolución francesa y más tarde por el despotismo napoleónico en relación con la vida religiosa, habían dado como resultado la supresión de la clausura y de los votos solemnes y el mantenimiento del derecho de propiedad para los monjes, y habían llevado a que sólo se reconocieran civilmente las instituciones dedicadas a la educación de la juventud, a la asistencia a los pobres y al cuidado de los enfermos.

Al recuperar Austria la posesión de sus territorios en 1815, quiso restablecer las instituciones religiosas que habían sido suprimidas por decreto en el Reino de Italia en 1810, pero no decretó la restauración automática de todas las instituciones suprimidas, sino que se reservó el derecho a determinar «qué asociaciones eclesiásticas debían restablecerse, con qué modificaciones y con qué medios»[44]. En un decreto posterior de 1818 se determinaba que

debían restablecerse las comunidades religiosas «llamadas por la Iglesia y el Estado a la educación e instrucción de la juventud, a amparar y cuidar a los pobres, los huérfanos, los desamparados y los enfermos, y finalmente a ayudar en la cura de almas y en el confesionario»[45]. Se puso como condición para el restablecimiento de los monasterios femeninos de clausura que abrieran una escuela. Con el fin de conciliar esta exigencia con las obligaciones de la clausura, la Santa Sede concedió las oportunas dispensas[46].

De este modo, las nuevas fundaciones religiosas de la primera mitad del XIX estuvieron orientadas hacia la vida activa. El Estado se aprovechaba de esta situación al encontrase con gran cantidad de fuerzas disponibles para desempeñar tareas que de otro modo no habría podido realizar, y además de manera poco costosa. La Iglesia se aprovechaba porque de este modo se hacía presente en todos los rincones de la sociedad: presencia que no habría sido posible a través de los monasterios tradicionales. Nacía en cierto modo una nueva configuración de la vida religiosa, ligada a factores económicos, políticos y sociales, convirtiéndose en un exponente típico de este momento concreto de la vida de la Iglesia. La supresión de los institutos religiosos, que por una parte había favorecido el acercamiento entre el clero diocesano y los religiosos, había hecho que se resintiera por otro lado la vida pastoral. Las parroquias habían ido adquiriendo un carácter cada vez más central. Nacía así una Iglesia centralizada y organizada en torno a determinados polos: el obispo, el clero diocesano y la parroquia.

2. De la Restauración a la ideología de cristiandad

2.1. Las raíces históricas de la ideología de cristiandad

La ideología de cristiandad fue el modelo fundamental adoptado por la Iglesia para definir sus relaciones con el mundo y la sociedad. El modelo, que tenía sus raíces en el derecho canónico medieval y en la reforma gregoriana, y que la eclesiología tridentina había adaptado a la situación concreta de la época, empezó a aplicarse a mediados del siglo XVIII y permaneció operante hasta el Vaticano II[47].

Hacia mediados del XVIII, en efecto, cuando el reformismo de los «monarcas ilustrados», tendente a una política jurisdiccionalista (apoyada por sectores internos de la Iglesia, como el movimiento

jansenista y la *Aufklärung* católica), presentaba a la Iglesia reivindicaciones encaminadas a la adquisición por parte del Estado del control de toda la sociedad, incluida por tanto la vida eclesiástica[48], este modelo, hasta entonces sólo presente en la eclesiología, adquirió relevancia concreta.

Frente a estas reivindicaciones, los papas reafirmaron los derechos de la Iglesia y su papel en la sociedad en términos precisamente de «cristiandad»: desde Clemente XIII (1758-1769) y Clemente XIV (1769-1774) hasta los pontífices del siglo XIX que, ante la crisis definitiva de la sociedad cristiana del antiguo régimen, insistieron en una visión negativa de la nueva forma de sociedad y propusieron el modelo de cristiandad como la única alternativa viable[49].

2.2. La ideología de cristiandad en algunos autores de la época

Uno de los textos más importantes en los que se presenta la cristiandad medieval como un mito que debería volver a hacerse realidad en la política contemporánea procede del romanticismo alemán. En *Die Christenheit oder Europa,* G. F. Novalis proponía en 1799 el retorno al modelo medieval, a la época en que Europa era Europa porque el papa dirigía y controlaba el comportamiento de los individuos y de los pueblos, antes de que la rebelión de Lutero, privando de sentido a la autoridad del papa, introdujera en la civilización europea una inestabilidad permanente. Se trataba de la reconstrucción mítica de un período histórico en el que los principios cristianos de orden, convivencia y paz se habían hecho realidad concreta, constituyendo el «modelo de cristiandad». Este modelo debía asumirse ahora como programa político e ideológico para contrarrestar las desviaciones que, desde la Reforma y la Revolución, se habían introducido en la civilización.

El planteamiento de Novalis sería elaborado sobre todo en ambientes franceses, donde era más viva la necesidad de responder de algún modo al trauma causado por la Revolución. F. R. de Chateaubriand, en *Le Génie du christianisme,* publicado en 1801, el mismo año que se firmaba el concordato entre Roma y Francia, exalta el papado medieval porque, al estar constituido como tribunal capaz de garantizar la paz universal por su facultad de juzgar a los reyes y a los pueblos en nombre de Dios, había asegurado a la humanidad el más alto grado de civilización y de

perfección social.

Eran muchos los autores que insistían en la necesidad de revitalizar la acción civilizadora del papado mediante la vuelta a la cristiandad medieval, después de la larga deriva iniciada con la revolución religiosa de Lutero y culminada con la revolución política del siglo XVIII. Así, por ejemplo, L. G. A. de Bonald en 1806 señalaba que los excesos de la revolución política, nacida de la revolución religiosa de Lutero, mostraban la necesidad de restablecer la unidad religiosa en Europa, y más tarde, al dirigir al Congreso de Viena sus *Réflexions sur l'intérêt général de l'Europe* con el fin de conseguir la autonomía territorial del Estado Pontificio, ensalzaba la cristiandad medieval presentándola como modelo del futuro orden europeo.

F. de Lamennais sostenía que la Iglesia era el principal agente de civilización y el parámetro último con el que había que medir los logros de cualquier civilización, y que la Edad media había constituido el punto más próximo a esta *societas perfecta:*

> «Si la religión católica, con la influencia que ejerce incluso en los países en los que ha dejado de ser dominante, no se opusiera al progreso de la incredulidad protestante, hace mucho tiempo que no se encontraría en ellos ninguna huella de cristianismo, y estos países, si siguieran habitados, lo estarían por la más feroz de las razas bárbaras, por la más horrenda jamás vista en el mundo, y esta sería la suerte de Europa entera si pudiera darse el caso de que el catolicismo fuera completamente abolido. Ahora bien, cualquier ataque contra el poder del Sumo Pontífice tiende a esto: es un crimen de lesa religión para el cristianismo de buena fe y con sentido común; para el hombre de Estado, un crimen de lesa civilización, de lesa sociedad»[50].

J. de Maistre describía el designio providencial que estaba conduciendo a Europa a un enfrentamiento decisivo entre el bien y el mal, entre la Iglesia y la revolución, atacando a los gobiernos católicos restaurados porque, en lugar de someterse al sacerdocio, parecían querer reanudar la política jurisdiccionalista que tanto sufrimiento había causado a la Iglesia y a la sociedad. «Sin el papa ya no existe el cristianismo y, por consiguiente, el orden social recibe un golpe mortal en el corazón»[51].

2.3. La ideología de cristiandad en la doctrina social de la Iglesia

La ideología de cristiandad aparece con claridad también en el modo en que la Iglesia afronta la cuestión social.

Al comienzo de la revolución industrial la posición de los obispos católicos sobre la cuestión social era bastante tradicional:

recordaban la necesidad del descanso dominical (para poder santificar las fiestas); pedían una regulación del trabajo de los menores (que permitiera la instrucción catequética de los niños) y medidas que regularan asimismo el trabajo de las mujeres (con el fin de salvaguardar la maternidad e impedir la promiscuidad); proponían como remedio a la grave cuestión social la limosna personal, espontánea y fraterna, o la caridad ejercida a través de asociaciones (como la de San Vicente de Paúl), y animaban a soportar con paciencia las pruebas de la propia situación porque esta paciencia les haría obtener la adecuada recompensa en la vida ultraterrena. Poco a poco, sin embargo, algunos obispos empezaron a pedir la intervención legislativa de las autoridades públicas[52].

En cualquier caso, había una «oposición» de fondo entre la Iglesia y la sociedad liberal porque había en el sistema liberal determinadas características que no podían dejar de suscitar incomprensión por parte de la Iglesia, ya que contrastaban con el pensamiento y la práctica que esta había seguido hasta entonces:

- la sociedad liberal, en el momento de su afirmación histórica, era percibida como una realidad marcadamente antitradicional, y esto creaba un clima cultural y psicológico que influía luego en las decisiones concretas;
- la sociedad liberal proponía una forma de producción económica (la industrial) que tendía a un enriquecimiento general, sostenida además por una nueva ciencia económica y por la convicción de que del egoísmo individual podía nacer la felicidad general;
- la sociedad liberal institucionalizaba el conflicto político, considerándolo inseparable de la vida social y canalizándolo a través de las votaciones. De este modo, el conflicto político sustituía, como principio político fundamental, a la idea de la unidad del cuerpo social: la sociedad liberal se configuraba políticamente sobre la base de la división del cuerpo social, mientras que la sociedad del antiguo régimen lo hacía sobre la base de la unidad del cuerpo social.

Estas tres características nos conducen al problema de fondo en lo que respecta a la oposición de la Iglesia, que afirmaba la relación existente entre la vida moral y la vida social, al sistema liberal naciente, que establecía la separación entre el orden político y el

orden moral.

Esta fue la razón de que el magisterio social de la Iglesia, desde Pío IX hasta Pío XI, estuviera marcado por el signo inequívoco de la reacción antiliberal, reacción que rechazaba el individualismo y afirmaba el papel público de la Iglesia, traducible en formas institucionales[53]. Como base de este planteamiento estaba el ideal del «Estado cristiano» y una visión orgánica de la sociedad, dando lugar a la hipótesis de una especie de «tercera vía», consistente en una solución corporativa del conflicto social dentro del ideal del Estado confesional.

Pío IX, en la encíclica *Noscitis et nobiscum*[54], presentaba los acontecimientos revolucionarios de 1848 como una «maquinación perversa» que hundía sus raíces en la rebelión de Lutero contra la autoridad de la Iglesia; desde el ámbito religioso, la insubordinación se había extendido a la esfera política y social, hasta llegar a encarnarse en el socialismo y el comunismo. Era necesario pues trabajar por el restablecimiento de la sociedad cristiana, de la que la Iglesia y el papado constituían el último fundamento.

Pío IX no evocaba expresamente el mito del retorno a la cristiandad medieval como forma perfecta de organización social, pero era este el trasfondo de todo el planteamiento. Algunos obispos, en sus cartas pastorales, desarrollarán luego esta línea. Partiendo de estas premisas, se interpretaba la cuestión social: se recordaba a los pobres y a los obreros que su precaria situación económica era parte del «orden natural e inamovible de las cosas», fijado por la providencia para facilitar a todo el que lo aceptaba con resignación y paciencia el acceso a la salvación ultraterrena. La Iglesia había establecido formas óptimas de ayuda a los pobres, pero la reciente secularización de las instituciones caritativas, provocada por los trastornos revolucionarios, había dado lugar a un empeoramiento en las condiciones de vida. Exhortaba a no adherirse a la conjura contra la autoridad del papado y de la Iglesia con la excusa de mejorar las condiciones económicas, porque «no les ha sido dado a los hombres establecer nuevas formas de sociedad y de comunidad contrapuestas al orden natural de lo humano», y porque, si los hombres se negaban a aceptar esta verdad, el castigo divino recaería sobre toda la colectividad, arrastrándola a la anarquía y la barbarie.

León XIII en la *Rerum novarum* afirmaba que «si hay algún remedio para los males del mundo, no puede ser otro que el retorno

a la vida y a las instituciones cristianas», y en otro lugar vuelve a lo mismo diciendo: «Confiadamente y con pleno derecho nuestro, atacamos la cuestión [el problema obrero], por cuanto se trata de un problema cuya solución aceptable sería verdaderamente nula si no se buscara bajo los auspicios de la religión y de la Iglesia»[55].

Pío XI, en la *Quadragesimo anno* de 1931, precisaba: «Nos tenemos el derecho y el deber de juzgar con autoridad suprema sobre estas materias sociales y económicas»[56].

Pío XII, en su primera encíclica, la *Summi pontificatus,* dice: «En el origen de la senda que conduce a la indigencia espiritual y moral de los tiempos presentes están los nefastos esfuerzos de no pocos por destronar a Cristo, el alejamiento de la ley de la verdad que él anunció, y de la ley del amor, que es el soplo vital de su reino. El reconocimiento de los derechos reales de Cristo y el retorno de los individuos y la sociedad a la ley de la verdad y el amor son el único camino de salvación»[57].

Juan XXIII empieza a percibir ya cierto cambio en su primera encíclica, *Ad Petri cathedram,* del 29 de junio de 1959: «Colocados por encima de los enfrentamientos entre los Estados, Nos, que abrazamos a todos los pueblos con igual caridad y no estamos movidos por ningún interés de dominación política ni por ningún deseo de bienes terrenos, creemos que al hablar de un tema de tanta importancia [la concordia y la paz que se debe alcanzar en el respeto a la verdad] podremos ser juzgados con serenidad y escuchados por los hombres de todas las naciones»[58]. Con estas palabras se trazaba en la Iglesia un camino distinto del recorrido en los últimos siglos: el camino de la fidelidad a la verdad y la fidelidad al hombre, el camino de la Iglesia en diálogo con el mundo.

En Juan XXIII hay todavía sólo un vislumbre del alejamiento del modelo de cristiandad; serán el Vaticano II y las enseñanzas de Pablo VI las que aclaren definitivamente la orientación de este nuevo camino[59].

No obstante, incluso después del concilio, la apelación a la ideología de cristiandad como única respuesta adecuada a los problemas de la convivencia civil ha mostrado una sorprendente capacidad de supervivencia, mostrando aún huellas, a pesar de una clara evolución, en la *Centesimus annus,* en la que se afirma que la doctrina social de la Iglesia propone las soluciones más adecuadas a los problemas de la época contemporánea, y que hoy, como en los

tiempos de León XIII, «hay que repetir que no existe verdadera solución a la "cuestión social" fuera del evangelio»[60].

2.4. La ideología de cristiandad en el Vaticano I

La relación entre la Iglesia y la sociedad civil fue un tema particularmente importante en el Vaticano I, ya desde las respuestas dadas a la consulta encargada por Pío IX acerca de la oportunidad del concilio[61].

En las opiniones expresadas por los cardenales y los obispos aparecía una y otra vez una consideración de notable importancia desde el punto de vista eclesiológico: la crisis de la sociedad contemporánea se interpretaba como crisis del principio de autoridad, crisis que tenía su origen en la Reforma protestante, que había desencadenado todo tipo de revoluciones en el mundo[62].

Junto a esta visión fundamentalmente pesimista de la sociedad moderna, se percibía en los «votos» una gran confianza en la vitalidad de la Iglesia, en contraposición con la disolución a que se hallaba abocada la sociedad civil.

Se trataba de una visión marcadamente triunfalista, especialmente en opinión de los cardenales. He aquí lo que escribía el cardenal Bizzarri:

> «Se puede observar además que, aunque los tiempos actuales son tristísimos y están inmersos en un luctuoso materialismo, no obstante la sublimidad de las ideas y la dignidad de los sentimientos no han desaparecido todavía enteramente de la faz de la tierra; es más, se perciben tendencias hacia la religión, como testimonian las frecuentes conversiones de no católicos. En el catolicismo, por otro lado, aparecen signos de nueva vida. Prueba de ello es el movimiento católico que se observa en todas las partes del mundo hacia esta Santa Sede, como se ha demostrado de manera evidente con la adhesión del episcopado, las pastorales de los obispos, las declaraciones de las universidades, los colegios, las instituciones y los particulares. Lo muestran los buenos escritores que, a pesar de estar rodeados de astutos enemigos, no temen alzar su voz en defensa de la verdad; lo muestran los congresos, las reuniones, las sociedades católicas que, aunque no carentes de peligros por estar dirigidas por laicos, poco instruidos a veces en cuestiones de religión, manifiestan también el espíritu de reacción de los buenos contra los malos»[63].

A este espíritu triunfalista se unía la convicción de que la sociedad civil y los gobernantes no podían hacer frente por sí solos, sin la ayuda de la Iglesia, a todo lo que estaba ocurriendo. Era necesario pues recurrir a un «nuevo orden cristiano» en el que el poder espiritual pudiera ejercer libremente su función de guía:

> «El pensamiento manifestado por Vuestra Santidad de convocar un concilio general

debe considerarse como un rayo de sol que empieza a aclarar las tinieblas de la negra noche. No hay en verdad remedio humano alguno que pueda aplicarse con probabilidad de éxito a los graves males morales que afligen y perturban a la sociedad cristiana. Porque la guerra que desde el comienzo de los tiempos libra el antiguo e implacable adversario del reino de Dios, se dirige hoy con particular ímpetu y violencia contra la Iglesia católica. Y mientras el único medio de salvación sería volver a ella, es decir, reconocer el puesto que le corresponde en medio de los hombres, quienes los rigen, o sea los monarcas y sus ministros, están por desgracia instruidos en las falsas y perniciosas teorías de la llamada civilización moderna, incompatibles con las doctrinas de la Iglesia... En esta situación tremenda y luctuosa, corresponde a la Iglesia, con su cabeza visible, asistida por todo el episcopado, tomar la iniciativa de un nuevo orden social cristiano. Así como en todo tiempo ha sido ella la depositaria de la divina misión de conducir a los pueblos por las sendas de la verdadera civilización, así le corresponde también ahora reconducirlos a ellas, mostrándoles de qué modo pueden conseguir la paz y la tranquilidad, que en vano buscan en otras partes»[64].

La misma bula que anunciaba el inicio de los trabajos del concilio para el 8 de diciembre de 1869 señalaba la relación de la Iglesia con la sociedad civil como el tema prioritario de la reunión ecuménica, y los trabajos preparatorios del Vaticano I, muy debatidos dentro de las comisiones, pueden interpretarse como un intento de articular una definición completa de la realidad de la Iglesia y de sus referencias a una sociedad en la que las expresiones de fe cristiana eran cada vez menos respetadas. Todos los acontecimientos previos dejaban entrever que en el concilio los problemas de orden político serían más importantes que los propiamente religiosos.

Pero el curso de labores conciliares se orientó de manera bastante distinta de la prevista. Las cuestiones de carácter político fueron pasando progresivamente a segundo plano, iniciándose una reflexión teológica enteramente centrada en la realidad espiritual de la Iglesia. De hecho, la definición de la infalibilidad pontificia de la constitución *Pastor aeternus* significa la derrota de las tendencias más intransigentes, ya que la infalibilidad no se planteaba como una referencia político-religiosa capaz de confirmar y sostener el ideal de cristiandad, sino como una referencia puramente espiritual.

Los mismos cardenales y los obispos en general se mostraban convencidos de la imposibilidad de volver al antiguo equilibrio en las relaciones Iglesia-Estado, limitándose a poner de manifiesto los principios que debían regular las relaciones entre ambos poderes, sin proponer ningún sistema político netamente definido[65].

Sólo determinadas escuelas teológicas y ciertos ambientes restringidos estaban en condiciones de comprender, con argumentaciones válidas, que el ocaso del antiguo orden cristiano

no significaba *ipso facto* el fin del cristianismo y de la Iglesia.

Fue precisamente la falta de una vasta y profunda renovación intelectual lo que hizo imposible la superación de los planteamientos demasiado estrechos, desde los que se seguía viendo el curso de los acontecimientos de manera inadecuada. Por eso la defensa de la fe y de la moral, que constituye el mérito indiscutible del magisterio en el siglo XIX, seguía unida a la defensa del orden cristiano, como única garantía del libre desenvolvimiento de la vida eclesiástica[66].

2.5. La ideología de cristiandad desde León XIII hasta Pío XII

El enfrentamiento con las libertades modernas y la democracia había llevado a la Iglesia y a los movimientos católicos a dar una nueva expresión a la idea de cristiandad. Pío IX seguía haciéndose ilusiones con la perspectiva de una vuelta a la cristiandad, pero desde León XIII a Pío XII el restablecimiento de la cristiandad se presenta bajo formas nuevas, estableciéndose las premisas para su superación.

En el siglo XIX el proyecto de cristiandad tuvo que hacer frente a la «cuestión romana»; en el siglo XX tuvo que enfrentarse con otros factores como la guerra, el fascismo y el bolchevismo y los profundos cambios sociales y económicos del mundo. Este enfrentamiento ha conllevado muchas dificultades.

León XIII, después de describir en su primera encíclica, *Inscrutabili Dei consilio* –con un significativo subtítulo en italiano: «Sobre los males de la sociedad»– «el triste espectáculo de los males que en todas partes afligen al género humano», propone la «cristiandad» como respuesta a estos males:

> «La razón principal de tantos males reside –estamos convencidos de ello– en el desprecio y el rechazo a la santa y augustísima autoridad de la Iglesia, que preside el género humano en nombre de Dios y es tutora y vindicadora de todo poder legítimo... Con el fin de tutelar pues, del mejor modo que nos sea dado, los derechos y la libertad de la Santa Sede, no dejaremos nunca de exigir que sea respetada nuestra autoridad y que nuestro ministerio y nuestra autoridad se dejen en plena libertad e independencia, y se nos devuelva la posición que la Sabiduría divina desde hacía mucho tiempo había dado a los pontífices romanos. No es un vano deseo de señorío y de dominio el que nos mueve a reclamar el restablecimiento del principado civil. Lo reclamamos porque nos lo exigen el deber y los solemnes juramentos que hemos prestado, y porque no sólo es necesario para la tutela y conservación de la plena libertad del poder espiritual, sino también porque parece evidente que cuando se trata del dominio temporal de la Sede Apostólica se está tratando de la causa del bien y de la salvación de toda la familia humana[67]... Nos dirigimos a los príncipes y a los supremos regidores de los pueblos

conjurándoles en el nombre del Dios Altísimo a que no rechacen en momentos tan peligrosos el apoyo que les ofrece la Iglesia, a que se agrupen concordes y de buen grado en torno a esta fuente de autoridad y salud, y estrechen con ella vínculos aún más íntimos de respeto y amor»[68].

Aunque sin apartarse sustancialmente de esta visión, el pontífice fue poniendo las bases para su superación a través de una larga serie de intervenciones doctrinales[69] y gracias a una atención constante a los problemas sociales[70]; sobre todo, en la encíclica *Libertas* del 20 de junio de 1888, en la que proponía una visión positiva de la democracia y de la participación política:

«Igualmente no está prohibido preferir gobiernos moderados por formas democráticas, siempre que quede a salvo la doctrina católica sobre el origen y el uso del poder. Siempre que estén orientadas al bien de los ciudadanos, ninguna de las distintas formas de gobierno es reprobada por la Iglesia; lo que ella quiere es lo mismo que propugna la naturaleza: que se establezcan sin ofender los derechos de nadie, respetando especialmente las razones de la Iglesia misma. Es cosa honrada tomar parte en la administración de los asuntos públicos, a no ser que en un determinado lugar, por circunstancias especiales, se disponga de otra manera[71]. Es más, la Iglesia aprueba que todos, según sus propias posibilidades, cooperen al bien común y defiendan, conserven y hagan prosperar al Estado»[72].

Pío X, en la encíclica *E supremi apostolatus* del 4 de octubre de 1903, en la que trazaba el programa de su pontificado, decía:

«¿Quién en efecto, venerables hermanos, no está consternado y afligido al contemplar a la mayor parte de la humanidad luchar entre sí, al mismo tiempo que se ensalzan merecidamente los progresos de la humanidad, de manera tan atroz que parece casi una guerra de todos contra todos? En el pecho de todos mora sin duda el deseo de la paz... Pero buscar la paz sin Dios es absurdo... No son pocos, bien lo sabemos, los que impulsados por este deseo de paz, es decir, de tranquilidad y orden, se agrupan en sociedades y partidos, que llaman precisamente partidos de orden. ¡Vanas esperanzas y esfuerzos! El único partido del orden que puede realmente restablecer la paz en medio de tanta turbación es el partido de Dios... De lo que se sigue que establecer todas las cosas en Cristo y reconducir los hombres a la sumisión a Dios es un único e idéntico fin... Ahora bien, cuál sea el camino para llegar a Cristo es algo que no es necesario buscar: es la Iglesia... Reparad pues, venerables hermanos, en el deber que a nos y a vosotros igualmente nos ha sido impuesto: reconducir a la disciplina de la Iglesia a la sociedad humana que se ha alejado de la sabiduría de Cristo... Para que todo esto sea posible es necesario sin embargo... restablecer en su antiguo honor las leyes sagradas y los consejos del evangelio: proclamar, en una palabra, en voz alta las verdades enseñadas por la Iglesia»[73].

Más tarde, en el enfrentamiento con el modernismo, explicita más su posición. Define el modernismo como «la síntesis de todos los errores» y señala la concepción eclesiológica propuesta por los modernistas como el principal de ellos[74].

«El concepto de Iglesia querida por Cristo –lugar de interpretación y transmisión de la

palabra de Dios bajo el control y la dirección de la jerarquía, donde nadie puede asignarse ninguna tarea sin delegación de la autoridad legítima y donde los obispos, sucesores de los apóstoles, son los que se ocupan del gobierno bajo la guía del sumo pontífice– los modernistas lo sustituyen por una idea de Iglesia fruto de la conciencia colectiva, nacida no de la voluntad divina, sino de la necesidad de los individuos de unirse en sociedad. Originada desde abajo, esta comunidad se daría a sí misma una estructura y una autoridad que, además de ser expresión de aquella conciencia, estaría a su servicio, ya que su papel no sería interpretar la palabra de Dios en función de la comunidad, sino garantizar y ratificar los continuos descubrimientos que, bajo la guía del Espíritu, hace la comunidad en la palabra de Dios. La consecuencia sería la democratización de la Iglesia, cuyo origen ha de verse en el Espíritu que actúa en la conciencia colectiva y está presente en todos de manera semejante, sin privilegios particulares. La autoridad por tanto es sólo un servicio y no puede intervenir en materias que no sean expresamente religiosas»[75].

Era natural que, dado el alcance doctrinal de las tesis propuestas, estas doctrinas eclesiológicas se topasen con la censura de la Iglesia; pero si se encontraron con una oposición tan firme fue también porque se alejaban del proyecto de cristiandad centrado en la afirmación de la autoridad de la Iglesia y de su papel en la sociedad[76].

Apenas llegado al pontificado, en su encíclica programática *Ad beatissimi apostolorum principis,* Benedicto XV decía:

«Desde el momento en que dejaron de observarse en los ordenamientos estatales las normas y prácticas de la sabiduría cristiana, que eran las únicas que garantizaban la estabilidad y permanencia de las instituciones, empezaron a conmoverse necesariamente los fundamentos de los Estados, dando como resultado una mutación tal en las ideas y en las costumbres que, si Dios no lo remedia pronto, parece inminente la ruina de la sociedad humana. Los desórdenes que se observan son estos: la falta de amor mutuo entre los hombres, el desprecio de la autoridad, la injusticia en las relaciones entre las distintas clases sociales, el establecimiento del bien material como objetivo único de la actividad humana, como si no hubiera otros bienes, mucho mejores, que conseguir. Estos son, en nuestra opinión, los cuatro factores de la lucha que tanto desbarajuste crea en el mundo. Es preciso pues empeñarse diligentemente en suprimir tales desórdenes, volviendo a poner en vigor los principios del cristianismo, si lo que se quiere realmente es aplacar los conflictos y poner en orden la sociedad»[77].

El largo discurso programático de Benedicto XV[78] está dominado por la preocupación por la paz; la lucidez con que percibe los males de la sociedad de su tiempo lo lleva a buscar la solución a los problemas en la óptica de la cristiandad. No obstante, a pesar de mantenerse en esta posición, inmediatamente después de la guerra, autorizó la creación de un partido católico italiano que tomó el nombre de Partido Popular y desempeñó una intensa labor para contrarrestar la propaganda comunista entre los obreros.

Pío XI, que ya en su primera encíclica de 1922 *Ubi arcano Dei,* en la que exponía el programa de su pontificado, se colocaba en la

línea de sus predecesores hablando del «Reino de Cristo» operante en la historia, volvía al mismo tema en la encíclica *Quas primas* del 11 de diciembre de 1925, en la que proclamaba la fiesta de Cristo Rey. Al describir las características de esta realeza no sólo afirmaba la dimensión espiritual, sino también la política y la social, proponiendo un programa de restauración de la cristiandad.

Más tarde, en un discurso al congreso de la Universidad Católica de Milán en mayo de 1926, explicaba esta evocación de la cristiandad medieval como modelo de la anhelada restauración. Esta exhortación a «cerrar filas» en torno al papado parecía necesaria en el contexto en el que la Iglesia se encontraba: el del enfrentamiento con las fuerzas gigantescas del fascismo, el nacionalsocialismo y el marxismo. Era preciso subrayar el primado del hombre frente a la prepotencia del Estado, era preciso apoyar el esfuerzo de la Iglesia por defender los valores fundamentales de la vida, era preciso trazar nuevos caminos para la humanidad. Si se tienen en cuenta todos estos elementos, se entiende por qué la actividad pastoral de Pío XI estaba en su conjunto orientada a la afirmación de un «nuevo orden social cristiano», construido según las enseñanzas transmitidas por Cristo en el evangelio e inscritas por Dios en el espíritu humano. «De esta nueva difusión por el mundo, pues, del espíritu evangélico, que es espíritu de templanza cristiana y de universal caridad, confiamos que ha de surgir la tan sumamente deseada y plena restauración de la sociedad humana en Cristo y esa “paz de Cristo en el reino de Cristo”, a la cual resolvimos y nos propusimos firmemente desde el comienzo de nuestro pontificado consagrar todo nuestro esfuerzo y solicitud pastoral»[79].

En este mismo esfuerzo de precisión doctrinal acerca del papel de la Iglesia y el del Estado, Pío XI, aun permaneciendo aferrado a la visión de cristiandad, establecía elementos válidos para su superación.

Hacia mediados de los años treinta, J. Maritain describía el ideal histórico de una «nueva cristiandad» en el ensayo *Humanisme intégral* (1936)[80]. El pensamiento de Maritain es importante porque ha ejercido un influjo notable en la Iglesia y en la acción de los católicos más comprometidos en la realidad social y política[81].

Reflexionando sobre la crisis de los años treinta, polemizaba con la concepción liberal-burguesa del Estado y veía en la desintegración de «la Europa de las catedrales», realizada por los

racionalistas ilustrados y continuada por Hegel, el origen de los males del mundo contemporáneo. La revalorización de la libertad espiritual, de la espontaneidad y de la subordinación del Estado a los ciudadanos lo llevó a negar todo valor de progreso al fascismo y al comunismo, ambos, en su opinión, fruto de la misma herejía espiritual. Había que revalorizar la persona, la familia, los sindicatos, los partidos y las comunidades locales frente a la insaciable voracidad del Estado. Proponía pues la superación del capitalismo y del marxismo a través de la construcción de una civilización cuya configuración no podía dejar de ser cristiana, porque sólo así respondería a la altura histórica del tiempo. Esto supondría cambios muy profundos en la vida humana y en las instituciones.

Como Pío XI, también Pío XII, en la encíclica *Summi Pontificatus* de 1939, en la que trazaba el programa de su pontificado, proponía el culto al Sagrado Corazón y la devoción a Cristo Rey como los únicos baluartes capaces de detener la barbarie dominante en el mundo, y veía el modelo de cristiandad como el elemento fundante de la civilización europea: «La negación de la base fundamental de la moralidad en Europa tuvo su raíz originaria en el alejamiento de la doctrina de Cristo, de la que la cátedra de Pedro es depositaria y maestra; doctrina que en otro tiempo había dado cohesión espiritual a Europa, la cual, educada, ennoblecida y pulida por la cruz, llegó a alcanzar tal grado de progreso civil que se convirtió en maestra de otros pueblos y de otros continentes»[82].

Pío XII fue introduciendo gradualmente importantes elementos nuevos: el concepto de persona (que llevará a la libertad de conciencia) y la intuición de la nueva sociedad que habrá que construir y que requerirá de la Iglesia y de los católicos nuevas formas de presencia. Pero estas novedades que se abrían a nuevos caminos delataban al mismo tiempo el proyecto originario: la idea de una cultura católica autosuficiente, capaz de dictar en todas las parcelas de la vida una orientación doctrinal segura y criterios unívocos de comportamiento[83].

Pío XII abrigaba además la convicción de que las estructuras sociales y políticas podían orientarse y plasmarse según las indicaciones éticas emanadas del magisterio de la Iglesia[84]. Partiendo de estas premisas, el Pontífice insistía en pedir a los católicos que se comprometieran en el terreno social y político para recristianizar las estructuras, las leyes y las instituciones e instaurar

la «civilización cristiana». Este fue el planteamiento que asumieron los hombres de la primera Democracia Cristiana: baste recordar la contribución de los democristianos a la Asamblea Constituyente y el debate interno de la Democracia Cristiana acerca de los modos de realización de la civilización cristiana en la nueva Italia democrática.

Las directrices magisteriales del episcopado italiano en el período preconciliar orientaron la actuación de los católicos comprometidos en política hacia la defensa de los intereses y los derechos de la Iglesia. Los programas políticos del partido católico debían inspirarse concretamente, incluso para la resolución de los problemas sociales y económicos, en la doctrina católica. Y además debían fomentar y tutelar las disposiciones constitucionales y legislativas que interesaban particularmente a la vida de los católicos en Italia, como las disposiciones del concordato, la libertad de enseñanza, la indisolubilidad del matrimonio y las buenas costumbres[85]. Por lo que respecta a las características de los candidatos católicos, los obispos italianos se manifestaron en repetidas ocasiones pidiendo en ellos una sana y genuina formación católica, integridad moral, honradez, desinterés y competencia específica en la vida política[86].

3. El fundamento teológico de la ideología de cristiandad

El concepto de «sociedad perfecta» se remonta a la *Política* de Aristóteles. Santo Tomás lo usa para la *Civitas,* pero no lo aplica a la Iglesia; la aplicación se hará sólo más tarde. La concepción de la Iglesia como «sociedad perfecta» estaba ya implícita en las afirmaciones que hacía en el siglo XI Gregorio VII, que ligó su nombre a una de las más vigorosas reformas de la Iglesia, estableciendo, con el fin de liberar a la Iglesia de las injerencias de los laicos y del poder político, una fuerte centralización romana, sobre la base de las *Decretales* y de las falsas *Decretales* pseudoisidorianas[87].

El concepto de sociedad perfecta fue aplicado a la Iglesia –aunque con suma discreción– por san Roberto Belarmino[88], y desde entonces retomado una y otra vez durante todo el siglo XVII, en particular como réplica a las teorías de «derecho público» que atribuían al poder político toda la organización externa de la vida eclesial.

En la época de la Revolución francesa algunos obispos franceses se sirvieron del concepto de Iglesia como sociedad perfecta para criticar la «Constitución civil del clero»[89].

En esta misma concepción se basó la gran lucha emprendida en el siglo XIX por el papado y los juristas romanos contra las pretensiones estatales de limitar y controlar la libertad de actuación de la Iglesia[90]. El Vaticano I recogió la tesis de la Iglesia sociedad perfecta en el capítulo III del esquema *Supremi Pastoris,* que sin embargo no llegó a ser votado ni discutido. Fue luego un tema recurrente en las enseñanzas de León XIII acerca de la sociedad civil y las relaciones entre la Iglesia y el Estado[91], y los papas sucesivos seguirán remitiéndose fielmente a este esquema[92].

La concepción de la Iglesia como «sociedad desigual y jerárquica» fue formulada con precisión por Gregorio XVI, que escribió: «Nadie puede ignorar que la Iglesia es una sociedad desigual en la que Dios ha destinado a unos a mandar y a otros a obedecer; estos últimos son los laicos, los otros los eclesiásticos»[93]; concepción que se convirtió luego en principio fundamental de la eclesiología oficial entre el Vaticano I y el Vaticano II. En esta dirección se movían el cap. X del esquema *Supremi Pastoris* del Vaticano I, diversas intervenciones de los pontífices[94] y los autores de los tratados clásicos de derecho público eclesiástico[95].

Incluso los manuales publicados entre ambos concilios se empeñaban en probar que Cristo, durante su ministerio terreno, había fundado la Iglesia como sociedad perfecta y completa, es decir, provista de una potestad propia de legislación, de gobierno y de coacción, y que la Iglesia es una sociedad desigual y jerárquica, en la que se distinguen, por derecho divino, los gobernantes y los gobernados. Es una visión piramidal en la que Cristo se ve más como fundador de dicha «sociedad» que como su fundamento «actual»[96].

4. La ideología de cristiandad y el culto católico

La ideología de cristiandad no sólo ha impregnado a la Iglesia misma y su relación con el mundo, sino además toda la vida cristiana, porque ha sido vivida por el pueblo cristiano principalmente a través del sistema devocional. Esto no significa que las devociones hayan estado «en función» de esta ideología de cristiandad, ya que el culto –expresión y alimento de la fe– tiene

raíces más hondas y perspectivas más amplias (de hecho estas formas de piedad han formado legiones de santos); no obstante parece evidente una cierta correlación entre vida cristiana, culto e ideología de cristiandad[97].

Naturalmente, estas observaciones acerca del sistema devocional no han de considerarse como una crítica destructiva: lo único que tratamos de hacer es captar todos los elementos vinculados al tema de la cristiandad, sin entrar en los múltiples aspectos positivos que las distintas devociones han aportado a la vida del pueblo cristiano.

4.1. Las devociones y la ideología de cristiandad

El pueblo cristiano vive normalmente una vida de fe sencilla, capaz de iluminar las realidades concretas y dar fuerza en medio de los problemas cotidianos. En cambio, la fe cristiana «madura», ligada al dogma trinitario (profesado sin embargo por todos a través de ritos y formas sencillas de oración –como el signo de la cruz o la oración del gloria–), es bastante infrecuente en la vida espiritual del pueblo.

El Espíritu Santo permanece alejado de la fe popular, y Pentecostés, a la sombra de fiestas como Navidad o algunas fiestas de santos, queda como una fiesta menor en el calendario litúrgico[98]. No existe ni siquiera una devoción profunda a Dios Padre: la paternidad de Dios tiene un papel vital sólo en una pequeña parte de los cristianos. En cambio, el culto a Cristo es central y se va ampliando cada vez más a través de distintas formas de devoción[99].

En el siglo XIX –además de desarrollarse el culto a Cristo– se difundieron multitud de devociones, como el culto a los difuntos[100], la devoción a san Antonio de Padua[101], a san José, a santa Teresita del Niño Jesús.

En el siglo XX se han impuesto en la religiosidad popular, con predominio sobre el dogma trinitario, el culto a Jesús sacramentado, la veneración a la Virgen María y la devoción al papa (los tres representados con el color blanco)[102].

La canalización de la piedad de los fieles hacia determinadas devociones tiene como objetivo evitar la proliferación incontrolada de la religiosidad popular. «El sentimiento religioso debe guiarse por la razón, ser alimentado por la gracia y orientado por la Iglesia, como toda nuestra vida y con mayor severidad aún»[103]. Pero la acentuación de algunas devociones acaba alterando el equilibrio dogmático y falseando la economía de la salvación, particularmente

en lo que respecta a Jesucristo[104].

Todas estas tendencias devocionales, ancladas en una noción concreta de la Iglesia con su correspondiente visión del mundo, al modificarse la visión que la Iglesia tenía de sí misma y de sus relaciones con el mundo (con las adquisiciones teológicas del Vaticano II), se han ido evaporando, dejando en la vida religiosa del pueblo un vacío y cierta sensación de desorientación[105].

4.2. La ideología de cristiandad y la devoción al Sagrado Corazón[106]

Esta forma de devoción, difundida tras las apariciones a Margarita María Alacoque en 1600[107], era una entre otras muchas y así permaneció hasta mediados del siglo XIX. Según la santa, la devoción al Sagrado Corazón debía tender a salvar a los pecadores del abismo de la perdición, reconducir a las comunidades al fervor y a la caridad, y llevar a las almas privilegiadas a la unión amorosa con Dios[108].

Durante la época de Pío IX y de León XIII tuvo gran difusión, en parte porque respondía muy bien a los «males del tiempo» causados por la secularización, y en parte porque asumía el mensaje de la redención representado anteriormente por el culto a la pasión y al Cristo doliente.

El Sagrado Corazón, colocado triunfalmente en las Iglesias y considerado como símbolo del amor y del sufrimiento, se convirtió en expresión del amor que Dios tiene por la humanidad; o bien, sangriento y coronado de espinas, se convirtió en expresión del sufrimiento infligido a Dios por la humanidad que, naturalmente, reclamaba reparación; o, finalmente, se convirtió en expresión de esta misma humanidad pecadora.

Pío IX dio un impulso importante a esta devoción cuando en 1856, atendiendo las peticiones de los obispos franceses y de otras naciones, extendió la fiesta litúrgica del Sagrado Corazón a toda la Iglesia[109]. Esta extensión respondía a la sensibilidad del pueblo cristiano; de hecho, en muchas confraternidades se vivía ya intensamente este culto[110], y entre las mismas «amistades cristianas» se encuentra una Sociedad del Sagrado Corazón[111]. Hubo un gran pulular de iniciativas, aumentando sensiblemente las congregaciones religiosas fundadas bajo al advocación del Sagrado Corazón[112]. Tuvo gran difusión también el Apostolado de la oración, que proponía fórmulas de oración al Sagrado Corazón muy

adaptadas al pueblo, y contaba con el apoyo de la revista «El Mensajero del Sagrado Corazón», que aseguraba la comunicación entre los asociados no analfabetos; como tuvieron también gran influjo las «páginas mensuales», enviadas a través de las parroquias a numerosísimos devotos. La obra del Apostolado de la oración, fundada en Italia en torno a 1865, fue posteriormente aprobada de manera solemne por Pío IX en 1870, unida a nuevas indulgencias[113].

San Juan Bosco propuso diversas «coronitas» en honor del Sagrado Corazón y la consagración de los primeros viernes de mes, estableciendo una conexión, psicológicamente muy eficaz, entre esta devoción y la eucaristía, y promoviendo la difusión de cantos litúrgicos y paralitúrgicos inspirados en esta devoción[114].

Estas actitudes devocionales, propagadas a través de numerosos manuales de piedad[115], encontraron gran acogida en el pueblo.

En enero de 1872 los jesuitas, que eran de los propagadores más activos de esta devoción, consagraron todas las provincias de la Compañía de Jesús al Sagrado Corazón, y el 22 de mayo La Civiltà Cattolica publicó un artículo sobre *El culto al corazón del Hombre Dios en nuestro siglo* que tuvo una gran resonancia[116].

El 16 de junio de 1875, Pío IX, en el marco de las celebraciones por el bicentenario de las apariciones de Paray-le-Monial, hizo su propia consagración personal al Sagrado Corazón, en sintonía con lo que ocurría en muchas parroquias romanas[117].

Un largo artículo publicado por el periódico *Il Buon Pastore,* en el que se proponía un sermón para la fiesta del Sagrado Corazón, enumeraba los motivos que inducían a la difusión de este culto: contra los males de la «sociedad moderna», con el fin de «sanar las heridas del siglo», la providencia ofrecía el «secreto maravilloso» de una nueva devoción, capaz de curar las tres grandes heridas que ponían en la pendiente de una inevitable decadencia: el naturalismo y el indiferentismo en el terreno religioso, el dominio del egoísmo y la degeneración de la sensualidad[118].

Este modo de pensar es revelador del clima defensivo en el que se desarrollaban determinadas opciones pastorales en la Iglesia italiana de la segunda mitad del siglo XIX, una Iglesia que se sentía perseguida por la «revolución»[119], que mostraba cierto «temor» ante el mundo, el socialismo y la secularización, considerados como consecuencias naturales del liberalismo radical. Este clima defensivo se manifestaba no sólo en las relaciones de la Iglesia con el exterior, en su confrontación con la sociedad y la clase política,

sino también en sus relaciones internas, en la predicación, en la formación de los sacerdotes, en el culto.

En el siglo XX el acento devocional se fue poniendo cada vez más en las oraciones dirigidas al Sagrado Corazón, «para que todos los cristianos combatan valerosamente por los intereses de Dios y de su Iglesia»[120]. El elemento propulsor de esta orientación fue la encíclica *Annum sacrum* de León XIII, fechada el 25 de mayo de 1899. El papa quería consagrar al Corazón de Jesús, no sólo la Iglesia católica, sino todo el género humano, los cristianos y los infieles, con el fin de reafirmar la imagen de la Iglesia como portadora única de «la infinita caridad de Cristo» y extender a toda la humanidad la energía del amor simbolizado en el «Corazón de Jesús».

El 11 de junio de 1899, después de un triduo de oración celebrado en todas las iglesias parroquiales, se hizo la consagración del género humano al Corazón de Jesús. Las letanías del Sagrado Corazón, aprobadas el 2 de abril, conferían un carácter marcadamente sentimental a esta ceremonia de consagración[121]: «Somos vuestros y vuestros queremos ser, y para poder vivir más estrechamente unidos a Vos, cada uno de nosotros nos consagramos a vuestro Sacratísimo Corazón... Oh Señor, sed rey no sólo de los fieles que nunca se alejan de Vos, sino también de los hijos pródigos que os abandonaron... Sed rey, en fin, de todos los que están envueltos en las supersticiones de la gentilidad, y no recuséis traerlos de las tinieblas a la luz del reino de Dios. Ensanchad, oh Señor, vuestra Iglesia; ensanchad a todos los pueblos la tranquilidad del orden...»[122].

La devoción era fomentada también por los sínodos diocesanos y por las cartas pastorales de los obispos. Después de la bendición eucarística, los fieles repetían una oración en la que, desde los últimos años del siglo XIX, se había insertado la frase: «Bendito sea su Sacratísimo Corazón»; durante el mes de junio, dedicado al Sagrado Corazón, en todas las parroquias se debían hacer ceremonias y oraciones en honor del Sagrado Corazón[123], y se confirió gran solemnidad a la devoción de los primeros viernes de mes.

Esta intensificación del conocimiento y del amor de Jesucristo debía liberar nuevas fuerzas en la Iglesia para la «conversión» del mundo, oponiendo una fuerte resistencia a la oleada de anticlericalismo, secularismo y ateísmo que la cultura burguesa, las formaciones de izquierda, los republicanos, los anarquistas y los

socialistas lanzaban, sobre todo en Italia, contra la religión y contra la Iglesia. La devoción al Sagrado Corazón daba el tono a esta empresa de reconquista católica de la sociedad[124].

El estallido de la I Guerra mundial, con su lastre de miseria y sufrimiento, llevó a un mayor compromiso social centrado en la devoción al Sagrado Corazón.

Benedicto XV, en una carta fechada el 27 de abril de 1915, extendió a todas las familias del mundo que se consagraran al Sagrado Corazón la indulgencia que Pío X había concedido únicamente a las familias de Chile[125]. En el verano de aquel mismo año 40.000 familias francesas celebraron el acto consacratorio, y durante los dos primeros años del conflicto aumentaron las peregrinaciones, las oraciones y las iniciativas de sacerdotes y fieles. En estas oraciones, más que de la victoria, se hablaba de los sufrimientos y se pedía la salvación de las heridas y de la muerte.

La consagración de los soldados italianos, promovida por el padre Agostino Gemelli en 1916, es una buena muestra de esta piedad colectiva[126]: el primer viernes de 1917 se hizo la consagración solemne del ejército italiano al Corazón de Jesús; según parece, unos dos millones de soldados se acercaron a la eucaristía, doscientos fueron bautizados y se regularizaron dos mil matrimonios[127].

Estas iniciativas, unidas a insistentes oraciones por la paz, fomentaban una mentalidad contraria a las ideologías nacionalistas que se difundían en amplios estratos de la nación, hasta el punto de que las fuerzas anticlericales se empeñaron en un trabajo de propaganda acalorada y violenta: así, por ejemplo, el diario *Il Popolo d'Italia,* dirigido por Benito Mussolini, el 16 y el 17 de junio de 1917 criticaba duramente la consagración al Sagrado Corazón, diciendo que era una devoción para mujerucas beatas y poco apropiada para el pueblo[128]. El padre Gemelli, en cambio, escribía: «Los hechos han demostrado lo contrario. Nuestro pueblo, el pueblo de los soldados, de los jóvenes, el pueblo que habita en nuestras ciudades, en nuestros pueblos, ha demostrado comprender bastante bien en esta hora de prueba y de dolor lo que significa el culto al Sagrado Corazón. Nunca habríamos imaginado la respuesta tan magnífica que este ha dado a nuestra invitación y de la cual son testimonio los miles y miles de cartas que hemos recibido de obispos, de párrocos, de capellanes, de religiosas y de laicos»[129].

En el período inmediatamente posterior al gran conflicto, el culto

al Sagrado Corazón continuó ejerciendo esta labor «colectiva» tendente a hacer que todos reconocieran la soberanía de Cristo. Después de la guerra hubo gestos de agradecimiento dedicando al Sagrado Corazón basílicas imponentes[130], y continuó la labor de consagración de las familias[131], consideradas como el ámbito principal para la recuperación de los valores cristianos y su instauración en la sociedad.

La vida espiritual de las parroquias se iba centrando poco a poco en esta devoción; en todas las iglesias aumentaban los altares dedicados al Sagrado Corazón, las asociaciones pías con esta misma advocación y los grupos asociados al Apostolado de la Oración. La canonización de Margarita María Alacoque el 13 de mayo de 1920 significó un nuevo impulso a esta devoción, a la que se unió en 1921 la consagración de la Universidad Católica de Milán al Sagrado Corazón por obra del padre Gemelli.

En la encíclica *Quas primas* de 1925, Pío XI anunciaba la institución de la fiesta de Cristo Rey, estableciendo que cada año se renovara la consagración de todo el género humano al Sagrado Corazón por esta fecha.

La imagen de Cristo Rey y del Sagrado Corazón casi se identificaban. Pío XI anunciaba el fracaso de la modernidad y sólo veía una posible salvación en el cristianismo: *Pax Christi in Regno Christi.* Se trataba de un ensanchamiento de perspectiva respecto de la devoción al Sagrado Corazón. El día del Sagrado Corazón, en primavera, se recitaba el acto de reparación, y el día de Cristo Rey, en otoño, se renovaba la consagración del género humano.

En una sociedad que se había convertido ya realmente en una «sociedad de masas», la Iglesia quería presentarse apelando de lleno a los símbolos, la tradición y los sentimientos del pueblo. En 1929 Pío XI elevaba la fiesta del Sagrado Corazón a fiesta de primera clase; las encíclicas *Miserentissimus Redemptor* (8 de mayo de 1928) y *Charitate Christi compulsi* (3 de mayo de 1932) daban un nuevo impulso a la espiritualidad inspirada en el Sagrado Corazón, insistiendo especialmente en los aspectos «reparadores»[132].

Esta forma de devoción, fomentada por Pío XII en la encíclica *Haurietis aquas* del 15 de mayo de 1956, ha tenido mucha vigencia en la piedad católica al menos hasta el período del Vaticano II.

¿Cuál es el significado de esta devoción, considerada como un punto de referencia fundamental en la piedad católica de los siglos XIX y XX?

Se insertaba en una religiosidad popular centrada en Cristo. Estaba orientada hacia la consolación en un mundo que se consideraba hostil. Era un punto de apoyo para una Iglesia que se veía como «asediada» por el indiferentismo y el anticlericalismo[133]. Apelando al señorío y a la realeza de Cristo, la Iglesia podía superar la impresión de asedio y lanzarse al mundo para conquistarlo; así la realeza de ser mesiánica pasaba a ser social[134]. Con el cambio de perspectiva eclesiológica operado por el Vaticano II todo este marco de referencias, así como la devoción al Sagrado Corazón, se han visto profundamente transformados.

4.3. La ideología de cristiandad y la devoción a la Virgen

La devoción a la Virgen ha sido siempre muy viva en la Iglesia. En un sistema cultual centrado fundamentalmente en la figura de Jesucristo, el culto a la Madre de Cristo tenía que convertirse en un lugar de paso obligado hacia el Hijo, y en este sentido, esta devoción no podía dejar de intensificarse. Las aportaciones teológicas más importantes que contribuyeron a esta intensificación fueron las que se hicieron en torno a la definición de los dogmas de la Inmaculada Concepción[135] (1854) y la Asunción (1950).

El pueblo cristiano ha vivido esta devoción de maneras muy diversas, empezando porque en el calendario litúrgico anual había unas veinte fiestas de la Virgen, un mes mariano (el de mayo) y un mes del rosario (octubre). Han tenido mucha importancia las apariciones de la Virgen, bastante frecuentes en el siglo XIX y más aún en el XX[136]. Las apariciones conllevarán siempre el desplazamiento de grandes masas de fieles y la construcción de pequeños santuarios o grandes basílicas. Se fundaron además numerosas congregaciones religiosas con el nombre de María y se publicaron varias encíclicas marianas.

Esta intensificación del culto a la Virgen está marcada también por la consagración de la humanidad al Corazón Inmaculado de María, por el año mariano de 1954, por la institución de la fiesta de María Reina y por la enorme y constante producción impresa en torno a María, en particular hacia los años cincuenta[137].

Hay en la devoción a la Virgen un tono particular que la hace especialmente atractiva: la Virgen María, en un mundo en el que la humanidad vive envuelta en un clima de peligro y amenaza, se convierte en la gran consoladora y en la mejor aliada en la lucha

contra las nuevas encarnaciones del mal. De este modo, la devoción mariana adquiere un carácter militante dentro de la Iglesia de Roma, reforzando –en algunos sentidos– el proyecto de cristiandad[138].

5. La superación de la ideología de cristiandad

5.1. La eclesiología desde el Vaticano I hasta el Vaticano II

En la época del Vaticano I dos eran las principales corrientes teológicas vigentes en la Iglesia:

- La corriente tradicionalista y ultramontana (ligada a De Bonald, De Maistre y el primer Lamennais), que achacaba al rechazo de la autoridad de la Iglesia el estado de ruina en que se encontraba el mundo y proponía como remedio la «cristiandad»;
- y la corriente que, impropiamente, podríamos llamar «liberal» (que hundía sus raíces en la polémica protestante[139] y en las múltiples posiciones de los juristas y filósofos del siglo XVIII: canonistas febronianos, josefistas, jansenistas), que proponía en cambio una apertura al liberalismo y un diálogo con la sociedad moderna.

La contraposición entre ambos planteamientos favorecía –en el terreno católico– la acentuación de la autoridad de la Iglesia, dando lugar, después del Vaticano I, a la aparición progresiva de una concepción sacramental de la Iglesia.

La reforma protestante había hecho que se planteara también en el campo católico el problema de cuál era exactamente la «regla de la fe»: de ahí la vinculación orgánica existente (aunque no se haya reparado en ello) entre la constitución *Dei Filius* (el motivo de la fe es la *auctoritas Dei revelantis)* y la *Pastor aeternus* (la autoridad del pontífice con el carisma de la infalibilidad) en el Vaticano I.

Se da prioridad a la institución y a los aspectos sociales, a la Iglesia como sociedad perfecta, centrada en el papa, dando lugar a una eclesiología apologética, según la cual la Iglesia presentaba las notas de credibilidad en su realidad histórica y visible, de modo tal que la Iglesia misma era signo y argumento indudable de su propia credibilidad. Cristo intervenía sólo como fundador, y el Espíritu Santo, como garante de las decisiones infalibles del magisterio. La idea de la Iglesia como «cuerpo místico», aparentemente ausente en

el Vaticano I, se fue haciendo después cada vez más presente, preparando así el perfil de la nueva eclesiología.

Este paulatino crecimiento no se hizo sin el esfuerzo de búsqueda de determinados hombres y sin ciertas mediaciones culturales y espirituales nuevas, como el despertar del sentido comunitario y de la conciencia del laicado, una espiritualidad cristocéntrica, la renovación litúrgica y de los estudios bíblicos y el movimiento ecuménico.

Dado que la renovación era reclamada desde instancias muy diversas, en el período que siguió al Vaticano I se hicieron evidentes ciertas divergencias en el método eclesiológico; pero más tarde –a partir aproximadamente de 1920– se fueron descubriendo también puntos de convergencia que hicieron posible el camino que desembocó luego en la eclesiología del Vaticano II[140].

5.2. Hacia la nueva imagen de la Iglesia

Hemos visto cómo la afirmación del proyecto de cristiandad perduró casi hasta el Vaticano II, y cómo cada papa, en general ya desde su encíclica programática, fue jalonando las distintas etapas del camino. Pues bien, fue también la encíclica programática de Pablo VI, la *Ecclesiam suam,* la que trazó a la Iglesia el nuevo camino.

Para comprender adecuadamente el papel desempeñado por Pablo VI, es necesario partir del discurso de apertura del segundo período del concilio, pronunciado por el papa Montini, recién elegido, el 29 de septiembre de 1963. En este discurso Pablo VI hace ese esbozo lúcido del rostro de la Iglesia, de su renovación interna, del diálogo de la Iglesia con el mundo y de la apertura ecuménica: «Está fuera de duda que es deseo, necesidad y deber de la Iglesia que se dé finalmente una más meditada definición de sí misma. (...) Nos parece que ha llegado la hora en la que la verdad acerca de la Iglesia de Cristo debe ser estudiada, organizada y formulada, no, quizá, con los solemnes enunciados que se llaman definiciones dogmáticas, sino con declaraciones que dicen a la misma Iglesia, con el magisterio más vario, pero no por eso menos explícito y autorizado, lo que ella piensa de sí misma»[141].

En las fases sucesivas, Pablo VI mantuvo el concilio en la misma dirección de renovación de la Iglesia[142]. Un año después de su elección publicó la encíclica *Ecclesiam suam,* de la que había sido un

anticipo el discurso de apertura de la segunda sesión del concilio[143].

Al anunciar la encíclica en el ángelus del 5 de agosto de 1964, Pablo VI decía que quizá la encíclica podría titularse *Los caminos de la Iglesia:* «Y los caminos son tres: el primero es espiritual...; el segundo es moral..., y el tercero es el camino apostólico».

El camino espiritual es el que debe llevar a la Iglesia a profundizar en la conciencia de sí misma: «Es esta la hora en que la Iglesia debe profundizar la conciencia de sí misma, debe meditar sobre el misterio que le es propio, debe ahondar, para enseñanza propia y para propia edificación, la doctrina, para ella conocida, y en este último siglo aclarada y difundida, sobre el propio origen, la propia naturaleza, la propia misión, el propio destino final, pero doctrina nunca suficientemente estudiada y comprendida, ya que contiene «el plan providencial del misterio escondido en Dios... para que sea manifestado... por medio de la Iglesia» (Ef 3,9-10); esto es, la misteriosa reserva de los misteriosos designios divinos que mediante la Iglesia son notificados».

El camino moral es el que establece una confrontación entre el rostro actual de la Iglesia y la imagen ideal de la misma trazada por Cristo: «Deriva de esta iluminada y operante conciencia un espontáneo deseo de comparar la imagen ideal de la Iglesia cual Cristo la vio, quiso y amó, como su esposa santa e inmaculada, y el rostro real cual hoy la Iglesia presenta, fiel, por gracia de Dios, a las líneas que su divino Fundador le imprimió, y que el Espíritu Santo vivificó y desarrolló en el curso de los siglos en forma más amplia y más ajustada al concepto inicial, de un lado; a la índole de la humanidad que iba evangelizando e incorporando, de otro».

El camino apostólico es el que deriva de la misión recibida de Cristo la tarea del diálogo con el mundo moderno: «El tercer pensamiento nuestro, y vuestro ciertamente, que brota de los dos primeros ya enunciados es el de las relaciones que hoy la Iglesia debe establecer con el mundo que le rodea, y en el que ella vive y trabaja»[144]. En esta tercera parte, que ocupa aproximadamente la mitad del documento, se propone el diálogo salvífico en círculos concéntricos, empezando por el más amplio: todo lo que es humano, luego los creyentes en Cristo, los hermanos separados y, finalmente, el diálogo dentro de la misma Iglesia católica.

En este texto está trazada la senda que luego recorrerá el concilio: se señala la posibilidad de comprender la Iglesia partiendo del concepto de «misterio», se reconoce el valor de la reflexión que

la Iglesia ha estado haciendo sobre sí misma en los últimos siglos, y se muestra el camino del diálogo con el mundo[145]. En uno de los textos más claros a este respecto, dice el concilio: «Cristo es la luz de los pueblos. Por ello este sacrosanto Sínodo, reunido en el Espíritu Santo, desea ardientemente iluminar a todos los hombres, anunciando el Evangelio a toda criatura con la claridad de Cristo, que resplandece sobre la faz de la Iglesia»[146].

Todo esto muestra que, del mismo modo que fue decisiva en el Vaticano I la aportación personal de Pío IX, en el Vaticano II fue decisiva la actuación de Pablo VI. De este modo se sale de la perspectiva de la cristiandad, lo que, si por una parte abre nuevos horizontes al camino de la Iglesia en el mundo, por otra dificulta la recepción del concilio en la Iglesia.

5.3. La eclesiología del Vaticano II

¿Qué es lo que ha quedado de la eclesiología del Vaticano I en el Vaticano II? ¿Cómo se han unido e integrado ambas visiones? La respuesta a estos interrogantes fundamentales exige hacer una comparación directa entre las dos formulaciones eclesiológicas.

a) El Vaticano I hablaba de la Iglesia como «sociedad»; el Vaticano II habla de la Iglesia como «misterio», misterio que se ve como dependiente del misterio de Cristo, como el compromiso de Dios en el destino de los hombres y del mundo. El concepto que mejor se acomoda a la Iglesia como misterio no es el de «sociedad» sino el de «comunión»[147].

El Vaticano II ha mantenido algunos elementos de la eclesiología jurídica; así la *Lumen gentium* dice que la Iglesia es en este mundo *ut societas constituta et ordinata* y una *societas hierarchica ordinata*[148]. Según el concilio, por tanto, el concepto de la Iglesia como sociedad sigue siendo verdadero, pero no puede entenderse bien si se interpreta aisladamente; para entenderlo adecuadamente debe unirse al de «comunión».

La «comunión» es un todo orgánico y vivo, resultante del conjunto de los bienes que constituyen y vivifican al pueblo cristiano: bienes visibles (las profesiones de fe, la economía sacramental, el ministerio de los pastores) y bienes invisibles (la gracia, el don del Espíritu, la caridad).

La Iglesia por consiguiente no puede definirse sólo ni por los aspectos societarios ni por los aspectos relativos a la comunión: es

necesaria la unión de ambos. Esta comunión eclesial, en su universalidad, está presente como sacramento y, por tanto, como signo e instrumento de la unión de los seres humanos con Dios, realizando de este modo la unidad de todos[149].

El concepto de comunión es además un concepto clave para el ecumenismo del Vaticano II, un concepto que ha permitido desbloquear la situación creada desde la *Mystici corporis,* en la que se identificaban estrictamente los miembros del cuerpo místico con los miembros de la Iglesia católica romana[150].

b) El Vaticano I hablaba de la Iglesia como «sociedad perfecta»; el Vaticano II habla de la Iglesia como «necesitada de continua renovación»[151].

La concepción de la Iglesia como sociedad perfecta no significa que se considere que la Iglesia no tiene defectos, sino que la Iglesia tiene todo lo que necesita para realizar su fin propio[152]. El Vaticano II afirma de manera clara que la Iglesia está continuamente necesitada de reforma, lo que supone una mayor conciencia de la distancia que la separa del Reino y de su carácter histórico.

La idea de la Iglesia como sociedad perfecta suponía la autosuficiencia de la Iglesia frente a la sociedad, por lo que los católicos habían creado casi un mundo cultural aparte, propio y autosuficiente: la Iglesia había creado casi un doble católico de todas las estructuras y organismos de la vida social: escuelas, universidades, hospitales, sociedades deportivas, cines, sindicatos, prensa, literatura. Todo en un clima aséptico y defensivo y, por tanto, de clausura a todo lo que venía de fuera. Esta proliferación de «obras católicas» fue constante de los tiempos de León XII (1823-1829), y era en parte también respuesta a determinadas carencias de la sociedad civil. Estas obras, animadas por un espíritu generoso de entrega, fueron reuniendo gran cúmulo de méritos ante la sociedad civil.

c) El Vaticano I hablaba de la Iglesia como «sociedad perfecta, desigual y jerárquica»; el Vaticano II habla de «comunión, colegialidad, corresponsabilidad».

Tampoco este dato fue ignorado por el concilio: se afirmó, pero sin hacer de él el valor principal ni la única puerta de acceso a la eclesiología. El valor fundamental está en el ser cristiano, apoyándose en los sacramentos y comprometiéndose en la misión de comunicar a Cristo al mundo.

El Vaticano II y el posconcilio no han resquebrajado la autoridad del romano pontífice. En el capítulo III de la *Lumen gentium* se habla 16 veces de la unión subordinada al sucesor de Pedro. En el documento de clausura del sínodo extraordinario celebrado con ocasión del vigésimo aniversario del concilio, en diciembre de 1985, se reafirma el papel central del papa como eje de unidad establecido por Cristo[153]. En la encíclica *Ut unum sint* del 25 de mayo de 1995, sobre la tarea ecuménica, Juan Pablo II habla de la función del obispo de Roma como del «ministerio» de la unidad[154].

El concilio ha fomentado la corresponsabilidad episcopal por medio de las «conferencias episcopales»; ha abierto de nuevo el capítulo de la vida «conciliar y sinodal» de la Iglesia, y gracias a este desarrollo sinodal ha adquirido consistencia el importante papel conferido a las «Iglesias locales» y a los obispos.

Junto a la realidad de la Iglesia particular y del obispo, han aparecido nuevas estructuras de participación en la Iglesia: sínodos diocesanos, consejos presbiterales, consejos pastorales, consejos económicos. El concilio ha planteado además, si bien no ha resuelto de modo definitivo, el problema de la plena indigenización de las Iglesias en otro tiempo consideradas tierra de misión.

5.4. Nueva relación entre la Iglesia y el mundo derivadas de la nueva eclesiología

En la época moderna, debido en parte a la multiforme presencia de la ideología de cristiandad, se había ido produciendo un alejamiento entre la Iglesia y el mundo. Hay signos claros de esta mutua ausencia.

El análisis de las voces contenidas en el *Dictionnaire de Théologie Catholique*[155] pone claramente de manifiesto este alejamiento. Así, por ejemplo, no hay ningún artículo dedicado a voces como *oficio, trabajo, profano, familia, paternidad, maternidad, mujer, amistad, sexo, placer, alegría, sufrimiento, economía, política, técnica, belleza, valor, historia, tierra, mundo, laico,* etc. En la voz *profesión* se dedica un artículo a la *profesión de fe;* en la voz *laicado* se encuentra un artículo dedicado a estigmatizar el laicismo como herejía; a la voz *amor* se dedica un tercio de columna repartida del siguiente modo: *amor a Dios* (véase *caridad)*, *amor al prójimo* (véase *caridad), amor propio* (unas breves líneas con la referencia a la voz *ambición), amor puro* (véase *caridad);* sobre el amor humano propiamente dicho,

nada. A *felicidad* se dedica un tercio de columna, remitiendo al artículo sobre la bienaventuranza. En la voz *cuerpo* se trata de los cuerpos gloriosos. Al *mal* se le dedican 25 columnas. En la voz *poder* se encuentra un largo artículo de 103 columnas dedicado al poder del papa en el orden temporal. Bajo la voz *ciencia* aparece un artículo dividido en cuatro puntos: ciencia sagrada, ciencia de Dios, ciencia de los ángeles y de las almas separadas, y ciencia de Cristo. En la voz *arte* aparece un largo artículo sobre el arte cristiano primitivo. Si se busca *persona,* se encuentra una línea en la que se remite a la voz *hipóstasis.*

Este alejamiento del mundo era evidente también por las graves lagunas que había en la formación del clero, en el que faltaba, durante esta época, de manera casi absoluta, el conocimiento de la historia y el sentido histórico. Este fenómeno estaba unido a la escasa cultura bíblica y a una concepción puramente conceptual y jurídica de la Iglesia[156].

De este planteamiento se derivaba necesariamente –aunque no era esta la única causa– la ausencia del sentido escatológico. El sentido escatológico no en el sentido del conocimiento de que después de la muerte existen un paraíso y un infierno, sino como experiencia de que todo lo que es humano forma parte de una historia, que marcha hacia un fin, del cual recibe pleno significado.

Lo que resulta novedoso en la escatología contemporánea es que no se interpreta el tema desde las categorías de la apocalíptica judeocristiana de los primeros siglos, ni en el marco de las «dos ciudades» de la cristiandad medieval, sino en la perspectiva de las categorías de «tiempo» e «historia». Y esta nueva perspectiva, propuesta por el Vaticano II, ha sido la que ha hecho posible una nueva relación más rica entre la Iglesia y el mundo[157].

En el concilio, la historia se ve como orientada hacia la escatología. La *Lumen gentium* contiene en síntesis la nueva visión de la historia y de la Iglesia, viva y operante en este mundo. Esta visión redefine las relaciones entre lo espiritual y lo temporal: hasta el Vaticano II esta relación se había definido siempre en términos de poder[158]; el concilio en cambio no habla ya de los «derechos» de la Iglesia, sino de su deber de «evangelizar»[159].

Algo pervive de los antiguos planteamientos en la *Gaudium et spes,* pero la perspectiva es radicalmente distinta: la Iglesia es la «levadura» que va produciendo el reino de Dios, la escatología; esta levadura es el Espíritu mismo de Jesús que actúa libre y

directamente o a través del sacramento de salvación que es la Iglesia[160]. Se verá con claridad que «el pueblo de Dios y la humanidad, de la que aquel forma parte, se prestan mutuo servicio». «La Iglesia, entidad social visible y comunidad espiritual, avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo, y su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios»[161].

El mundo está pues incluido en el designio de la salvación. Iglesia y mundo siguen siendo distintos, pero la unidad del fin último hace que sea una también la historia. Y esta unidad exige que el principio activo sea el mismo: Cristo, que es al mismo tiempo creador y salvador, Señor de la historia humana y de la historia de la salvación. Por eso se llama a Cristo «Luz de las gentes».

De esta nueva relación entre la Iglesia y el mundo, no ya de lejanía y contraposición sino de unidad por la orientación hacia unos mismos fines, derivan consecuencias importantes para la vida de la Iglesia y para su camino en la historia.

Por encima de todo, este camino está determinado por una «opción religiosa» y no principalmente por opciones de orden político y económico: «La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso»[162]. La *Gaudium et spes* dice que las realidades temporales son autónomas, tienen sus propias leyes. No toca pues a la Iglesia enseñar a los políticos y a los economistas cómo tienen que hacer su trabajo, porque el fin de la Iglesia es religioso. Sin embargo, que su fin sea religioso no significa que la Iglesia tenga que confinarse en las sacristías y desinteresarse de las realidades sociales, ya que la misión de la Iglesia, al situarse en el plano religioso y ético, tiene algo que decir y enseñar en nombre de Cristo. La Iglesia, insertándose en la historia y en la sociedad, asume todos los hechos y todos los signos que pueden madurar y convertirse en terreno fértil para el evangelio[163].

En segundo lugar, dada la naturaleza religiosa de la misión de la Iglesia, para pasar de la fe al compromiso político se debe actuar a través de las necesarias mediaciones históricas y culturales, teniendo en cuenta las circunstancias mudables del tiempo y de la sociedad en que se encuentra y actúa la Iglesia. Por consiguiente, de la naturaleza y de los fines de la Iglesia no se puede deducir, a priori y de manera inmediata, un determinado modelo de sociedad

y de cultura, sino que, siendo posibles y legítimas varias mediaciones distintas, hay que admitir la legitimidad del pluralismo en las opciones políticas.

Se excluye el uso de la política para fines religiosos: el fin de la política debe seguir siendo –según las indicaciones conciliares– exclusivamente el bien común de la sociedad. Las opciones de carácter cultural y social, económico y político, no obstante sus implicaciones éticas, se sitúan en un terreno autónomo y competen a los laicos, los cuales deben actuar siempre de acuerdo con una conciencia cristiana rectamente formada a la luz del evangelio y de las enseñanzas de la Iglesia[164].

5.5. La aportación de Juan Pablo II

Una vez más conviene poner de manifiesto que, de igual manera que fueron decisivas las intervenciones de Pío IX en el Vaticano I y de Pablo VI en el Vaticano II, la intervención de Juan Pablo II ha sido decisiva en el período del posconcilio. Su magisterio ha dado vigor y unidad a la Iglesia en su esfuerzo por hacer realidad el concilio. Esto se ve con claridad ya en su primera encíclica, la encíclica programática *Redemptor hominis,* publicada en 1979, a los cuatro meses de su elección como pontífice.

Al anunciarla en el ángelus del 11 de marzo de 1979, Juan Pablo II indicaba así su tema central: «Hacia Cristo Señor, que es el "Redentor del mundo", *Redemptor hominis,* deseo que se vuelva la mirada de la Iglesia y del mundo en mi primera encíclica... He tratado de expresar en ella lo que ha animado y anima continuamente mis pensamientos y mi corazón desde el inicio del pontificado. Por eso..., tal como veo y siento la relación entre el misterio de la redención en Jesucristo y la dignidad del hombre, quisiera que se uniera la misión de la Iglesia al servicio del hombre en este su inescrutable misterio. En esto veo mi labor principal al servicio de la Iglesia»[165].

Pablo VI había orientado el concilio hacia la reflexión de la Iglesia sobre sí misma para entrar en diálogo con el mundo; Juan Pablo II ha retomado este tema y lo ha orientado hacia el hombre: «Cuando, a través de la experiencia de la familia humana, que aumenta continuamente a ritmo acelerado, penetramos en el misterio de Jesucristo, comprendemos con mayor claridad que, en la base de todos estos caminos a lo largo de los cuales en

conformidad con las sabias indicaciones del Pontífice Pablo VI [cf carta encíclica *Ecclesiam suam:* AAS 56 (1964) 609-659] debe proseguir la Iglesia de nuestro tiempo, hay un solo camino: es el camino experimentado desde hace siglos y es al mismo tiempo el camino del futuro. Cristo Señor ha indicado estos caminos sobre todo cuando –como enseña el concilio– "mediante la encarnación, el Hijo de Dios *se ha unido* en cierto modo *a todo hombre"*. La Iglesia divisa por tanto su cometido fundamental en lograr que tal unión pueda realizarse y renovarse continuamente. La Iglesia desea servir a este único fin... Jesucristo es el camino principal de la Iglesia»[166]. Y un poco más adelante especifica el sentido de esta opción: «El hombre en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y a la vez de su ser comunitario y social (...), *este hombre* es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión, *él es el camino primero y fundamental de la Iglesia,* vía que inmutablemente conduce a través del misterio de la encarnación y de la redención»[167].

El sujeto de esta historia única es el hombre: el hombre individual y el hombre social; este hombre «total» es el camino a través del cual la Iglesia avanza en la historia[168].

6. Conclusión

La ideología de cristiandad ha sido como un surco profundo que ha atravesado toda la vida de la Iglesia en los siglos XIX y XX y, con la perspectiva que nos da la distancia temporal, permite interpretar los acontecimientos en clave unitaria.

La imagen que se percibe entonces es la de una «gran» Iglesia que ha tratado, a pesar de todas sus limitaciones, de asomarse al horizonte de los hombres –con frecuencia borrascoso– para transmitir un mensaje de esperanza.

Con el cambio de perspectiva eclesiológica operado en el Vaticano II se ha cerrado una etapa y se ha abierto un nuevo camino a la Iglesia, el de su presencia en el mundo al lado del hombre, protagonista –gozoso y sufriente– de la historia.

Notas al capítulo

[1] R. COLAPIETRA, *La Chiesa tra Lamennais e Metternich,* Morcelliana, Brescia 1963; A.

ACERBI, *Chiesa, cultura, società,* Vita e Pensiero, Milán 1988, 54-80; S. FONTANA, *La controrivoluzione cattolica in Italia (1820-1830),* Morcelliana, Brescia 1968.

[2] El divorcio fue introducido en Francia en 1792 y fue abolido en 1816, para ser nuevamente introducido después del breve período de la Restauración. Lo que ocurrió en Francia fue semejante a lo ocurrido en otros Estados. Sobre estos temas cf G. MARTINA, *La Chiesa nell'età del liberalismo,* Morcelliana, Brescia 1980, 27-42 (trad. esp.: *La Iglesia de Lutero a nuestros días* III: *Época del liberalismo,* Cristiandad, Madrid 1974).

[3] J. DELUMEAU, *La paura in Occidente,* SEI, Turín 1979, 423-472: hace una interesante descripción de la situación en que vivía el gueto judío en Roma (trad. esp.: *El miedo en Occidente,* SM, Madrid 2002).

[4] El derecho al «fuero» eclesiástico se restituyó en Nápoles en 1817, y paulatinamente se fue reintroduciendo también en las otras naciones católicas.

[5] La industrialización no se produjo en todas partes de manera uniforme: fue rápida en Inglaterra y más lenta en el continente, donde, por lo menos hasta la mitad del siglo, el 75% de la mano de obra estaba constituida por campesinos. Para comprender los orígenes de la revolución industrial y las formas que adoptó al principio en Europa, hay que remontarse a las ideas y estructuras sociales de las ciudades italianas, de los Países Bajos meridionales y del noreste de Francia entre los siglos XI y XIII. Cf L. WITHE, *Tecnica e società nel Medioevo,* Il Saggiatore, Milán 1976; C. M. CIPOLLA, *Tecnica, società e cultura. Alle origini della supremazia tecnologica dell'Europa,* Il Mulino, Bolonia 1989; G. DUBY, *Guerreros y campesinos: desarrollo inicial de la economía europea,* Siglo XXI España, Madrid 1992[12]; J. GIMPEL, *La revolución industrial en la Edad media,* Taurus, Madrid 1982; N. ROSENBERG-L. BIRDZELL, *Come l'Occidente è diventato ricco,* Il Mulino, Bolonia 1988.

[6] Entre 1750 y 1850 la población europea (excluida Rusia) pasaba de 120 a 210 millones aproximadamente, y la población mundial de 750 a 1.200. Cf C. CIPOLLA, *Historia económica de la Europa preindustrial,* Alianza, Madrid 1992[6].

[7] La constitución *Quod divina sapientia,* promulgada el 28 de agosto de 1824, por la que se regulaban los estudios, establecía que, para ser admitidos a los exámenes universitarios, los candidatos tenían que presentar un certificado del párroco en el que constara su participación en la misa, confesión, comunión y ejercicios espirituales. Cf R. COLAPIETRA, *o.c.,* 220-237.

[8] Un ejemplo iluminador de este clima religioso lo encontramos en el análisis de la situación pastoral y religiosa de la diócesis de Orleans, en Francia, a mediados del siglo XIX que hace C. MARCILHACY, *La diocése d'Orléans au milieu du XIXème siècle,* Sirey, París 1964. La situación que se describe es significativa porque es similar en sustancia a la de otras comunidades cristianas. La práctica religiosa estaba cargada de supersticiones. El porcentaje de asistencia a misa estaba entre el 2 y el 3% según las zonas y las épocas del año. El precepto pascual lo guardaba aproximadamente el 10% de la población, pero sólo un 1,7% eran varones. Generalmente se trabajaba incluso los domingos. La práctica sacramental era simple costumbre, hasta el punto de que la primera comunión marcaba por lo general el fin de la infancia y el fin también de la vida religiosa. La primera comunión se recibía entre los 12 y 13 años, y después, por lo común, no se volvía a la iglesia hasta la hora de casarse. La gente se casaba en la iglesia por tradición. Pero eran también frecuentes los matrimonios civiles. La unción de los enfermos no solía pedirse hasta que el enfermo estaba en coma. La escasa profundidad de la formación religiosa llevaba a comportamientos morales notoriamente deficientes. Era frecuente por ejemplo el concubinato y abundaban los hijos ilegítimos, así como era frecuente también la prostitución. El mismo clero, después de las desbandadas provocadas durante el período revolucionario, vivía en una situación bastante precaria. El esfuerzo pastoral de monseñor Dupanloup (que durante unos 30 años tuvo un papel de primer rango en la Iglesia de Francia, siendo obispo de Orleans de 1849 a 1878, y jugó también un papel importante en los acontecimientos del *Syllabus* de 1864 y en la cuestión de la infalibilidad durante el Vaticano I, en 1870) fue muy decidido, pero no consiguió mejorar mucho la situación

religiosa y moral del pueblo y el clero de la diócesis.

[9] La Revolución francesa y las guerras napoleónicas habían creado graves dificultades a la vida consagrada: las órdenes masculinas contaban en 1770 con unos 300.000 miembros; durante el período revolucionario esta cifra disminuye notablemente, y empieza a aumentar de nuevo tras el período napoleónico (en 1850 son 83.000, y en 1878, 88.000). A lo largo del siglo XIX se producen gran cantidad de nuevas fundaciones: 204 entre 1815 y 1847, y 190 entre 1848 y 1879. Tiene particular importancia la irrupción de la mujer en el apostolado.

[10] El apostolado interno al mundo católico se servía también de otras instituciones, muy del estilo de la época, en las que se promovía una vida cristiana más intensa, como era el caso de «Le Amicizie». Las «Amicizie» eran sociedades secretas religiosas. Muchos de los miembros de estos círculos religiosos –cuyo origen se remontaba al siglo XVIII, principalmente a la acción de N. J. A. von Diessbach (1732-1798)– fueron promotores del movimiento misionero italiano en el siglo XIX. La «Amicizia Cattolica» fue fundada el año 1817 en Turín y tuvo en seguida una gran difusión: Rosmini la estableció en Rovereto en 1818, el cardenal De Gregorio en Roma en 1820, y el padre Luigi Taparelli de Azeglio y monseñor Scavini la introdujeron en Novara. La principal actividad de la «Amicizia Cattolica» fue la difusión de libros edificantes. Se encuentran círculos de «Amistad» también en otros países, como en Francia con los «Caballeros de la fe».

[11] Piénsese en el renacimiento del espíritu misionero, en la presencia de la Iglesia en el mundo de los problemas sociales (escuelas, asistencia a las clases sociales más desfavorecidas), en el gran número de órdenes religiosas nuevas, en la presencia de la mujer en el apostolado, en la riqueza doctrinal en la que continuamente se defendían y afirmaban los valores sobrenaturales en una sociedad que tendía a excluirlos.

[12] La *Mirari vos* de Gregorio XVI se ha considerado el paso a través del cual el papado salía de una época marcada predominantemente por la *cura animarum* y adoptaba el modo de concebir la autoridad que estaba difundiéndose en toda Europa. Así G. ALBERIGO, *Dal bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo (1830-1980),* Cristianesimo nella storia 2 (1981) 487-521. A lo largo de todo el siglo XIX el tema de la autoridad sigue siendo central en el magisterio y en la teología. Cf, del mismo autor, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale,* Herder, Roma 1964; Y. CONGAR, *L'ecclésiologie de la Révolution au concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité,* Revue de sciences religieuses 34 (1960) 77-114.

[13] La Iglesia, después de un largo período de simbiosis con los Estados (el antiguo régimen), desarrolló una doctrina de crítica al Estado y de oposición a las nuevas teorías sociales. Esto requería inevitablemente un período largo de tiempo antes de llegar a un análisis sereno y constructivo, dando lugar a juicios severos respecto de las innovaciones que se hacían. La consecuencia positiva de esta actitud será la defensa y salvaguardia de los valores espirituales.

[14] J. DE MAISTRE, *Correspondence,* en *Oeuvres complètes* I, L. Le Guillon, París-Lyon 1924, 61.

[15] No pretendemos aquí entrar en el tema del integrismo católico, sino simplemente considerar algunos elementos que pueden ser útiles para la comprensión del problema. Por lo que respecta al integrismo católico italiano, cf AA.VV., *L'integralismo cattolico in Italia (1789-1859),* Guida, Nápoles 1981; M. TESINI, *Gioacchino Ventura. La Chiesa nell'età delle rivoluzioni,* Studium, Roma 1988, especialmente la nota de orientación bibliográfica: pp. 170-175; G. DE ROSA, *Il movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana,* Laterza, Bari 1988; S. FONTANA, *o.c.*

[16] Fue publicado en Lyon en 1819. Fue alabado por los tradicionalistas, pero en París los diarios oficiales guardaron un significativo silencio en torno a este autor que atacaba a la Iglesia galicana y hablaba, con un estilo vigoroso e incisivo, de la potestad suprema del pontífice. En Turín tampoco tuvo éxito el libro y el autor fue considerado un fantasma del pasado.

[17] El *Du Pape* está basado en cuatro silogismos: no hay moral sin religión, no hay religión sin cristianismo, no hay cristianismo sin catolicismo y no hay catolicismo sin el papa.

[18] Este mismo planteamiento vuelve a encontrarse en la *Action Française,* condenada por Pío XI en 1925. Lefèbvre, obispo tradicionalista opuesto al Vaticano II, había pertenecido de joven a la *Action Française.* Se trata en definitiva de una posición espiritual en la que se transparenta una gran aridez interior, frecuente en bastantes representantes de tendencias intransigentes. Este «vacío espiritual» de De Maistre se revela en una máxima suya: «Creer lo menos posible, sin ser herejes; obedecer lo menos posible, sin ser rebeldes».

[19] Sólo unos meses después de la ordenación sacerdotal le decía en una carta a su hermano: «No puedo evitar estar continuamente sumido en la angustia». Muchos de sus discípulos lo abandonaron cuando dejó la Iglesia.

[20] Lamennais se había ido ya de Roma. Se encontraba en Munich cuando, después de una cena con unos amigos, mientras asistía a un concierto, fue llamado por un camarero que le entregó un documento proveniente de Roma. Era la *Mirari vos,* acompañada por una carta del cardenal Pacca en la que le explicaba que la *Mirari vos* iba dirigida contra *L'Avenir.*

[21] Entre otras cosas escribió al cardenal Pacca para notificarle su sumisión, y este, el 27 de octubre de 1832, le responde con una carta en la que dice: «... Señor abate, estando en Nápoles he recibido la carta que me ha escrito, con las declaraciones que ha publicado. Me he sentido en el deber de presentar ambas a Su Santidad, y con verdadero placer puedo anunciarle que el Santo Padre se ha dado por enterado y me ha autorizado a comunicarle su satisfacción...» (F. DE LAMENNAIS, *Scritti politici,* UTET, Turín 1964, 429).

[22] Se sucedieron varias intervenciones: primero la Santa Sede, con un *Breve* dirigido al obispo de Toulouse; luego Lamennais, al enterarse por los diarios de que el *Breve* se refería a los asuntos relacionados con él, escribió una carta al Papa, que respondió con un segundo *Breve* dirigido al obispo de Rennes. La polémica se hizo cada vez más viva; Lamennais envió entonces un *Memorial* al Papa. Y en 1836 escribió un librito titulado *Los asuntos de Roma,* en el que resumía los hechos y reunía todos los documentos relacionados con ellos (recogido en *Scritti politici, o.c.,* 335-546).

[23] En Y. CONGAR, *Vera e falsa riforma della Chiesa,* Jaca Book, Milán 1972, 426-430 (trad. esp., *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia,* Madrid 1953), puede encontrarse un juicio sobre su itinerario espiritual y sus relaciones con la Iglesia.

[24] Estas consideraciones han sido parcialmente expuestas en una colaboración mía en *Chiesa, educazione e società nella Lombardia del primo Ottocento. Gli Istituti religiosi tra impegno educativo e nuove forme di apostolato (1815-1860),* Centro Ambrosiano, Milán 1996, 19-43.

[25] En Italia desaparecieron las repúblicas de Venecia, Génova y Luca, y el territorio de Lombardía sufrió algunas modificaciones.

[26] P. SCHIERA (dir.), *La dinamica statale austriaca nel XVIII e XIX secolo,* Il Mulino, Bolonia 1981; B. CAIZZI, *L'economia lombarda durante la Restaurazione (1814-1859),* Banca Commerciale Italiana, Milán 1972; M. ROMANI, *L'economia milanese nell'età della Restaurazione,* en AA.VV., *Storia di Milano,* Fondazione Treccani, Milán 1960, vol. XIV.

[27] En 1825 redujo en un cuarto la contribución inmobiliaria, y en 1826 los derechos de registro y sellado. Debido al carácter fragmentario de estas normas, el decreto tuvo poca eficacia. Sobre estos proyectos de reforma cf R. COLAPIETRA, *Politica economica della Restaurazione romana,* en D. DEMARCO (dir.), *Biblioteca di storia economica,* 3 vols., ESI, Nápoles 1966.

[28] El objetivo es señalado en la bula a través de una cita de la carta de san Agustín a Volusiano. La bula se proponía en primer lugar la reorganización de los estudios universitarios.

[29] Se trató de reducir los gastos del costoso aparato estatal mediante la reducción de legaciones y la supresión del tribunal de apelación de Macerata. Una innovación

importante está en la organización de los municipios, que se convierten en la base en la que se apoya toda la estructura del Estado.

[30] Con esta reforma se suprimen los tribunales colegiales de primera instancia, que son sustituidos por un juez único, denominado pretor; las curias eclesiásticas son habilitadas para juzgar en sus respectivas diócesis incluso las causas civiles entre laicos, y no sólo en los casos de petición expresa de las partes; los tribunales de apelación quedan reducidos a dos para todo el Estado: uno en Bolonia y otro en Roma.

[31] La burocracia del Estado Pontificio estaba afectada por la plaga del nepotismo, por la difundida costumbre de las recomendaciones y el laxismo; defectos a los que, al parecer, tampoco el Estado liberal-democrático fue capaz de poner remedio. Cf R. COLAPIETRA, *La Chiesa tra Lamennais e Metternich,* 293-297.

[32] El jubileo, al que se opusieron las potencias europeas e incluso sectores de la curia romana, tuvo gran éxito. El Papa lo quiso para reavivar la fe del pueblo cristiano desorientado y confuso por la Revolución: cf G. GRANDMAISON, *Le Jubilé de 1825,* Calmann-Levy, París 1902; AA.VV., *Il pontificato di Leone XII: Annibale della Genga,* Quattroventi, Urbino 1992, 45-59.

[33] Estas constituciones fueron votadas en los comicios de Lyon del año 1802 con la participación de los obispos de Pavía, Como, Bérgamo y Milán (el arzobispo Filippo Visconti murió apenas llegar).

[34] No obstante, en los años sucesivos se produjeron nuevas supresiones de conventos y se redujo el número de parroquias (por el decreto de Napoleón de 1810). En realidad esta política de inspiración jansenista-regalista no distaba mucho de la política jurisdiccionalista realizada por los Habsburgo en la segunda mitad del siglo XVIII.

[35] A excepción de la diócesis de Crema, que con la Restauración había vuelto a depender temporalmente de la sede de Bolonia. La unión de Crema a la metrópoli milanesa se producirá con el decreto de Gregorio XVI *Romani pontifices,* del 5 de noviembre de 1835.

[36] Estas reestructuraciones territoriales y diocesanas no dejaron de ser traumáticas y las comunidades locales se sintieron muy afectadas: baste pensar en la batalla librada por las parroquias del lago Mayor, que habían pasado a la diócesis de Novara, para seguir celebrando el rito ambrosiano; o también en el caso de las parroquias de Val Cannobina.

[37] Cf P. STELLA, *Religiosità vissuta in Italia nell'800,* en J. DELUMEAU (dir.), *Storia vissuta del popolo cristiano,* Sei, Turín 1985, 753-771; P. ARIÈS, *El hombre ante la muerte,* Taurus, Madrid 1999.

[38] Hay cifras impresionantes sobre el número de pobres. No hay estudios específicos detallados acerca de todas las regiones italianas, pero valga de ejemplo el caso de Florencia, donde 57.000 de los 75.000 habitantes de la ciudad pedían socorro para comer a las puertas de las iglesias. En el mismo Estado Pontificio 400.000 de los dos millones de habitantes con que contaba vivían de la asistencia caritativa. Sobre esto cf C. ZAGHI, *L'Italia giacobina,* UTET, Turín 1989, 44.

[39] Entre 1662 y 1800 hubo 62 canonizaciones; con Pío VII (1800-1823), 8; con León XII (1823-1829), 5; con Gregorio XVI (1831-1846), 4; con Pío IX (1846-1878), 221; con León XIII (1878-1903), 114; con Pío X (1903-1914), 73; con Benedicto XV (1914-1922), 42; con Pío XI (1922-1939), 494.

[40] Mediante el decreto del Directorio Ejecutivo del 4 de termidor del año VI (1798).

[41] El primer obispo de Milán después del período napoleónico fue el austríaco Gaetano Gaysruck (1818-1846), nombrado por Pío VII después de largas negociaciones con el gobierno austríaco.

[42] Sobre el problema de los seminarios milaneses cf A. RIMOLDI, *Il cardinale Gaetano Gaysruck (1818-1846) e la ricostruzione dei seminari milanesi,* en AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa: dalla Restaurazione all'unità d'Italia,* EDN, Nápoles 1985, 193-205.

[43] Como, por ejemplo, en 1787 tenía 1012 sacerdotes; en 1816, 849, y en 1825, 770. Lodi, en 1782 tenía 817; en 1815, 565, y en 1825, 448. Mantua, en 1775 tenía 1.130

sacerdotes; en 1815, sólo 720. Son excepción las diócesis de Bérgamo y Cremona, en las que se observa cierta estabilidad.

[44] Cf A. S. M., *Collezioni di leggi e regolamenti dell'i.r. Governo delle province venete,* II, P.I, p. 515: decreto del 18 de abril de 1815.

[45] Ib, V, P.I, p. 515.

[46] Sobre el restablecimiento de los monasterios femeninos en la región lombardo-véneta, cf Analecta iuris pontificii 3 (1858) 187-190.

[47] Cf G. MICCOLI, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione,* Marietti, Casale Monferrato 1985; G. VERUCCI, *La Chiesa nella società contemporanea,* Laterza, Bari 1988; G. ALBERIGO-A. RICCARDI (dirs.), *Chiesa e papato nel mondo contemporaneo,* Laterza, Bari 1990; D. MENOZZI, *Tra riforma e Restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848),* en *Storia d'Italia, Annali,* IX, pp. 767-806; G. RUGGIERI, *Teologia e Restaurazione,* Cristianesimo nella storia XII/3 (1991) 469-488.

[48] Piénsese por ejemplo en los problemas relacionados con los bienes de las órdenes religiosas, las exenciones eclesiásticas, la educación, etc. Cf F. VENTURI, *Settecento riformatore,* Einaudi, Turín 1976; AA.VV., *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa,* Il Mulino, Bolonia 1982.

[49] Cf D. MENOZZI, *o.c.,* 767-806.

[50] F. DE LAMENNAIS, *Réflexions sur l'état de l'Église en France pendant le XVIIIème siècle et sur la situation actuelle,* París 1808, 10.

[51] Es la tesis fundamental del *Du Pape* de De Maistre.

[52] Monseñor Rendu, obispo de Annecy, territorio perteneciente al Reino de Cerdeña, escribió en 1845 una *Mémoire sur le prolétariat* dirigida a Carlos Alberto.

[53] Sobre estas cuestiones cf A. ACERBI, *o.c.,* 11-53.

[54] En las reflexiones propuestas en esta encíclica –escrita en diciembre de 1849 desde el exilio de Portici y dirigida a los obispos italianos– lo que hacía Pío IX era retomar temas ya comunes en los ambientes culturales católicos desde la época de la Restauración.

[55] *Rerum novarum,* 13, 22.

[56] Al hacer esta afirmación, en el n. 41, Pío XI remitía en nota al número 13 de la *Rerum novarum.*

[57] PÍO XII, *Summi pontificatus,* en *Enchiridion delle Encicliche* VI, EDB, Bolonia 1995, 25.

[58] JUAN XXIII, *Ad Petri cathedram,* en *Enchiridion delle Encicliche* VII, 21.

[59] En particular con la encíclica *Ecclesiam suam,* que proponía a la Iglesia una visión espiritual de sí misma y de su presencia en el mundo, y que trazaba el camino que había de seguir luego el concilio, y con la *Octogesima adveniens,* en la que se cuestionaba claramente la tesis de que el papado poseyera soluciones de carácter universal para todos los problemas sociales.

[60] Esta afirmación de la *Centesimus annus* (4-5), aunque distante de una ideología de cristiandad, si no se entiende correctamente puede hacer pensar en aquella visión, y en cualquier caso es interesante porque delata la persistencia de la idea.

[61] El 6 de diciembre de 1864, dos días antes de la publicación del *Syllabus,* en una reunión habitual de la Congregación de Ritos, Pío IX exponía a los cardenales de la curia que se hallaban presentes su intención de convocar un concilio ecuménico, solicitando su parecer. Durante los días siguientes extendió la consulta a todos los cardenales presentes en Roma. A comienzos de marzo creó una comisión de cinco cardenales con el fin de obtener un informe definitivo sobre la oportunidad del concilio a la luz de los resultados de la consulta anterior. La comisión sugirió que se ampliara la consulta a todo el Sacro Colegio. Pío IX interpeló a todo el episcopado antes de iniciarse el concilio y, en general, los interpelados se mostraron solidarios con las preocupaciones de la Santa Sede acerca de la libertad y la independencia de la Iglesia.

[62] *Mansi,* 49, col. 82 C-D.

[63] Ib, col. 18 A-B. La opinión de Bizzarri era compartida por otros prelados como Reisach, Panebianco, etc.

[64] Ib, 49, col. 62 B-C. Las palabras son del cardenal Altieri, que, después de haber ocupado importantes cargos en la curia romana, murió en vísperas del concilio.

[65] He aquí lo que escribía el cardenal De Luca, obispo de Aversa y más tarde nuncio en Baviera y en Viena: «La Iglesia actual, por respeto a la potestad civil, no puede mantener las mismas relaciones que venía manteniendo desde el concilio de Trento hasta nuestros días» *(Mansi,* 49, col. 78 B).

[66] Cf P. PETRUZZI, *Chiesa e società civile al concilio Vatican I,* PUG, Roma 1984, 51-52.

[67] León XIII mantuvo siempre respecto de Italia una actitud intransigente, insistiendo en la prohibición a los católicos de participar en la vida política, aunque poco a poco iba abriéndose camino la idea de una posible solución a la «cuestión romana».

[68] LEÓN XIII, *Inscrutabili Dei consilio.*

[69] León XIII publicó una larga serie de documentos dedicados a la interpretación de los problemas políticos: en 1878 *Quod apostolici muneris,* sobre el socialismo, el comunismo y el nihilismo; en 1880 *Arcanum divinae sapientiae,* sobre el matrimonio cristiano, con referencias interesantes a la legislación de los Estados; en 1881 *Diuturnum,* sobre el principado civil; en 1884 *Nobilissima Gallorum gens,* dirigido a los franceses, sobre el ordenamiento de la sociedad doméstica y civil; en 1885 *Immortale Dei,* sobre la constitución cristiana de los Estados; en 1888 *Libertas,* sobre la libertad humana; en 1890 *Sapientiae christianae,* sobre los deberes de los cristianos como ciudadanos y las relaciones entre la Iglesia y el Estado; en 1890 *Dall'alto,* dirigido a los italianos, sobre la guerra que se le estaba haciendo a la Iglesia; en 1892 *Au milieu,* a los franceses, sobre las formas de gobierno; en 1898 *Spesse volte,* a los italianos, sobre la supresión de las asociaciones católicas; en 1901 *Graves de communi re,* sobre la democracia cristiana; en 1902 *Vigesimo quinto anno,* en el vigésimo quinto aniversario de su ascenso al pontificado, en el que resumía la historia de las luchas de la Iglesia.

[70] La extensa producción doctrinal acerca de cuestiones políticas se completa con la dedicada a los problemas sociales: los frutos principales son la encíclica *Rerum novarum,* de 1891, y la menos conocida *Permoti nos* de 1895, dirigida a los obispos de Bélgica y dedicada a la cuestión social y a la unión de los católicos.

[71] Esta salvedad se refiere a la situación de Italia, donde el papa había ordenado que los católicos se abstuvieran de participar en la vida política.

[72] LEÓN XIII, *Libertas,* en *Tutte le encicliche dei sommi pontefici,* Dall'Oglio Editore, Milán 1990, 419.

[73] PÍO X, *E supremi apostolatus,* ib, 524-525.

[74] El modernismo fue un intento de conciliar el catolicismo con los resultados obtenidos por la crítica histórica. Considerando la forma concreta de esta conciliación, se puede decir que hay tantos modernismos distintos como modernistas. Ninguna de las personas que fueron condenadas por modernismo había elaborado una eclesiología que contuviese todos los elementos denunciados como heterodoxos. Pero hubo personas que con sus estudios y escritos hicieron necesaria la intervención del magisterio.

[75] Estas reflexiones no se encuentran literalmente en los documentos pontificios, pero son una síntesis del pensamiento del papa, tal como se expresa en el principal documento de condena del modernismo, la encíclica *Pascendi* de 1907.

[76] Algunos modernistas vivieron dramáticamente su relación con la Iglesia ya que, después de ser excluidos de la comunión visible de los creyentes, siguieron convencidos de que ninguna excomunión podía apartarlos del amor de Dios y de la comunión con la Iglesia. G. Tyrrel escribía a un amigo: «He vuelto al breviario, no por el sentido que tiene, sino por su valor casi sacramental como signo exterior de comunión con Roma». E. Buonaiuti, en su testamento espiritual, dice: «En armonía con el espíritu de mi gran hermano G. Tyrrel, deseo que se graben en mi tumba los símbolos del eterno sacerdocio cristiano: el cáliz y la hostia», y al principio de su autobiografía pone un versículo del salmo 41: «Se me saltan las lágrimas al recordar el tiempo en que conducía a la gente a la casa de Dios, entre cantos de gozo y acción de gracias, en medio de una muchedumbre en

fiesta».

[77] BENEDICTO XV, *Ad beatissimi apostolorum principis,* en *Tutte le enciliche dei sommi pontefici,* Dall'Oglio Editore, Milán 1990. El texto es del 1 de noviembre de 1914.

[78] Giacomo della Chiesa, nacido en Pegli el 21 de noviembre de 1854, había sido nombrado cardenal en el último consistorio presidido por Pío X. Al ser elegido papa, adoptó el nombre de Benedicto XV en homenaje al cardenal Lambertini que, dos siglos antes, había sido como él arzobispo de Bolonia y había sido elevado al pontificado con el nombre de Benedicto XIV.

[79] *Quadragesimo anno,* 138, en *Ocho grandes mensajes,* BAC, Madrid 1981, 116. Para una visión global de la actividad magisterial de Pío XI remitimos al capítulo específico dedicado a él en esta cuarta parte.

[80] J. Maritain (1882-1973) fue un filósofo de origen protestante, convertido a la fe católica en 1906 después de un largo y penoso itinerario. Fue profesor en París y luego en Princeton y en la Universidad de Columbia. Durante la II Guerra mundial se puso de parte de De Gaulle, ofreciéndole un apoyo importante dentro del ámbito intelectual francés. Después de la guerra fue nombrado embajador de Francia ante la Santa Sede (1945-1948). Pasó los últimos años de su vida en el convento de los Petits Frères de Jésus en Toulouse. Entre sus numerosas obras destacan, además de *Humanisme intégral, Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau* (1925), *La philosophie de la nature* (1935), *De Bergson à Thomas d'Aquin* (1944) y *Christianisme et democratie* (1948).

[81] Este proyecto tuvo el gran mérito de movilizar las energías católicas en Europa. En Italia tuvo particular resonancia porque ejerció un fuerte influjo en los grupos intelectuales ligados a la Acción Católica (a través sobre todo de Giuseppe Lazzati). Cf R. MORO, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937),* Il Mulino, Bolonia 1979; G. CAMPANINI, *L'utopia della nuova cristianità. Introduzione al pensiero politico di Jacques Maritain,* Morcelliana, Brescia 1975; P. SCOPPOLA, *La «nuova cristianità» perduta,* Studium, Roma 1985.

[82] PÍO XII, *Summi pontificatus*.

[83] Cf un análisis detallado del proyecto de un «nuevo orden cristiano» propuesto por Pío XII en G. VERUCCI, *o.c.,* 324.

[84] En parte por influjo de la concepción de Maritain acerca de la sociedad y el Estado.

[85] Cf E. COMBI, *Coscienza cristiana e società complessa,* LDC, Turín 1989, 100-101.

[86] Cf la nota de la Conferencia Episcopal Italiana (CEI) sobre *L'unità dei cattolici nella vita politica,* Roma 15 octubre 1959, en *Enchiridion CEI (1954-1972)* I, EDB, Bolonia 1985, 163-167.

[87] Sobre estas cuestiones, aquí sólo esbozadas, cf P. PRODI, *Il sacramento del potere,* Il Mulino, Bolonia 1992. El concepto de «sociedad perfecta», considerado como el fundamento sobre el que se construye la ideología de cristiandad, no se identifica con la misma ideología de cristiandad. La aplicación de la idea de «sociedad perfecta» a la Iglesia sólo se hizo gradualmente y fue adquiriendo a lo largo de la historia diversos matices y modulaciones.

[88] R. BELLARMINO, *Controversiae* I, *De Summo Pontifici* V, 7.

[89] Cf D. TH. C., *Constitution civile du clergé* II, 562.

[90] Cf las alocuciones consistoriales de Pío IX: *Singulari quadam,* 1854; *Multis gravisque,* 1860; *Maxima quidem,* 1862. Se puso también como fundamento del *Syllabus* de 1864 (aunque sólo se exprese claramente en la proposición 19) y se usó más tarde en la encíclica *Vix dum nobis* de 1874.

[91] *Diuturnum illud,* 1881; *Immortale Dei,* 1885; *Libertas,* 1888; *Sapientiae Christianae,* 1890; *Praeclara gratulationis,* 1894.

[92] PÍO X, *Compendio della dottrina cristiana per la provincia di Roma,* 1905, parte I, cap. X; BENEDICTO XV, const. *Providentissima Mater Ecclesia,* con ocasión de la promulgación del *Código de derecho canónico* el año 1917; PÍO XI, *Divini illius Magistri,* 1929; la visión teológica de Pío XII ha insistido continuamente en que lo visible y lo jurídico de la Iglesia

son también espirituales.

[93] Cf A. GRILLMEIER, en Theologie und Philosphie 45 (1970) 344, n. 55.

[94] Pío IX, carta *Exortae ista* a los obispos del Brasil, 1876; León XIII, *Carta al cardenal Guibert,* 1885; Pío X, *Vehementer nos,* 1906; el canon 107 del *Código de derecho canónico* publicado en 1917.

[95] Solieri en 1921, M. Conte en Coronata en 1924, Ottaviani en 1958.

[96] Para comprender la diferencia entre estas dos visiones de la Iglesia piénsese en la pasión con que Pablo VI habla en la *Ecclesiam suam* de «Cristo vivo en la Iglesia» y en el vibrante discurso con que el 29 de septiembre de 1963 inauguró la segunda sesión del Vaticano II.

[97] Esto no debe sorprender porque siempre, a lo largo de la milenaria vida de la Iglesia, el pueblo cristiano ha marcado la fe con la impronta de la vida cotidiana: en los primeros siglos del cristianismo la necesidad de protección y seguridad en la Iglesia perseguida se plasmó en la figura del Buen Pastor; en la Alta Edad media fue la figura de Cristo como Pantocrátor; en la Baja, la figura de Cristo sufriente, etc. Todas estas interpretaciones se han expresado a través de la arquitectura sagrada y las formas artísticas.

[98] En la actualidad, la devoción al Espíritu Santo, siempre presente en la Iglesia a través de la oración litúrgica, ha adquirido gran fuerza gracias a grupos que la cultivan y difunden en medio del pueblo cristiano (pentecostales, movimientos de renovación carismática, etc).

[99] El culto a la pasión y al crucificado, a la preciosísima sangre de Cristo, al Sagrado Corazón, a Jesús sacramentado, las devociones ligadas a la infancia de Jesús, el vía crucis, etc.

[100] El culto a los difuntos se expresaba en las misas por los difuntos, en las distintas formas de sufragio (como los funerales y oraciones por los difuntos) o en las misas del mes de noviembre, enteramente dedicado a la oración por los muertos. En torno a este mes surgieron gran cantidad de cofradías y asociaciones e innumerables publicaciones, como *Il mese di novembre in suffragio delle anime sante del Purgatorio* (escrito por el sacerdote marquesano Francesco Vitali, que alcanzó su décima edición en 1872) o la *Filotea dei defunti* (que iba por trescientas cincuenta ediciones en 1917).

[101] Con los numerosísimos peregrinos que cada año acudían a Padua; con la devoción de los trece martes de san Antonio (porque fue un martes cuando se celebraron sus funerales y en su tumba empezaron a producirse milagros); con «el pan de san Antonio» («costumbre devota y social relacionada con un milagro acaecido a finales del siglo XIII, cuando una madre obtuvo la resurrección de su hijo pequeño mediante la promesa de dar a los pobres una cantidad de trigo equivalente al peso de su hijo»). Sobre este y otros aspectos cf P. ZOVATTO, *Nuove forme di religiosità popolare tra Sette e Ottocento,* en AA.VV., *Storia dell'Italia religiosa. L'Italia moderna,* Laterza, Bari 1994, 409.

[102] Cf E. FOUILLOUX, *Le due vie della pietà cattolica nel secolo XX,* en G. ALBERIGO-A. RICCARDI (dirs.), *o.c.,* 326.

[103] Así escribía en *L'Osservatore Romano* el cardenal Ottaviani el 4 de febrero de 1951.

[104] Ciertas formas de devoción al Sagrado Corazón proponen una imagen consolatoria, extremadamente sufriente de Jesucristo y, en cualquier caso, poco adecuada al credo católico.

[105] Con la teología del Vaticano II, su planteamiento litúrgico y la importancia que se le atribuye a la palabra de Dios se ha iniciado una profunda renovación de la piedad católica. Las generaciones que han crecido después del Vaticano II se han encontrado en su mayor parte sin la mediación de la antigua piedad, no sustituida aún por una adecuada espiritualidad litúrgica y eclesiológica, que debería brotar de la nueva visión teológica del concilio. Dificultades semejantes encuentra también esa parte del pueblo de Dios que se ha educado de acuerdo con el viejo modelo de espiritualidad, que experimenta, por razones opuestas, una sensación parecida de desorientación.

[106] Cf L. BARBÉ, *El Sagrado Corazón,* Verón, Barcelona 1998; J. L. DE URRUTIA, *La*

espiritualidad del Sagrado Corazón hoy, Autor-Editor, Madrid 1986[3]; B. C. ANDRÉ, *La spiritualità del Cuore di Cristo,* Edizione Paoline, Milán 1989; A. RIVERA SÁNCHEZ DE LA BARQUERA, *Devoción al Sagrado Corazón,* Coculsa, Madrid 1957; M. CRAWLEY, *Incontro al Re d'amore,* Vita e Pensiero, Milán 1924; J. LADAME, *I fatti di Paray-le-Monial. Studio critico,* EDR, Roma 1978; A. GEMELLI, *Per la festa della regalità del Sacro Cuore,* Vita e Pensiero 11 (1925) 449-461; A. HAMON, *Coeur (Sacré),* en *Dictionnaire de spiritualité ascétique e mystique* II, Beauchesne, París 1953, cols. 1023-1046.

[107] J. LADAME, *o.c.*

[108] Ib, 117-152.

[109] Esta circunstancia fue recordada por Pío XII en la encíclica *Haurietis aquas* cuando dice: «Desde aquel día el culto al sacratísimo Corazón de Jesús, superados todos los obstáculos, se difundió por todo el mundo católico». La misma valoración se expresa en los «Atti della IX settimana di spiritualità», celebrada en la Universidad Católica de Milán en 1956. Sobre esto cf *Il culto del Cuore di Cristo,* Vita e Pensiero, Milán 1956. Por lo que respecta a la intervención de Pío IX, cf G. MARTINA, *Pio IX (1851-1866),* PUG, Roma 1986, 711-713.

[110] En 1830 había 2.768 confraternidades ligadas a la confraternidad fundada en Roma en 1797 por el padre Felici bajo la advocación del Sagrado Corazón. Cf A. HAMON, *o.c.,* cols. 1037-1042.

[111] Cf C. BONA, *Le Amicizie Cristiane. Società segrete e rinascita religiosa (1770-1830),* Deputazione Subalpina di Storia Patria, Turín 1962, 209-211; V. MICHELINI, *Le Amicizie Cristiane: testimonianze valide di rinascita cattolica,* Centro ambrosiano de documentazione e studi religiosi, Milán 1977.

[112] Cf P. NAPOLITANO, *Il sacro Cuore nella denominazione degli Istituti religiosi,* Claretianum 233 (1983) 5-117. En Italia estas fundaciones, escasas durante el período de la Restauración, aumentaron considerablemente a partir de 1860, alcanzando su momento álgido en 1880, para ir disminuyendo ligeramente en los años decisivos y experimentar un nuevo impulso en torno a 1930. El período se cierra hacia 1950. Cf G. ROCCA, *Le nuove fondazioni religiose femminili in Italia dal 1800 al 1860,* en AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa: dalla Restaurazione all'unità d'Italia,* 107-192.

[113] ASS VII (1872-1874) 223-224.

[114] G. BOSCO, *Arpa cattolica... in onore del S. Cuore di Gesù e del SS. Sacramento coi salmi e inni che si cantano nella processione del Corpus Domini,* San Pier d'Arena 1882.

[115] En particular el *Manuale di Filotea* y los *Esecizi di devozione in onore del sacratissimo Cuore di Gesù proposti ai suoi devoti;* E. VENTURI, *Origine, svolgimento e pratiche della devozione al Cuore Santissimo di Gesù,* Prato 1890.

[116] *Il culto al Cuore dell'Uomo Dio nel nostro secolo,* La Civiltà Cattolica, serie IX, vol. VI, 5 junio 1875, 513-527.

[117] *Cronaca contemporanea,* ib, vol. VII, 3 julio 1875, 91-92.

[118] *Discorso per la festa del Sacro Cuore di Gesù,* en Il Buon Pastore, 19 julio 1875, 426-430.

[119] El concepto de «revolución» venía a significar toda actitud crítica frente al cristianismo y el catolicismo, la subversión de los valores, el racionalismo ateo, el cientifismo y el positivismo.

[120] Así se invitaba a la oración en el «cuadernillo» del Apostolado de la Oración correspondiente al mes de diciembre de 1901.

[121] Cf I. TORRADE-F. CORNET, *Cor Jesu praedicatum,* Roma 1903; D. SVAMPA, *Le litanie del Sacro Cuore de Gesù,* Milán 1908; G. ALESSI, *Manipoli di Ruth,* Giarre 1910.

[122] La fórmula consacratoria en ASS XXXI (1899) 651-652.

[123] Era lo que disponía en Milán el cardenal Ferrari al notificar a los fieles la carta sobre el culto al Sagrado Corazón enviada desde la Congregación de Ritos. Cf A. FERRARI, *Devozione al Sacro Cuore di Gesù. Ai ven. Parroci della Città e Archidiocesi di Milano,* 23 mayo 1900.

[124] Entre 1890 y 1902 nacieron cinco nuevas revistas bajo la advocación del Sagrado Corazón. Cf A. FERRANDINA, *Censimento della stampa cattolica in Italia. Note statistiche-storiche-critiche,* Nápoles 1903.

[125] AAS VII (1915) 203-205.

[126] Cf G. RUMI, *Profilo culturale della diocesi ambrosiana fra le due guerre,* en AA.VV., *Azione Cattolica e fascismo nell'Italia settentrionale durante il pontificato di Pio XI (1922-1939),* Vita e Pensiero, Milán 1985, 330-334.

[127] Los datos más importantes referidos a esta iniciativa pueden encontrarse en dos volúmenes conservados en la biblioteca de la Universidad Católica de Milán, propiedad casi con seguridad del padre Agostino Gemelli, en los que se recoge material impreso y multicopiado: signatura I 5 C 1,2.

[128] En la fiesta del Sagrado Corazón de 1917, además de consagrarse el ejército italiano, se consagraron también o renovaron su consagración al Sagrado Corazón diez mil parroquias y quinientas mil familias. Cf G. RUMI, *o.c.,* 331. Mussolini, que negaba la paternidad de estas declaraciones, no era sin embargo ajeno a la línea del periódico que dirigía, y en su «Diario» se burlaba de las medallitas que solían llevar los soldados y de las prácticas de piedad que los capellanes inculcaban a los combatientes. Cf B. MUSSOLINI, *Il mio diario di guerra (1915-1917),* Unione Editoriale d'Italia, Roma 1923, 202-203.

[129] Cf *Bolletino dell'Opera di consacrazione al Sacro Cuore di Gesù,* 31 julio 1917.

[130] Montmartre en París en 1919, o Kökelberg en Bélgica.

[131] «El mundo es profano, intrínsecamente profano, porque se ha querido desterrar la religión de la vida pública, de la escuela en general», La Civiltà Cattolica IV (1920) 229.

[132] Estos aspectos estaban presentes también en la devoción a la Sagrada Hostia. En el siglo XIX se introdujeron la adoración nocturna y la adoración perpetua. Durante el siglo XIX la adoración eucarística siguió teniendo principalmente un carácter de reparación frente a los ataques perpetrados contra la religión. La presencia de Cristo en la eucaristía era más que nada un espectáculo sagrado, en el que no había una participación activa de los fieles (con la persistencia de cierta forma de rigorismo). Durante este siglo se incrementaron enormemente la solemnidad del Corpus Christi y las procesiones eucarísticas, y se insistió en la acción salvífica del Santísimo Sacramento *(O salutaris Hostia, Tamtum ergo)*. Pío X introdujo un cambio bastante radical al recomendar la comunión precoz, fervorosa y frecuente (no sin resistencias de los fieles y del clero) mediante el decreto *Quam singulari* del 8 de agosto de 1910.

[133] Cf A. ZAMBARBIERI, *Per la storia della devozione al Sacro Cuore in Italia tra '800 e '900,* Rivista di Storia della Chiesa in Italia 41 (1987) 361-432.

[134] En este camino fue decisivo el papel y la acción de los pontífices, hasta tal punto que desde el siglo XIX empezó a hablarse de «devoción al papa». Esta devoción era algo nuevo. El ambiente en el que nació y se desarrolló fue el ultramontanismo, y entre sus causas específicas hay que señalar los sufrimientos y ultrajes a que se vieron personalmente sometidos Pío VI, Pío VII y Pío IX. Con Pío IX la devoción llegó a tal punto que (estableciendo un paralelo entre el Prisionero del Tabernáculo y el prisionero del Vaticano) se consideraba al papa como la tercera forma de presencia de Cristo en la Tierra, después de la encarnación y la eucaristía. Tuvieron gran importancia también en el auge de esta «devoción» los «años santos» y la proclamación de Roma como «ciudad santa». El ambiente en que se vivía esta «devoción» puede percibirse en el canto *Bianco padre.*

[135] En la disputa sobre la Inmaculada Concepción, surgida en el siglo XII, se situaron en dos frentes opuestos las dos principales órdenes mendicantes: por un lado los dominicos, herederos de las posiciones de Bernardo de Claraval y Tomás de Aquino, y por otro, los franciscanos que, con el apoyo de los servitas, los carmelitas y los agustinos, se remitían en cambio a las tesis inmaculistas de Duns Scoto. En el siglo XV, al convertirse en papa el franciscano Francesco della Rovere con el nombre de Sixto IV, volvieron a encenderse las disputas y se produjo –gracias al apoyo dado por el Papa a las tesis inmaculistas– un incremento en el culto a la Inmaculada Concepción. A finales del siglo XV, negar el

privilegio mariano era algo cada vez más impopular. Cf R. M. DESSI, *La disputa sull'Immacolata Concezione e la propaganda per el culto in Italia nel XV secolo,* Cristianesimo nella storia XII/2 (junio 1991) 265-294.

136 Son importantes las apariciones a santa Catalina Labouré en 1830, a La Salette en 1846, y las apariciones de Lourdes de 1858. Tendrán también gran repercusión las apariciones de Fátima, en Portugal. El número de las apariciones parece ir constantemente en aumento: entre 1928 y 1958 se contaron 179.

137 El Vaticano II propone una mariología inserta en la eclesiología *(Lumen gentium* 8). En el nuevo misal se ha introducido para la Iglesia latina la fiesta de la Maternidad Divina (el 1 de enero). Durante los años siguientes al concilio, después de un breve bajón, los centros de devoción mariana han mantenido su vitalidad.

138 Sobre los aspectos de la devoción mariana que tienen relación con la ideología de cristiandad cf E. FOUILLOUX, *o.c.,* 287-353.

139 La problemática eclesiológica heredada de los siglos anteriores estaba dominada esencialmente por la polémica entre la Iglesia católica y las Iglesias protestantes. La discusión desembocaba en el problema de la autoridad en materia de fe. ¿Era sólo la Escritura (como sostenían los protestantes), o también la Iglesia (como afirmaban los católicos)? De lo que se trataba era de determinar cuál era la forma de gobierno que Jesucristo había establecido para la Iglesia.

140 Los temas eclesiológicos que han ido jalonando este camino de la Iglesia están ligados a la experiencia y a los escritos de determinados autores: el misterio de la Iglesia, Mersch y Tromp; la Iglesia como comunidad, Adam; la salvación en la Iglesia, Mersch y Congar; la unidad de la Iglesia, Congar; los aspectos sacramentales de la Iglesia, Scheeben y Adam; la dimensión escatológica de la Iglesia, Vonier; el laicado en la Iglesia, *Mediator Dei* y Acción Católica; María en el misterio de la Iglesia, Journet y Mersch. Sobre este asunto cf AA.VV., *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II,* La Scuola, Brescia 1973; C. COLOMBO, *La Chiesa e la società civile nel concilio Vaticano I,* La Scuola Cattolica 89 (1961) 324-343.

141 Cf *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar,* BAC, Madrid 1968[6], 1046 y 1047. Volveremos sobre este texto para profundizar en él en el capítulo dedicado al Vaticano II.

142 Pablo VI, a diferencia de sus predecesores, hizo un uso moderado de las encíclicas como instrumento de magisterio ordinario y universal. León XIII escribió sesenta en veinticinco años, y los papas posteriores, una o dos por cada año de pontificado. Pablo VI escribió siete en los cinco primeros años de los quince de su pontificado, lo que probablemente se explica por la preeminencia del magisterio del concilio.

143 En relación con las encíclicas programáticas de los pontífices anteriores, la *Ecclesiam suam* apareció excepcionalmente tarde debido a los trabajos de reanudación del concilio (que volvió a iniciarse en septiembre, con un retraso de sólo tres semanas perdidas durante la sede vacante), al encuentro ecuménico con el patriarca Atenágoras en Tierra Santa y a la puesta a punto de algunos documentos del concilio (los decretos sobre la liturgia y sobre los medios de comunicación social). En el discurso de apertura del segundo período del concilio, Pablo VI explicaba así el hecho de no haber presentado aún una encíclica programática: «Era pensamiento nuestro, como una sagrada costumbre nos lo prescribe, enviaros a todos vosotros nuestra primera carta encíclica; pero ¿para qué, nos hemos dicho, confiar al escrito lo que, gracias a una felicísima y singularísima ocasión –es decir, gracias a este concilio ecuménico–, podemos manifestar de viva voz?» *(Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar,* 1042).

144 PABLO VI, *Ecclesiam suam,* 7, 8 y 9.

145 En *Ecclesiam suam* el mundo no se entiende ya principalmente en un sentido negativo, como sinónimo de «los malos», sino en un sentido bíblico, es decir, como equivalente de la creación entera y de la humanidad con toda su historia, como el lugar en el que actúa el Espíritu de Dios y, aunque de manera oculta, el Verbo. La distinción entre

los creyentes y el mundo no significa separación; no hay que alejarse del mundo, sino zambullirse en él.

146 *Lumen gentium,* 1.

147 En *Lumen gentium,* 4, recogiendo una expresión de san Cipriano, se define así el modelo de la comunión: *«Sic apparet universa Ecclesia sicuti "de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata"* (CIPRIANO, *De oratione dom.* 23, PL 4, 553)».

148 El número 8 de la *Lumen gentium* presenta a la Iglesia visible y a la espiritual como una única realidad. El número 14 recuerda que están plenamente incorporados en la sociedad de la Iglesia quienes, teniendo el Espíritu de Cristo, aceptan íntegramente su organización y todos los medios de salvación instituidos por ella, y están unidos al cuerpo visible de Cristo –que dirige a la Iglesia mediante el sumo pontífice y los obispos– por medio de los vínculos de la profesión de fe, los sacramentos, el régimen eclesiástico y la comunión.

149 Los términos usados en el Vaticano II, y que nunca se usaron en el Vaticano I, nos muestran con suficiente claridad el enriquecimiento de perspectiva que se ha producido: amor, 113 veces; diálogo-evangelización, 31; evangelizar, 18; fraterno, 49; fraternidad, 26; historia, 63; laico (como sustantivo), 200; pobre, 42; servicio, 117. Sobre esto cf E. AUBERT-M. GUERET-P. TOMBEUR, *Concilium Vaticanum I. Concordance, index, listes de fréquences, tables computives,* Lovaina la Nueva 1977.

150 Cf *Lumen gentium* 15. Pablo VI señaló el ecumenismo como objetivo tanto en el Vaticano II (en el discurso de apertura de la segunda sesión) como en la *Ecclesiam suam.* Y luego lo mantuvo con tenacidad. La *Mystici corporis,* publicada en 1943 por Pío XII, y que fue una gran encíclica, recogía de manera exhaustiva toda la doctrina de la Iglesia como «cuerpo místico de Cristo», marcando un momento particularmente importante en la superación de la idea de la Iglesia como «sociedad». Pablo VI, en la primera parte de *Ecclesiam suam,* cita la *Mystici corporis* y retoma su mensaje, indicando a la Iglesia la necesidad de profundizar en la conciencia de sí misma y de sentirse «inmersa en la humanidad» y en sus transformaciones.

151 «Mientras Cristo (...) no conoció el pecado (...), la Iglesia encierra en su seno a pecadores, y siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación» *(Lumen gentium* 8c). La *Lumen gentium* en los nn. 6 y 8 habla de «purificación», y la *Unitatis redintegratio* 4 y 6, de «reforma» de la Iglesia.

152 El concilio habla de «misión», de «compromiso», de «deberes» *(Lumen gentium* 27, *Christus Dominus* 8 y 16).

153 Cf *Lumen gentium* 9; *Enchiridion Oecumenicum* II (1965-1987) 2129-2130.

154 JUAN PABLO II, *Ut unum sint,* carta encíclica sobre el empeño ecuménico, 88-94. En la carta apostólica *Orientale lumen*, del 2 de mayo de 1995, en particular en el n. 20, Juan Pablo II había subrayado ya esta misma idea.

155 Publicado en 15 volúmenes entre 1903 y 1950, con 41.338 columnas.

156 Es muy iluminadora a este respecto la postura de A. Rosmini, para quien es esta una de las plagas que sufre la Iglesia: A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa,* Morcelliana, Brescia 1979, 77-120 (trad. esp.: *Las cinco llagas de la Santa Iglesia,* Edicions 62, Barcelona s/f). De esta obra de A. Rosmini (1797-1855) N. Galantino está preparando una edición crítica con motivo del segundo centenario de su nacimiento (San Paolo, Cinisello Balsamo 1997).

157 La ausencia de la escatología era evidente incluso en los documentos pontificios, como en el caso de la encíclica *Quas primas* del 11 de diciembre de 1925, en la que se instituía la festividad de Cristo Rey. En cambio, la liturgia de la fiesta, gracias a unos textos bíblicos admirables, no carecía de esta perspectiva escatológica.

158 En el Vaticano II se presentó un esquema en cuyo capítulo X se recogía la tesis del poder «indirecto» de la Iglesia sobre «la ciudad temporal» debido a la subordinación de los fines. El texto, ampliamente documentado con referencias a los papas Benedicto XIV y

Juan XXIII, fue criticado y eliminado del concilio.

159 Cf *Lumen gentium* 48.

160 *Gaudium et spes* 76.

161 Ib 11 y 40b.

162 Ib 42.

163 Cf F. ARDUSSO, *Chiesa e società dopo il Vaticano II: gli aspetti teologici,* AA.VV., *A vent'anni dal concilio: Chiesa e società dopo il Vaticano II,* Editrice ETS, Pisa 1985, 76-77.

164 Es explícito en este sentido el número 75 de la *Gaudium et spes.* También el *Catecismo de la Iglesia católica* recoge enteramente esta doctrina cuando afirma: «No corresponde a los pastores de la Iglesia intervenir directamente en la actividad política y en la organización de la vida social. Esta tarea forma parte de la vocación de los *fieles laicos,* que actúan por su propia iniciativa con sus conciudadanos. La acción social puede implicar una pluralidad de vías concretas. Deberá atender siempre al bien común y ajustarse al mensaje evangélico y a la enseñanza de la Iglesia» *(Catecismo de la Iglesia católica,* 2442).

165 G. CASOLARI, nota 1 del comentario a la encíclica *Redemptor hominis* en *Tutte le encicliche dei sommi pontefici,* Dall'Oglio Editore, Milán 1990.

166 *Redemptor hominis,* 13.

167 Ib 14.

168 En tres ocasiones dice la encíclica de Juan Pablo II *Redemptor hominis,* que el hombre es el camino de la Iglesia. De este modo se supera la posición de Maritain *(Humanisme intégral),* así como las distintas concepciones parciales del hombre que se presentan con pretensiones de exclusividad (Gutiérrez, Boff, etc). Durante todo su ministerio pastoral Juan Pablo II ha permanecido fiel a este programa inicial.

2. Iglesia y Estado en el siglo XIX

1. Liberalismo, Iglesia y Estado

La relación entre la Iglesia y el Estado en el siglo XIX debe ser necesariamente encuadrada dentro del contexto del liberalismo que, partiendo de una concepción de la persona como un ser individual capaz de alcanzar la felicidad con la ayuda de la razón, considera el Estado como un compuesto de individuos y no de grupos[1]. En consecuencia, la autoridad no se concibe ya en la forma patriarcal de la familia (en la que la dignidad del hombre está garantizada por la inserción orgánica en el conjunto), sino que se basa en un contrato. Este contrato tiene como finalidad el que el individuo, desarrollando todo lo posible sus intereses económicos, promueva el bien común. Esta concepción requiere que la economía se desarrolle según sus propias leyes y se excluya cualquier intervención o planificación del Estado[2].

Este Estado no necesita a Dios para fundar su propia autoridad ni una Iglesia como «instrumento» de sometimiento de la población a la autoridad constituida; se considera incompetente en materia religiosa e interpreta la religión como una cuestión individual y privada. El Estado no protege ni financia ninguna religión determinada; por consiguiente, en principio, hay separación entre la Iglesia y el Estado, aunque de hecho esta separación no se introducirá inmediatamente, en todas partes ni del mismo modo. En la práctica, se siguen firmando concordatos y continúan las injerencias indebidas. La incompetencia del Estado en materia religiosa se traduce con frecuencia en una actitud negativa y restrictiva respecto de ella, despreciando el derecho a la plena expresión comunitaria. La legislación estará frecuentemente inspirada en esta actitud negativa.

El Estado liberal sostiene pues frente a la religión una ideología que podríamos llamar «laicismo». Y a esta ideología fue a la que la Iglesia se opuso durante el siglo pasado para afirmar su derecho a existir como realidad pública y para defender los valores individuales y sociales que eran contestados y menospreciados.

2. Iglesia y Estado en la época del liberalismo

El problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la época contemporánea es decisivo para entender las condiciones concretas en las que la Iglesia ha tenido que desenvolverse, y también por la amplia repercusión que la polémica sobre el separatismo tuvo entre los llamados «laicos» y dentro del mundo católico (polémica entre los católicos intransigentes y los católicos liberales). Hay que tener en cuenta que la separación (llamada así porque significa la exclusión de todo influjo de la Iglesia en la sociedad), o el separatismo (la radicalización de la separación), representan una reacción frente a la estrecha unión entre el trono y el altar existente en el antiguo régimen[3].

Hablar de separatismo puede dar lugar a una lectura excesivamente simplificada de la realidad, porque de hecho existen diversos separatismos, aplicados de maneras distintas. Antes de entrar en el análisis de un caso concreto puede ser oportuno que nos detengamos en los objetivos de fondo que el separatismo (en particular en su forma más rígida) se proponía alcanzar en su actuación en relación con la religión y la Iglesia.

En los regímenes puramente liberales del siglo XIX las relaciones del Estado con la Iglesia tienden a crear condiciones de separación y, al mismo tiempo, de control. No se reconoce a la Iglesia como sociedad de derecho público y el Estado tiende a privarla de todo apoyo, manteniendo simultáneamente el control sobre ella. No es una tendencia nueva, porque ya estaba presente antes de la Revolución francesa: entonces era protección confesional, ahora es jurisdiccionalismo[4].

Los objetivos concretos perseguidos generalmente por el jurisdiccionalismo no confesional, aunque con diferencias según los casos, son: la confiscación del patrimonio eclesiástico, la supresión de las órdenes religiosas, la introducción del matrimonio civil y del divorcio, la secularización de la escuela y la supresión de los antiguos privilegios eclesiásticos.

a) *La confiscación/desamortización del patrimonio eclesiástico.* Generalmente se realiza con el fin de limitar las excesivas proporciones de este patrimonio, y por las exigencias de modernización del Estado. En ocasiones, en relación con el papel que el Estado constitucional desempeña de cara a los ciudadanos (papel de protector y garante), la confiscación está motivada por la mala administración del patrimonio por parte de la Iglesia, en

perjuicio, se dice, de los ciudadanos y del Estado; o también por razones altruistas: para repartir mejor los bienes o ayudar a las clases más pobres. Pero en general los resultados obtenidos son negativos, porque la venta simultánea de una cantidad inmensa de bienes inmuebles –con la consiguiente caída de su valor comercial– no podía beneficiar a los presupuestos del Estado. Además, estando en juego demasiados intereses particulares, los más beneficiados fueron casi siempre especuladores hábiles y no el Estado. De la expropiación no se aprovecharon las masas pobres sino los ricos, los latifundistas de la nobleza y la alta burguesía que, maniobrando hábilmente y poniéndose de acuerdo entre ellos con el fin de evitar una peligrosa competencia, manipularon en beneficio propio las ventas en subasta de los terrenos e inmuebles confiscados. No se creó, como algunos deseaban, una nueva clase media de propietarios y una distribución más equitativa de la riqueza[5].

Por lo que se refiere a la Iglesia, esta política tuvo como consecuencia en cierto modo la reducción a la pobreza del clero, que si antes era demasiado rico (por lo menos el clero alto) ahora era demasiado pobre. Por otro lado, con esta actitud, el Estado siguió una línea de comportamiento contradictoria, porque después de haber expropiado y vendido los bienes de la Iglesia, en contrapartida, cargó con el peso del mantenimiento del culto y el clero. El clero recibía generalmente una especie de pensión fija derivada de títulos del Estado sometidos a una desvalorización progresiva. Después, como consecuencia de los conflictos con la Iglesia, el Estado dejó frecuentemente de cumplir sus compromisos, privando al clero de toda remuneración[6]. La imprevista escasez de medios económicos conllevó dificultades para el apostolado y para el mantenimiento de una cultura actualizada en el clero. No obstante, en la vida de la Iglesia tuvo al menos un efecto positivo, que fue contribuir a que terminaran las vocaciones interesadas.

b) *La supresión de las órdenes religiosas.* Se realizó de diversos modos: negándose simplemente a reconocer su personalidad jurídica y expulsando consiguientemente a los religiosos de sus casas; prohibiendo la vida comunitaria; prohibiendo los votos religiosos; prohibiendo la admisión de novicios; exigiendo la posesión de un permiso especial, que difícilmente se concedía. En general los resultados obtenidos por las autoridades en la lucha contra las órdenes religiosas fueron bastante escasos y de corta

duración[7].

c) *El matrimonio civil y el divorcio.* En época contemporánea, el divorcio fue introducido en Francia en 1791 por los legisladores de la Revolución, y en 1803 se precisó y sistematizó la legislación en el código civil napoleónico, que lo admitía, no sólo por culpa de alguno de los cónyuges, sino simplemente por mutuo acuerdo. Con la ocupación francesa, se difundió por diversos países, incluidos algunos países europeos[8]. En 1815 fue abolido de manera más o menos generalizada, pero los gobiernos liberales lo fueron reintroduciendo gradualmente junto con el matrimonio civil[9].

d) *La secularización de la escuela.* El problema se hizo sentir particularmente en Bélgica, Francia y México, aunque afectó también a otras naciones. El proceso constaba habitualmente de tres fases: (1) supresión de la enseñanza religiosa en las escuelas, (2) denegación de toda subvención estatal a las escuelas confesionales y (3) supresión pura y simple de toda enseñanza no estatal.

e) *Abolición de los antiguos privilegios eclesiásticos.* Los antiguos privilegios eclesiásticos (principalmente el fuero eclesiástico) fueron abolidos por la Revolución francesa y reintroducidos –casi en todas partes– en el período de la Restauración. Al establecerse los gobiernos liberales, debido precisamente a su diversa concepción del Estado, vuelven a suprimirse, lo que crea situaciones de conflicto con la Iglesia.

3. La relación entre Iglesia y Estado en algunas naciones

3.1. Iglesia y Estado en Inglaterra e Irlanda

Entre los siglos XVI y XVIII, en Inglaterra e Irlanda, de acuerdo con los principios del antiguo régimen, la plenitud de derechos civiles y políticos estaba reservada exclusivamente a los ciudadanos que profesaban la religión del Estado[10]. A los católicos les estaba prohibido el acceso a los cargos públicos, incluidas las universidades[11]. Otras normas aún más severas regulaban la presencia y el ejercicio del ministerio de los sacerdotes, con fuertes limitaciones incluso civiles, por ejemplo en relación con el derecho de propiedad[12]. La libertad de la Iglesia y la «neutralidad» del Estado sólo se consiguieron muy lentamente.

Los católicos ingleses, desde el cisma de Enrique VIII, fueron disminuyendo cada vez más, hasta quedar reducidos a comienzos del siglo XIX a una pequeña minoría de unos 60.000 fieles, con sólo 360 sacerdotes. Esta situación influyó notablemente en la vitalidad interna de la Iglesia católica inglesa y en la incidencia del catolicismo en la sociedad: con tal de sobrevivir, los católicos, durante los siglos XVII y XVIII, se prestaron fácilmente a compromisos con la fuerte mayoría anglicana y con el gobierno inglés[13].

La situación de los católicos irlandeses era mejor porque, con seis millones de fieles (la mayoría absoluta del país), podían enfrentarse con éxito a la política anticatólica del gobierno: en 1778 obtuvieron el derecho de propiedad, aunque con limitaciones; en 1791, la libertad de culto; en 1793, el derecho de voto para el semiautónomo parlamento irlandés (sólo para aquellos que poseyeran bienes)[14]. Esta situación «minoritaria» de la Iglesia católica empezó a cambiar a partir de 1813, año en que se propuso un *bill* en el que se concedía igualdad política a los católicos. Pero las condiciones impuestas a la Iglesia eran duras: el gobierno podía vetar los nombramientos episcopales que no le agradasen; los católicos tenían que jurar fidelidad al Estado en caso de ser elegidos para cargos públicos; el Estado podía controlar las comunicaciones de los católicos con Roma.

El *bill* no fue aceptado por los católicos ingleses, que incluso criticaron duramente al cardenal Consalvi, que parecía dispuesto a hacer concesiones, y la política eclesiástica del gobierno, que seguía siendo determinante en los asuntos internos de la Iglesia católica.

La lucha se trasladó del terreno diplomático al terreno político, sobre todo por obra de O'Connell. Como seguían en vigor las leyes restrictivas respecto de los católicos (sólo podían acceder al parlamento de Londres representantes de la confesión protestante), la inmensa mayoría de los irlandeses seguía excluida de gran parte de los cargos públicos.

Se iniciaba así un proceso de emancipación política promovido por la *Catholic Association,* movimiento de protesta que Daniel O'Connell transformó en 1823 de asociación abierta sólo a los círculos ingleses en un instrumento eficaz de lucha política[15].

En Londres se aprobó urgentemente una ley que decretaba la disolución de la asociación, pero O'Connell volvió a hacerla legal transformándola en «Asociación de caridad pública y privada y de

otras formas no prohibidas por el estatuto sexto de Jorge IV». Los votos de los católicos se revelaron decisivos en las elecciones, dando lugar a que el ministro Canning en 1827 se mostrara dispuesto a hacer concesiones; pero el proyecto no llegó a realizarse por la muerte de su promotor.

O'Connell se presentó a las elecciones de 1827 por un condado irlandés y, tras obtener una abrumadora mayoría frente a su contrincante protestante, se negó a prestar juramento por ser incompatible con los principios de la Iglesia católica. Con gran habilidad y sirviéndose sólo de métodos legales, consiguió que el gobierno suprimiera las restricciones políticas respecto de los católicos[16]. El secretario de Estado para Irlanda Arthur Coley, duque de Wellington (1769-1852), comprendió la fuerza de O'Connell e impuso al reacio Jorge IV el *bill* de emancipación, aprobado por el parlamento en 1829.

La ley derogaba las antiguas normas discriminatorias respecto de los católicos y posibilitaba su acceso a los cargos civiles y militares, si bien manteniendo un juramento que exigía la renuncia a toda autoridad política, directa o indirecta, del papa. El artículo 16, sin embargo, mantenía la prohibición del acceso a la universidad; el artículo 26 prohibía los actos de culto y los hábitos eclesiásticos especiales fuera de los lugares específicamente dedicados a ello o en casas privadas; los artículos 28-38 contenían prohibiciones especiales para los religiosos, en particular contra los jesuitas, a los cuales se les prohibía la residencia en el Reino Unido (disposición que nunca se aplicó y que fue obviándose con el tiempo), y también se prohibía a los ciudadanos ingleses hacerse jesuitas; los jesuitas y los religiosos en general fueron durante mucho tiempo férreamente vigilados[17]. El documento, redactado en un tono hostil a los católicos, aunque en sustancia favorable a ellos, a pesar de contener todavía numerosas normas restrictivas, significaba el inicio de la superación de la legislación anticatólica a través de un clima cada vez mayor de tolerancia.

Este cambio en favor de los católicos se debió en parte al clima político y cultural creado en Inglaterra durante las guerras contra el régimen revolucionario francés y el despotismo napoleónico: las dificultades militares requerían la colaboración y el esfuerzo conjunto de toda la nación, aconsejando así la superación de las divisiones religiosas. La crisis económica que vivía Irlanda había provocado un fuerte movimiento de migración de irlandeses hacia

Inglaterra, modificando en cierto modo la situación del catolicismo inglés. Por otro lado, habían creado un clima favorable la actitud de Pío VII, que se había negado a cerrar los puertos pontificios a las naves inglesas, y el comportamiento ejemplar de muchos sacerdotes franceses expulsados por la revolución e instalados en Inglaterra.

Este cambio de actitud hacia el mundo católico fue posteriormente favorecido por personalidades del catolicismo inglés como el cardenal Wiseman, que contribuyó a difundir los mejores aspectos de la renovación católica[18]. Otro tanto se puede decir de la conversión de Newman y del movimiento de Oxford[19]. A Wiseman y a Newman se debe buena parte de la recuperación de la vida católica en Inglaterra.

Para comprender el sentido del Movimiento de Oxford y el proceso de acercamiento de Newman al catolicismo, hay que tener presentes algunas de las características de la Iglesia anglicana. La Iglesia de Inglaterra, a comienzos del siglo XIX, se encontraba dividida en tres grupos: estaba en primer lugar la «baja Iglesia» *(Low Church),* poderosamente influida por el protestantismo (del que habían brotado en el siglo XVI los puritanos, y que en el siglo siguiente se había enorgullecido con la figura de J. Wesley, fundador del movimiento evangélico); estaba luego la «Iglesia latitudinaria» *(Broad Church)* de carácter liberal, que aceptaba el racionalismo religioso, reducía el cristianismo a una filosofía y rechazaba todo lo que se refería a lo sobrenatural y milagroso, considerándolo superstición y engaño, y por último estaba la «alta Iglesia» *(High Church),* que se confesaba católica y apostólica pero que, por razones de interés, se había aliado frecuentemente con el poder político, en particular con los conservadores, que consideraban esta Iglesia como el corazón del anglicanismo, es decir, el *Establishment*[20].

Newman deseaba la «secesión» entre la Iglesia y el Estado, ya que en la unión veía peligro de corrupción para la Iglesia. Por otro lado, se daba cuenta de los riesgos a que se exponía una religión para «librepensadores»: al reducir la verdad a mera *doxa,* la «Iglesia latitudinaria» infravaloraba los posibles cismas religiosos, permitiendo la «convivencia» religiosa con los demás. Por eso Newman y los representantes del Movimiento recurren al principio de autoridad para reforzar la religión, porque, en su opinión, no basta una religión psicológica o fundada en el sentido de la moral. En este contexto se hacía más urgente que nunca una renovación de

la Iglesia de Inglaterra.

¿En qué consistía esta renovación para Newman y los miembros del Movimiento de Oxford? En primer lugar había que volver a la teología patrística y fomentar cierto centralismo religioso en torno a los obispos, que desde hacía algún tiempo y por motivos de interés se comportaban más como funcionarios del Estado que como sucesores de los apóstoles. Era necesario además revalorizar los datos reales y realizar una reforma litúrgica y sacramental. Por último, había que restablecer los usos de la Iglesia primitiva, considerada el verdadero modelo eclesial. Esto significaba una profunda renovación de la piedad, haciéndose especial hincapié en la confesión y en la eucaristía, en la que, a pesar de excluir la «transubstanciación», se reconocía la «presencia real» de Cristo.

Los orígenes del Movimiento de Oxford se remontan al 14 de julio de 1833, cuando John Keble, gran amigo de Newman y autor de una colección de poesías reunidas en el *Christian year,* pronunció un discurso titulado *Apostasía nacional*[21].

Keble, recordando a Samuel que reprochaba a los israelitas el no querer ya a Yavé como rey, lanzaba un grito de alarma sobre los peligros que amenazaban a la Iglesia de Inglaterra: la irreligión y la indiferencia. Exhortaba a los ministros anglicanos a luchar contra la intrusión e intromisión del Estado en los asuntos de la Iglesia, y a los creyentes a mantener una actitud de confianza porque la Iglesia, al final, acabaría triunfando. En la misma línea iban los sermones de Newman en la iglesia de St. Mary.

También tuvo notable influjo en Newman su amistad con R. H. Froude, discípulo de Keble, sobre todo por el modo entusiasta en que este hablaba de la Iglesia de Roma y las críticas que hacía a los «reformadores»[22].

Se creó un amplio movimiento cultural (el Movimiento de Oxford) que el 9 de septiembre de 1833 inició la publicación de unos opúsculos (los *Tracts for the Times)* que fueron apareciendo periódicamente hasta el 25 de enero de 1841, fiesta de la conversión de san Pablo, en que se publicó el último, el *Tract 90.*

Los *Tracts* criticaban el anglicanismo por la decadencia en que se encontraba y trataban de trazar una especie de *vía media* entre el catolicismo y el anglicanismo:

> *«Vía media* es el nombre que han dado algunos escritores famosos al sistema anglicano. Es una denominación sugestiva, pero no del todo convincente, porque a primera vista es negativa. Por esta misma razón me desagradaba el término “protestante”, porque no

indicaba ninguna confesión religiosa concreta y podía significar incluso la ausencia total de religión. *Vía media* significaba sólo el rechazo de los extremos... Aun cuando la *vía media* fuera un sistema religioso positivo, no era todavía una realidad objetiva; no existía en ninguna parte un modelo representado por ella. Por el momento era una religión sobre el papel. Lo admitía en mi introducción. Decía: "El protestantismo y el papismo son religiones reales..., pero la *vía media,* considerada como un sistema integral, prácticamente no existe todavía sino sobre el papel..., está por ver si lo que se conoce como el anglocatolicismo... puede realmente ser profesado, vivido concretamente y traducido en un conjunto de actos, o si es sólo una alteración o estado de transición del romanismo y del protestantismo populares". Confiaba en que un día la *vía media* pudiera convertirse en una religión con sustancia»[23].

He aquí cómo explicaba Newman las características de esta *vía media:*

«Con el fin de evitar equívocos, permítaseme notar que esta duda acerca de la validez de la teoría de la *vía media* no implicaba duda alguna acerca de los tres pilares en que se apoyaba: el dogma, el sistema sacramental y el antirromanismo... Desde que tenía quince años el dogma ha sido el principio fundamental de mi religión; no conozco otra religión, no puedo aceptar la idea de ninguna otra religión; una religión que sea puro sentimiento para mí es sueño y burla. He cambiado en muchas cosas, en esta no... En segundo lugar, confiaba en la verdad de una determinada enseñanza religiosa concreta, basada en este fundamento dogmático; es decir, creía en la existencia de una Iglesia visible, con sacramentos y ritos como canales de la gracia invisible. Pensaba que esta era la doctrina de la Escritura, de la Iglesia primitiva y de la Iglesia anglicana... Cuando inicié los *Tracts for the Times,* me basaba, por lo que respecta a esta doctrina principal de la que hablo, en la Escritura, en el *Prayer Book* anglicano y en las *Epístolas* de san Ignacio. En cuanto a la existencia de una Iglesia visible, la deducía especialmente de la Escritura *(Tract 11),* concretamente de los Hechos de los Apóstoles y de las Epístolas. Por lo que se refiere a los sacramentos y los ritos sacramentales, me atenía al *Prayer Book*... Finalmente, respecto del sistema episcopal, me basaba en las *Epístolas* de san Ignacio, en las que se inculca de diversos modos. Tampoco en este segundo punto he cambiado... Pero en el tercer punto que sostenía en 1833 he trocado por completo mis ideas, renegando de mi antigua posición: se trata de la opinión que tenía entonces de la Iglesia de Roma... De joven creía que el papa era el Anticristo»[24].

El *Tract 90,* publicado en enero de 1841, supuso un intento extremo de mostrar que los 39 artículos de 1571 (la profesión de fe oficial de la Iglesia anglicana) eran susceptibles de una interpretación católica. El *Tract* fue inmediatamente censurado. Newman ve cómo se viene abajo la *vía media.* Constata la continua injerencia del Estado en la vida de la Iglesia, incluso ahora que el Estado no está ya guiado por católicos, y percibe en sí mismo una progresiva maduración espiritual, preparada por el trato con sus amigos de Oxford, intensificada por su estudio de la herejía arriana *(Los arrianos del siglo IV,* 1833) y culminada en el largo viaje por el Mediterráneo y su enfermedad y convalecencia en Sicilia. Allí tiene ocasión de comprobar que las devociones y manifestaciones de

piedad popular meridionales, que tanto lo habían irritado, eran un elemento accidental, criticado por los mismos católicos. El estudio del arrianismo lo lleva a la convicción de que Roma no ha traicionado al cristianismo antiguo, porque las añadiduras posteriores han sido sólo un desarrollo del cristianismo primitivo. La Iglesia anglicana se encuentra en la misma situación que los arrianos en el siglo IV: se ha separado del cuerpo central de la Iglesia, el único al que Dios ha prometido permanencia[25].

Newman se retiró de Oxford y de su parroquia. Algunos de sus amigos pasaron al catolicismo, mientras otros (como Pusey o Keble) siguieron siendo anglicanos y se apartaron de él. Se mantuvo en soledad durante algún tiempo para seguir meditando. Entre 1842 y 1845 se dedicó al estudio de la historia de la Iglesia, estudio que lo conducirá a abandonar definitivamente el anglicanismo, convenciéndolo de que la historia de la Iglesia desmentía la *vía media* y sus falaces promesas. El hecho además de que los anglicanos, al enfrentarse con el sistema católico, se sintieran incómodos e irritados era para él una prueba más de que el anglicanismo no tenía razón. Newman dejó de acusar al sistema romano y en 1843 retiró las acusaciones que había lanzado contra el catolicismo[26].

El 8 de octubre de 1845 escribía a sus amigos una carta en la que decía: «Espero esta tarde al padre Domenico... Es un hombre sencillo y piadoso, dotado de notables cualidades. No está al tanto de mis intenciones; pero pretendo pedirle que me acoja en el único rebaño de Cristo»[27].

El padre Domenico, que aquellos días predicaba en una misión de Ratford, en los alrededores de Oxford, y que anteriormente había mantenido correspondencia con Newman, se acercó aquella tarde a Littlemore y, mientras se calentaba ante el fuego después de un viaje a la intemperie bajo un rudo temporal, recibió su abjuración y su adhesión a la Iglesia católica[28].

Las angustias expresadas por Newman en su diario –alejamiento de los amigos, salto en la oscuridad, ingreso en una Iglesia entonces desacreditada en Gran Bretaña, renuncia a su ilustre posición, posibles acusaciones de traición– habían sido superadas. Su conversión supuso un enorme enriquecimiento para la Iglesia católica.

3.2. Iglesia y Estado en los Estados Unidos

La Iglesia católica en los Estados Unidos se encontraba en una situación particular, porque era una Iglesia muy joven, numéricamente irrelevante, sin jerarquía propia e inserta en un contexto (el anglosajón, con predominio protestante e impregnado de prejuicios contra Roma) que provocaba en ella un complejo de inferioridad. Pero lo más novedoso para la Iglesia católica era la postura que el Estado adoptaba frente a las diversas confesiones religiosas: este garantizaba a todas las religiones la plena libertad, al mismo tiempo que afirmaba la no injerencia absoluta en los problemas de las Iglesias. Para la Iglesia católica se trataba de una situación nueva respecto del contexto en que estaba acostumbrada a moverse en Europa.

Las condiciones reales de la Iglesia católica en América se hacen patentes en la cifra de sacerdotes y fieles: en 1785 había sólo 24 sacerdotes para más de 30.000 fieles dispersos por un territorio inmenso; en 1815 había 150.000 fieles; en 1852, casi dos millones de fieles organizados en 31 diócesis[29].

El primer obispo de la Iglesia americana fue John Carrol, un jesuita que, tras realizar sus estudios en Europa, fue nombrado por la Santa Sede jefe de las misiones de los Estados Unidos del Norte en 1784. Nombrado obispo de Baltimore en 1789 y consagrado en 1790, emprendió la organización de la Iglesia haciendo opciones decisivas para el futuro de la catolicidad americana: trató de formar comunidades católicas «americanas», no irlandesas o francesas o inglesas; desde 1808 hizo todo lo posible para obtener de Roma la creación de otras sedes episcopales; promovió concilios generales y provinciales que fueron decisivos para la Iglesia americana; trató de remediar la carencia de sacerdotes fomentando la inmigración de sacerdotes europeos e invitando a Baltimore a los sulpicianos en 1791, los cuales crearon un seminario que, tras un período de crisis, dio buenos frutos[30].

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado están reguladas por el artículo 6, párrafo 3, de la Constitución de 1786: «No se exigirá nunca ninguna declaración de fe como condición para obtener algún oficio o algún cargo público en los Estados Unidos», y por la enmienda 1 de 1791: «El Congreso no podrá promulgar leyes relativas a la institución de ninguna religión o a la prohibición de su libre ejercicio». Este planteamiento legislativo creaba una separación no hostil entre el Estado y la Iglesia, dando lugar a importantes consecuencias:

No se reconoce oficialmente ninguna religión;
se establece la igualdad de derechos civiles y políticos para todos;
el Estado no ofrece ningún tipo de apoyo a las Iglesias;
el Estado no interfiere en los asuntos de las Iglesias;
se reconoce el matrimonio celebrado según distintos ritos.

La Iglesia católica se encuentra así ante problemas nuevos respecto de lo que venía siendo la práctica en Europa, en relación con el nombramiento de los obispos, la oposición de la mayoría protestante y el derecho de propiedad.

a) Por lo que respecta al nombramiento de los obispos, la Santa Sede en un principio invitó al Congreso americano a proponer a un candidato oficial, como ocurría en casi todos los países católicos[31]; luego propuso al clero la elección de su primer obispo, elección que recayó en la persona de J. Carrol en 1789; más tarde la Santa Sede eligió a los obispos teniendo en cuenta las ternas propuestas por el episcopado americano, pero con entera libertad[32].

b) La Iglesia católica, por otro lado, encontró numerosas dificultades por la oposición de las Iglesias protestantes. Se produjeron actos de violencia contra personas y cosas, calumnias y episodios cruentos que culminaron en el incendio de un convento de ursulinas en Boston en 1834. En correlación con este sentimiento anticatólico estaba la fuerte oposición de los protestantes a la erección de escuelas parroquiales católicas.

c) Por lo que respecta al derecho de propiedad, dado que las leyes americanas reconocían tal derecho sólo a las personas físicas, la Iglesia católica confió la gestión de sus propiedades a asociaciones de fieles: los *trust.* En un principio, en las parroquias los *trust* estaban formados por dos laicos y el párroco. Al estar en mayoría los fieles (dos contra uno), ocurría con frecuencia el que estos se arrogaran plena autoridad en las parroquias, provocando diversos inconvenientes. El problema se superó el 25 de mayo de 1863, al aprobar el Estado de Nueva York una ley por la que los *trust* quedaban constituidos por el obispo, el vicario general, el párroco y dos laicos, quedando así la autoridad en manos de la jerarquía, que contaba con la mayoría en el seno de la asociación. Este sistema se fue extendiendo gradualmente a casi todos los Estados, aunque posteriormente se le fueron reconociendo mayores

poderes a la jerarquía[33].

3.3. Iglesia y Estado en Bélgica

Tras la derrota de Napoleón, Inglaterra y sus aliados crearon el Reino de los Países Bajos, confiándolo al príncipe protestante Guillermo de Orange. La Iglesia católica no se encontraba instalada de manera uniforme en todo el territorio del nuevo Estado: en el norte, los católicos estaban en minoría y dependían de un vicario general que residía en Münster; en Brabante, antigua posesión española, los católicos estaban en minoría; en el sur, territorio austríaco, los católicos eran mayoría y estaban organizados en cinco diócesis.

El nuevo rey hizo cuanto pudo por garantizar a todas las confesiones igual libertad y protección, lo cual, al modificar las relaciones entre las confesiones religiosas, acabó creando una situación anómala tanto para los católicos como para los protestantes. Las primeras decisiones del monarca –el envío de un representante diplomático ante la Santa Sede, la promulgación de un decreto acerca de la observancia dominical y de las fiestas católicas, un aumento del 30% en la aportación económica a los eclesiásticos– mejoraron en cierto sentido las condiciones de los católicos, pero hicieron surgir ciertas dificultades. Tres eran los principales puntos de controversia: la reestructuración de las diócesis (la mayor parte de las sedes episcopales de Bélgica carecían de un titular legítimo), el nombramiento de los obispos (que la Santa Sede no podía poner en manos de un monarca protestante) y la libertad de la Iglesia en la formación del clero y de los fieles (es decir, el problema de la escuela confesional).

La Constitución de 1815 proclamaba la igualdad de cultos, pero en el art. 133 daba potestad al gobierno para prohibir el ejercicio de un determinado culto «en caso de que turbara el orden y la tranquilidad». Los obispos condenaron la Constitución y prohibieron a los funcionarios y a los miembros de los Estados Generales prestarle juramento. En este punto, sin embargo, el mundo católico no se manifestó unánime: De Broglie, obispo de Gante, mantuvo la prohibición del juramento[34]; pero De Mean, antiguo príncipe-obispo de Lieja, aceptó el juramento y, poco después, a pesar de la oposición de la Santa Sede, fue nombrado obispo de Malinas.

Se hacía necesario iniciar negociaciones con la Santa Sede porque

el concordato que regulaba los asuntos eclesiásticos, firmado con Napoleón en 1801, había sido superado por la situación política y religiosa concreta. Pero la pretensión del Rey de conservar el derecho de nombramiento de los obispos y el control sobre la enseñanza católica hizo que las negociaciones iniciadas marcharan a paso lento.

De hecho, el 14 de junio de 1815 el gobierno había promulgado unas ordenanzas con el fin de poner bajo el control del Estado los seminarios menores, y había instituido una escuela de filosofía en Lovaina obligando a asistir a ella a los aspirantes al estado eclesiástico (lo que equivalía a un control del Estado sobre la formación del clero). De Mean, apoyado por el vicario general Engelbert Sterckx y por el abad Cornelis van Bommel, opuso una firme resistencia. Los obispos decidieron no admitir en los seminarios diocesanos a quienes hubieran pasado por la escuela de Lovaina. El Rey, en un primer momento, reaccionó tomando medidas de persecución contra los religiosos que se dedicaban a la enseñanza; pero más tarde, ante la oposición del clero y de parte de los fieles católicos, así como de algunas de las grandes potencias (como Inglaterra), hizo facultativa en lugar de obligatoria la asistencia a esta escuela de filosofía[35]. Se pudo así llegar a la firma de un «acuerdo general» con Roma, en el que se establecía la erección de tres nuevas diócesis, se regulaba la situación económica del clero en las provincias del norte y, en lo referente al nombramiento de los obispos (nombrados por los capítulos) y de los párrocos (nombrados por los obispos), el rey se reservaba sólo un derecho de veto. Sin embargo, después de la ratificación del tratado, las normas para la aplicación promulgadas por el gobierno fueron orientadas en sentido contrario al acuerdo, con el fin de recuperar de manera indirecta el control sobre el nombramiento de los obispos controlando el nombramiento de los capítulos encargados de dichos nombramientos episcopales.

Los católicos buscaron entonces la alianza con los liberales, adversarios del régimen, que antes habían apoyado las pretensiones del gobierno frente a la Iglesia y que ahora sentían violadas sus libertades constitucionales (principalmente la libertad de prensa). Se unía a este cuadro el fuerte sentimiento nacionalista de la población belga, que consideraba amenazada su identidad por el predominio holandés. Los diarios católicos belgas se hicieron portavoces de esta línea política, vista con desconfianza en Roma,

pero apoyada por el arzobispo de Malinas, por De Mean y su vicario –más tarde su sucesor– Sterckx, y por el abad Van Bommel. La oleada de protestas condujo a la revolución que en agosto de 1830 proclamó la independencia de Bélgica de los Países Bajos. El Congreso belga reunido en Bruselas eligió a Leopoldo de Sajonia como monarca y dio a la nación una nueva Constitución.

La Constitución, proclamada en 1831, garantizaba la libertad de culto para todos, la libertad para la enseñanza católica y la libertad para las asociaciones religiosas; establecía que el nombramiento de los obispos quedaba reservado al papa, y el de los párrocos a los obispos sin intervención del Estado; asignaba un subsidio económico por parte del Estado al clero, como compensación por las expropiaciones de bienes; garantizaba la libertad de comunicación con la Santa Sede; daba prioridad al matrimonio civil frente al matrimonio religioso (con el aval de la jerarquía católica).

La Constitución, aceptando el principio de la separación entre Estado e Iglesia y de libertad para todas las confesiones, instauraba en las relaciones Iglesia-Estado la fórmula de la «separación mixta». Por primera vez, los católicos reivindicaban la libertad religiosa no como un privilegio, sino como un derecho. Roma mantuvo una actitud de distanciamiento; pero la posición moderada de Sterckx hizo comprender que no se trataba de una verdadera separación, sino de un *modus vivendi* adoptado por ser la mejor solución práctica. Roma no intervino ni siquiera después de la *Mirari vos* y Sterckx fue promovido a obispo.

Políticamente, el apoyo de los católicos a los liberales dio como resultado los «gabinetes unionistas» que gobernaron entre 1831 y 1857. Esta situación, en la que la Iglesia y el clero contaban con el apoyo del Estado sin tener que sufrir sus injerencias, favoreció la recuperación de la vida religiosa, el desarrollo de las órdenes religiosas, el incremento de las escuelas católicas y el reconocimiento de la universidad católica de Malinas[36].

3.4. Iglesia y Estado en Francia

También Francia tenía que hacer frente al problema de la reconstrucción religiosa. Eran muchas las diócesis que habían estado durante años sin obispo, y muchas las parroquias que habían estado sin párroco. La Revolución había dejado huellas profundas tanto en el pueblo como en la elite cultural burguesa: el pueblo en

muchas diócesis se había alejado de la fe y los ambientes culturales estaban fuertemente impregnados de anticlericalismo. Seguía habiendo grupos y fieles muy cercanos a la Iglesia y abiertos sinceramente al problema religioso, pero la situación se mostraba muy compleja y como determinada por dos polos opuestos: el católico y el anticlerical[37]. Este anticlericalismo, comprometido en la difusión de la prensa contraria a la religión y a la Iglesia, estaba muy extendido incluso en el pueblo, contribuyendo a la disminución de la práctica religiosa y generando en muchos una profunda crisis de fe –hombres como Gratry y Lacordaire recordarán luego sus dolorosas crisis de fe–[38].

Luis XVIII, al volver al poder en la primavera de 1814, concedió un régimen constitucional que proclamaba el catolicismo religión de Estado, pero al mismo tiempo reconocía la libertad de conciencia y de culto a los disidentes. No devolvió a la Iglesia los bienes que habían sido nacionalizados y vendidos, ni siquiera los que aún no habían sido vendidos; mantuvo además en vigor el código civil napoleónico, inspirado en una visión laica e individualista de la sociedad. El clero, despojado de sus tierras y sus bienes, dependía de la asignación económica del Estado.

No obstante, se promulgaron también leyes especiales favorables a la Iglesia: una ley que hacía obligatorio el descanso dominical; la prohibición de cualquier ataque a la Iglesia; una ley para las congregaciones femeninas, por la cual bastaba para su constitución la aprobación por vía administrativa; en 1816 se suprimió el divorcio, y en 1825 se introdujo una ley contra el sacrilegio.

Estas leyes especiales contribuyeron a fomentar el anticlericalismo, especialmente entre la opinión pública burguesa, dando lugar a concesiones en sentido contrario: en 1828, por ejemplo, se promulgó una ordenanza sobre los seminarios por la que se limitaba el número de alumnos y se prohibía la enseñanza a profesores no pertenecientes a las congregaciones autorizadas[39].

Mientras la Revolución había tratado de descristianizar Francia, desembocando en la anarquía, y Napoleón había pretendido poner la religión al servicio del Estado, llevando a un régimen de tiranía, Luis XVIII buscaba una unión distinta entre el trono y el altar: con él se instauraba un régimen en el que el Estado estaba al servicio de la Iglesia (con lo cual el Rey creía asegurarse el apoyo incondicional del clero) y la Iglesia era dominada y controlada por el Estado. Era el programa que sostenían y propagaban escritores como Joseph de

Maistre, Louis de Bonald, Félicité de Lamennais, François-René de Chateaubriand. La restauración religiosa acababa así confundiéndose con la restauración política, y las relaciones entre la Iglesia y la sociedad civil seguían ligadas a viejos esquemas, basadas jurídicamente en el Concordato de 1801[40]. La situación no cambió cuando a Luis XVIII lo sucedió Carlos X, aunque este insistió en la vigencia de la religión, haciéndose consagrar en la catedral de Reims, según el antiguo ceremonial, y apoyando aún más a la Iglesia, identificando casi sus propios intereses con los de la Iglesia.

En julio de 1830 el pueblo de París se rebeló contra el régimen absolutista de Carlos X. La violencia popular se desencadenó contra las iglesias, los sacerdotes y los seminarios. Se instauró un régimen constitucional, a cuya cabeza se colocó Luis Felipe de Orleans, que se convirtió en rey con el nombre de Luis Felipe I, rey de los franceses (no ya rey de Francia). Luis Felipe, preocupado por asegurar el equilibrio entre los partidos y por evitar el extremismo, se apoyó en la pujante burguesía industrial y financiera, favoreciendo la hegemonía de los partidos de centro y una corrupción electoral que provocó un descontento creciente entre los republicanos, los legitimistas y los bonapartistas. Hubo atentados, con las consiguientes represiones policiales y el malestar del pueblo, indiferente a los éxitos coloniales obtenidos en Argelia y en el Extremo Oriente. Todo este malestar desembocó en la revuelta de 1848 y en el fin de la monarquía de julio.

La Iglesia estuvo a punto de volver a la posición subordinada en que la había colocado Napoleón, a pesar del rápido reconocimiento manifestado por Pío VIII al monarca en una carta dirigida *A Luis Felipe, rey cristianísimo* (en contra del parecer de algunos cardenales). En la revisión de la Carta constitucional, la religión católica volvió a ser la «religión de la mayoría de los franceses», y no ya la «religión del Estado». En las relaciones con la Iglesia se pasó de una inicial frialdad (con la acentuación del carácter anticlerical) a un cierto equilibrio. En 1833 se habían restablecido ya unas relaciones normales entre el Estado y la Iglesia. El galicanismo se desacreditó cuando un buen número de obispos se asociaron a De Bonald, arzobispo de Lyon, para protestar contra Dupin, autor de un manual de inspiración galicana.

Francia vivió un notable resurgimiento religioso, marcado por diversos factores: el aumento de las vocaciones sacerdotales[41]; el restablecimiento de las órdenes religiosas[42]; la renovación del

cuerpo episcopal, del que entraron a formar parte buenos obispos; la intensificación de las misiones populares; la reanimación de la vida parroquial y de las obras de educación para la juventud[43].

En el terreno intelectual no faltaron profesores que hicieron pública profesión de cristianismo, como Ozanam, estudioso de Dante y fundador de las Conferencias de San Vicente[44]; o el dinámico e impetuoso Migne, que, luchando un poco contra todos (obispos, incendios, tipógrafos), inició la publicación del *Patrologiae cursus completus,* monumental colección de textos griegos y latinos que aún hoy sigue siendo instrumento fundamental para el estudio, a pesar de no estar regido por criterios rigurosos[45].

La lucha por la libertad escolar fue una de las que con más ardor sostuvieron los católicos. El problema lo afrontó en 1830 *L'Avenir* y su escuela (Montalembert). La lucha continuó hasta la ley Guizot de 1833, y perduró a lo largo de los distintos proyectos de intervención y reforma propuestos por los gobiernos sucesivos[46].

3.5. Iglesia y Estado en los países germanos

Los acontecimientos revolucionarios y el despotismo napoleónico habían dejado a la Iglesia alemana en condiciones desastrosas: circunscripciones eclesiásticas en grave desorden; gran número de súbditos católicos sometidos a príncipes protestantes debido a las divisiones territoriales impuestas por Napoleón[47]; dificultades de intervención y control por parte de Roma; persistencia de las ideas febronianas y del josefismo. Se hacía necesario un concordato general con todo el Imperio, pero, por la oposición de Prusia y las tendencias a una Iglesia nacional (seguían vivas en Wessenberg las viejas ideas febronianas), se vio muy pronto que era algo inviable[48].

Descartada la idea de una solución general, se optó en Alemania por los acuerdos particulares entre la Iglesia y los diversos Estados. Pero por el temor de los protestantes a ceder demasiado ante la Iglesia católica, se decidió establecer acuerdos «oficiosos» con los distintos Estados alemanes, dejando la fórmula del concordato exclusivamente para Baviera.

Después de unas largas negociaciones, se llegó al Concordato de 1817. Este, además de la nueva circunscripción de las diócesis que reproducían, divididas en ocho zonas, la estructura administrativa del Reino, establecía: el reconocimiento de las prerrogativas de la Iglesia, la censura represiva, la vigilancia de las escuelas, un amplio

reconocimiento del fuero eclesiástico, el apoyo estatal a la religión católica, la libertad de comunicación con Roma, la aportación de subsidios económicos al clero y a las iglesias. El precio pagado por la Iglesia era el acostumbrado: el rey se reservaba el derecho a nombrar a los obispos y a exigir un juramento de fidelidad.

El acuerdo suscitó vivas protestas, tanto por parte de los católicos vinculados al *Aufklärung* como por parte de los protestantes, que se vieron colocados en una situación de inferioridad[49]. El gobierno no publicó inmediatamente el Concordato, sino que esperó a insertarlo en la nueva Constitución de 1818, en la que sin embargo aparecía vinculado a una ley de claro espíritu regalista *(placet,* apelación *ab abusu,* vigilancia del Estado) y a un reglamento sobre las Iglesias protestantes.

Las protestas romanas (Pío VII prohibió al clero prestar juramento a la nueva Constitución) llevaron a la Declaración de Tegernsee del 15 de septiembre de 1821, en la que se aclaraba que el juramento afectaba sólo a las cuestiones civiles y no obligaba respecto de imposiciones contrarias a las leyes divinas y eclesiásticas, por lo que todos los ciudadanos podían prestarlo. En la práctica se creó una situación ambigua, en la que subsistían a un mismo tiempo tres normativas diferentes: el edicto sobre la religión, la Declaración de Tegernsee y el Concordato.

Diferente era la situación de la Iglesia en Prusia donde, con una población mayoritariamente protestante y un soberano protestante, las relaciones entre la Iglesia y el Estado eran más difíciles y estaban marcadas por la conflictividad[50]. Federico Guillermo III tendía al sincretismo religioso y aspiraba a una protestantización de sus territorios. Esta situación de dificultad latente «estalló» en el llamado «conflicto de los matrimonios mixtos en Prusia», cuando el príncipe llevó a cabo una política tendente a favorecer estos matrimonios mixtos[51].

En 1803 se había promulgado una ley sobre los matrimonios mixtos en Silesia, por la que se establecía que los hijos fueran educados en la religión del padre; en 1825 esta ley se extendió a Renania, donde la mayoría era católica. Pío VII mantuvo una actitud más bien moderada, mientras la mayor parte de los obispos alemanes mostraba cierta flexibilidad, lo que provocó incertidumbre entre los párrocos que, en su mayoría, se negaron a obedecer a la ley, exigiendo a los esposos la promesa de educar a sus hijos en la religión católica. Los obispos pidieron aclaraciones a Roma y Pío

VIII –después de haber rechazado un borrador de respuesta del cardenal Cappellari, inspirado en un espíritu de cierta rigidez– el 25 de mayo de 1830 publicó un breve en el que hacía las últimas concesiones: en caso de no haber garantías de la educación católica de los hijos, los sacerdotes debían asistir pasivamente a los matrimonios mixtos, sin impartir la bendición, sólo para redactar las actas e incluirlas en los registros de la Iglesia católica. El Rey se negó a transmitir el documento a los obispos y encargó a su representante en Roma, Bunsen, que obtuviera modificaciones; pero la actitud del nuevo papa, Gregorio XVI, fue inflexible. En 1834 el arzobispo de Colonia, Spiegel, llamado a Berlín y engañado por Bunsen, consintió en firmar una convención por la que prácticamente se anulaban las restricciones impuestas en el breve de Pío VIII[52]. El breve del papa se presentó y fue aceptado por los otros obispos, pero se envió a los párrocos acompañado por una instrucción que en la práctica lo vaciaba de contenido. Esta conducta ambigua de los obispos prusianos se mantuvo en secreto mientras fue posible, ya que el gobierno temía una reacción del papa. Cuando la cosa se conoció en Roma[53], mientras el Papa se disponía a protestar enérgicamente ante Prusia, en 1835, Spiegel murió.

Fue nombrado sucesor suyo Klemens August von Droste-Vischering, que denunció la convención de 1834, manifestando su decisión de atenerse fielmente a las directivas romanas y ordenando a sus párrocos que se atuvieran íntegramente al breve de Pío VIII[54]. El gobierno, después de varios intentos para tratar de que el obispo se retractara de su actitud, quiso forzarlo a dimitir y, ante la negativa, el 20 de noviembre de 1837 lo hizo encarcelar. El Papa, al enterarse de lo ocurrido, intervino en una «alocución» en la que condenaba el ambiguo comportamiento del gobierno prusiano y denunciaba la arbitrariedad con que se había actuado en contra de la libertad de la Iglesia. La alocución tuvo gran eco en la opinión pública: Görres publicó el *Athanasius*[55], Ketteler renunció a su carrera en el Estado, aparecieron varios opúsculos en los que se explicaban los abusos del gobierno y el clero de Colonia empezó a oponerse al incierto capítulo. El Rey mantuvo una actitud dura e intransigente, hostigando al episcopado y haciendo detener a otro prelado, a monseñor Dunin, obispo de Posnan, en Silesia. Pero el efecto que se consiguió con esta línea de comportamiento no fue el que se esperaba: la opinión pública mundial se conmovió ante esta

persecución[56]; el papa apareció como el verdadero defensor de la libertad de la Iglesia y los católicos prusianos se sintieron reanimados para denunciar las injerencias del Estado.

Con la llegada del nuevo rey, Federico Guillermo IV, en 1840, se resolvió el enfrentamiento: liberó a los obispos encarcelados, aceptó la disciplina canónica sobre los matrimonios mixtos, permitió a la Iglesia la libre comunicación con Roma y creó un departamento ministerial (compuesto por funcionarios católicos) para dirigir los asuntos eclesiásticos católicos en buena armonía con la Iglesia católica. Droste-Vischering, a petición de Gregorio XVI, renunció a la administración de su diócesis dejándola en manos de su coadjutor, Geissel. Droste-Vischering murió, amargado, en 1845[57].

3.6. Iglesia y Estado en Polonia

Al hablar de Polonia en esta época hay que tener en cuenta que no estamos hablando de un Estado como el actual ni de una nación íntegramente católica. En 1791, en una población de 8.790.000 habitantes, había 3.465.000 católicos de rito latino, 2.600.000 católicos «uniatas», 300.000 ortodoxos fieles al patriarcado de Moscú, 900.000 judíos, 50.000 tártaros, 100.000 cristianos de rito grecoarmenio y, por último, los ricos burgueses protestantes, que sumarían un total de unas 150.000 personas[58].

Desde el punto de vista político, Polonia no era ya un «Estado»: en 1773, con el tratado de San Petersburgo (y con la aprobación de una parte de nobleza polaca), se acordó el reparto del territorio polaco entre Rusia, Prusia y Austria, reparto que se concretó entre 1773 y 1795. El Congreso de Viena, en 1814, confirmó el desmembramiento de Polonia que, a pesar de las numerosas revueltas patrióticas que se levantaron durante el siglo XIX (en particular las de 1830 y 1863), no pudo convertirse en Estado independiente hasta 1918, tras la caída simultánea de Austria, Alemania y Rusia.

En diciembre de 1830 Polonia se sublevó contra la dominación rusa; incluso el clero y numerosos obispos tomaron parte activa en la revuelta. Movido por el representante del zar en Roma, Gagarin, Gregorio XVI escribió el 9 de junio de 1832 la encíclica *Cum primum,* acompañada sin embargo por una larga carta en la que lamentaba la opresión a que se veían sometidos los católicos por parte de los rusos[59]. La diplomacia rusa no hizo pública esta carta;

antes al contrario, llevó a cabo toda una serie de actos hostiles a la Iglesia: apostasías forzadas, supresión de 200 de los 300 monasterios existentes, educación de muchos huérfanos católicos en colegios cismáticos. Durante estos mismos años se elaboró un conjunto orgánico de leyes por las que se prohibía el proselitismo a los católicos y el paso de la Iglesia ortodoxa a la católica.

Los motivos de esta toma de posición del Papa hay que buscarlos en la mentalidad de la curia romana, decididamente contraria a toda revolución. Gregorio XVI había sido afectado por las revueltas de 1830-1831 y la rebelión en Polonia (en parte incluso por las declaraciones de los mismos jefes polacos) se había presentado como una revolución de radicales y masones. Por otro lado, el Papa, al hacer concesiones al Zar, esperaba obtener un margen de libertad para los católicos polacos. A estos factores –que influyeron sin duda, aunque en distinta medida– hay que añadir las presiones directas de Metternich y de Rusia, representada en Roma por su embajador, el príncipe Gagarin[60].

Esta actitud del papa alejaba aún más a los intelectuales liberales de la Iglesia[61], sin reportar ninguna ventaja a la Iglesia misma, ya que las vejaciones de los católicos polacos y rusos fueron creciendo cada vez más en dureza. Después de las notas de 1832 y de 1836, ante el silencio de la corte rusa primero y el clamoroso intento de asimilación de los católicos de rito eslavo después, Gregorio XVI protestó pública y solemnemente, en el consistorio del 22 de noviembre de 1839 y en el del 22 de julio de 1842.

En la alocución *Haerentem diu* de 1842, después de recordar la preocupación del Papa por los católicos desde el comienzo de su pontificado, defendió a la Santa Sede de la acusación de haber descuidado sus deberes en la defensa y protección de los católicos. La alocución, muy breve, iba acompañada por una larga nota de la secretaría de Estado en la que se daba cuenta de los atentados cometidos contra la Iglesia[62].

Tras una primera reacción negativa del zar, que se dio cuenta muy pronto de la inoportunidad de agravar la situación de cara a Europa, vinieron varios contactos, directos e indirectos, que culminaron en el encuentro en Roma en diciembre de 1845 entre el papa y el zar, de viaje por Italia en un «transparente incógnito». Los coloquios, que algunos contemporáneos describieron con tonos entusiastas como una Canosa de Nicolás I, tuvieron resultados moderados, pero constituyeron el primer paso para la elaboración

del concordato firmado más tarde, en agosto de 1847, bajo el pontificado de Pío IX. La intervención del 22 de julio de 1842 contribuyó de manera ciertamente eficaz a la defensa de los católicos polacos y rusos[63].

3.7. Iglesia y Estado en España

España no fue ajena, a lo largo de todo el siglo XIX, a los vaivenes revolucionarios y contrarrevolucionarios que azotaron al resto de Europa. Es cierto que no sufrió ningún cambio sustancial en su identidad nacional (al menos en el plano territorial), como ocurriría en Italia, pero sí tuvo que afrontar la pérdida de las colonias americanas que, durante siglos, habían constituido el llamado «Imperio español», y que, ya desde comienzos mismos de la época borbónica (siglo XVIII), había perdido su hegemonía en el escenario mundial de las potencias. Si el siglo XIX comenzó con la guerra de la Independencia del dominio napoleónico, concebida como una guerra de liberación y religiosa al mismo tiempo, la centuria terminaría con la pérdida de Cuba y Filipinas en 1898, hecho vivido de modo traumático por toda una generación, la generación del «desastre», que provocaría, como reacción, un vigoroso espíritu reformista y regenerador de «lo español».

La Iglesia no solamente estuvo presente en estos procesos históricos sino que, en todo momento, participó activamente en la vida política de la nación, encontrándose, en muchas ocasiones, en el centro del huracán. Es más, como algunos han sostenido, uno de los elementos esenciales de la *facies* de la Iglesia española del siglo XIX fue su extrema politización[64].

Esta, unida a la división entre los católicos y el clero, así como a otra serie de factores más profundos y complejos (como el creciente anticlericalismo o la falta de formación del clero[65], entre otros) llegará a extremos insospechados en la primera mitad del siglo XX, con tintes trágicos, en plena guerra civil española[66].

Cualquier intento de comprender y explicar lo que los historiadores, intelectuales y políticos han llamado «*las dos Españas»* (que tuvo su momento álgido y trágico en la contienda civil) remite necesariamente al siglo XIX, donde se fraguó y acentuó la división[67].

La historia decimonónica es una historia de vaivenes, a ritmo pendular, con alternancia de gobiernos de signo político opuesto, con guerras civiles interminables, con revoluciones y cambios de

régimen. La Iglesia estaba en primera línea; contra ella o a favor de ella, se convirtió en muchas ocasiones en el centro del debate político. Ella misma daba prioridad en su acción pastoral a sus relaciones con el Estado y a la acción política. Tanto es así, que las líneas maestras del magisterio episcopal o pontificio (con relación a España) y de la misma reflexión teológico-canónica estuvieron siempre relacionadas con la misión de la Iglesia en el orden temporal y sus relaciones con la comunidad política[68].

La centuria comenzó con aires de libertad, plasmados en la Constitución de Cádiz de 1812, y con la descomposición progresiva del Antiguo Régimen, a pesar de sus últimos y desesperados intentos por sobrevivir en el sexenio absolutista (1814-1820) y la década *ominosa* (1823-1833). Las Cortes, reunidas en la ciudad gaditana, se erigieron como legítimo y soberano poder frente al invasor francés y elaboraron el primer texto constitucional español propiamente dicho. A pesar de haber sido considerada, por generaciones posteriores, un símbolo de libertades y paradigma del liberalismo posterior, la Constitución del Doce es un *híbrido* en el que se mezclan ideas progresistas y conservadoras, preconizando una «revolución política en nombre de la tradición»[69]. Aquellas Cortes persiguieron algo casi imposible: modernizar el país sin cambiar el puesto, privilegios y el poder de la Iglesia. Su inicio con la fórmula: «En el nombre de Dios todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, autor y supremo legislador de la sociedad», estaba muy lejos de las proclamas de la Revolución francesa o de los postulados roussonianos del *Contrato social.* En relación a la Iglesia católica el texto no podía ser más diáfano: «La religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La nación la protege por las leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra». Si bien, y como era de esperar, la interpretación que posteriormente se haría del citado artículo sería en sentido regalista. No faltó la buena voluntad y el deseo de reforma eclesial, por lo que entre las primeras medidas que se legislaron estaban el restablecimiento y reforma de los conventos, la supresión del Santo Oficio o Inquisición, así como un tímido inicio de desamortización eclesiástica. Sin embargo, la realidad social será muy otra: los liberales deseaban someter y marginar a la Iglesia, mientras que muchos eclesiásticos no querían perder sus antiguos privilegios.

El panorama nacional cambiaría con la vuelta del exilio de

Fernando VII, *el Deseado*. Dicho monarca protagonizaría uno de los períodos más negros y nefastos de la historia de España. Su regreso de Bayona significó la vuelta al Antiguo Régimen y a la alianza entre el trono y el altar. A pesar de los paréntesis «constitucionales», durante su reinado se vivió un período de regresión en el campo político y social. La Iglesia, extenuada por la guerra de la Independencia, y que había padecido también profundas heridas en sus bienes e instituciones[70], se entregaba ahora a la protección del Estado, ante el miedo a los vientos liberales y a las revoluciones que ya comenzaban a azotar el resto de Europa. La Iglesia, al menos su jerarquía, se convertía así en auxiliar religioso del proceso de restauración política, mostrándose partidaria del *absolutismo* y contraria a todo intento reformador.

También, bajo este reinado, se consumó prácticamente la separación de las colonias de América y el nacimiento de las nuevas repúblicas soberanas. En muchos de esos incipientes países, la revuelta no se hizo contra la Iglesia sino incluso, en un primer momento, a favor de la Iglesia[71]. Por ello, y a pesar de las resistencias del rey, pareció normal que el llamado «Patronato regio»[72] pasase, bajo otras figuras jurídico-canónicas, a las nuevas autoridades. Este sistema que, en épocas pasadas y a pesar de sus muchos defectos, había podido ser un instrumento eficaz para la evangelización de América, corría ahora el riesgo de convertirse, en manos de Fernando VII, en un instrumento incitador al cisma.

La Santa Sede pasó a una política de hechos consumados que fue vaciando de contenido y fuerza el privilegio concedido a los reyes de España respecto a América. De nada sirvieron las protestas de Fernando VII y su gobierno. Así, el enviado del gobierno colombiano, Tejada, obtuvo en 1826 del papa el nombramiento de los primeros obispos *in partibus* para América, al margen del Patronato real, y poco tiempo después, la preconización de obispos titulares *motu proprio* (1827) para las sedes de Bogotá, Caracas, Santa Marta, Antioquía, Quito, Cuenca y Charcas. Los pontificados de León XII y Pío VIII estuvieron marcados por tensiones con el gobierno de España a este respecto, pero Gregorio XVI acabaría con estos miramientos, comenzando a nombrar obispos residentes en todos los países a partir de 1831.

El reinado de Isabel II traería la consolidación del sistema liberal así como tímidos intentos de reforma social y política en el país, pero su subida al trono estigmatizaría el resto de la centuria con las

llamadas «guerras carlistas», una confrontación civil que, más allá de los motivos dinásticos, reflejaba una vez más la división entre las *dos Españas.* El carlismo y el integrismo por un lado, apoyados por sectores de la Iglesia, y los liberales e isabelinos por otro, entre los que comenzó a fraguarse el más hostil anticlericalismo.

A la par de esta división, irá naciendo en España lo que se ha venido a llamar *el integrismo,* término castellano (al igual que el término *liberal)* exportado a otros idiomas, que está asociado a la idea de que sólo se podía ser *íntegramente* católicos defendiendo el absolutismo, condenando el liberalismo y propugnando el mantenimiento del trono y el altar. Significativos representantes de esta línea fueron Cándido y Ramón Nocedal, padre e hijo, políticos católicos que, junto con otros, encabezarán un movimiento tradicionalista que, por sus disensiones internas y su vinculación al carlismo, recibieron varias amonestaciones por parte de los obispos y de la misma Santa Sede, y eso a pesar de ser fieros defensores de los derechos de la Iglesia y de sus doctrinas tradicionales.

Una excepción fue el sacerdote Jaime Balmes (1810-1848), figura relevante de la Iglesia española de la primera mitad del siglo XIX. Fue filósofo, apologista, político, sociólogo y periodista, algunos le llamaron el «Lamennais español», y Pío XII lo elogió como «el primero en abrir un glorioso camino a la ciencia llamada apologética». Sus obras, como la famosísima *El criterio,* han formado a generaciones de sacerdotes y laicos hasta las puertas de nuestros días. Su muerte prematura impediría un entendimiento, aunque fuese bajo los tintes de la apologética y polémica, entre cultura y religión.

La cultura española se desarrollaría al margen de la inquietud religiosa y, sobre todo, marginando a la sociedad eclesiástica, ignorándola o despreciándola[73].

El nacimiento del carlismo no sólo crearía conflictos de tipo ideológico dentro de la sociedad y del catolicismo, sino también de índole diplomática entre los representantes de la España oficial y la Santa Sede. En los primeros años del reinado de Isabel II, o mejor dicho durante la regencia de María Cristina (1833-1840), existieron titubeos por parte de Roma para comprometerse definitivamente con el régimen isabelino; las maniobras del pretendiente don Carlos y su credo católico y antiliberal suscitaban mayores simpatías en la curia romana que las hostilidades de los liberales, quienes parecían instalarse definitivamente en el poder. De hecho, el número del

clero pasado al bando carlista era muy consistente y las tropas isabelinas no vacilaron en fusilar a varios sacerdotes y religiosos que consideraban rebeldes.

No faltaron motivos de recelo pues, bajo diferentes gobiernos liberales, se intensificaron las medidas antieclesiásticas, provocando en varias ocasiones la denuncia pública por parte del papa; de este modo se inició una política que buscaba la reducción del número del clero, surgiendo una serie de decretos legislativos orientados en esa dirección: suspensión de la provisión de beneficios, salvo los que tenían aneja la cura de almas (9-III-1834), prohibición de nuevas ordenaciones (8-X-1835) y la concesión de hábitos (11-X-1835), aunque la supresión de los monasterios y conventos de varones (8-III-1836), ampliada casi de modo universal (27-VII-1837), hacía ineficaz la precedente norma[74]. Sin embargo, se mejoraría sensiblemente la cura pastoral, gracias a un ligero aumento del número de parroquias y a la incorporación masiva de los sacerdotes procedentes de las órdenes a las funciones pastorales[75].

Pero una de las medidas más controvertidas y emblemáticas de ese período fue la conocida «desamortización de Mendizábal»[76], jefe del gobierno, y que conllevaba la expropiación y venta de los bienes eclesiásticos para que así se *amortizase* en gran parte la deuda pública que había llegado a límites insospechados. Mediante un decreto del 19 de febrero de 1836, sin duda el más famoso del siglo XIX, se declararon en venta todos los bienes pertenecientes a las suprimidas corporaciones religiosas. En opinión de V. Cárcel, nada sospechoso en este sentido, «la desamortización tenía un planteamiento aceptable, ya que sus objetivos eran fundamentalmente tres: social, económico y político»[77], sin embargo se ejecutó mal. «Si técnicamente tenía su razón de ser y socialmente podía justificarse, prácticamente fue llevada de modo injusto y discriminatorio, llegando a convertirse en una dilapidación de bienes, sin provecho alguno para el Estado. Autores antiguos y recientes de ideologías opuestas atacan unánimemente la ejecución del programa desamortizador, porque, en lugar de ser una verdadera reforma agraria, se convirtió en una transferencia de bienes de la Iglesia a las clases económicamente fuertes»[78].

A todas estas medidas, se sumaron la nueva Constitución de 1837, que abría las puertas a la tolerancia religiosa, y la ruptura temporal de relaciones entre Madrid y la Santa Sede. Pero los años

de la regencia de Espartero (1840-1843) no mejoraron dichas relaciones, suprimiéndose el Tribunal de la Rota, desterrándose algún obispo y deponiendo párrocos por parte del Estado. Las cosas, que llegaron casi a extremos próximos al cisma, se calmaron con el inicio de la década moderada (1844-1854), que coincidiría con la mayoría de edad y comienzo efectivo del reinado de Isabel II y la elección del nuevo papa Pío IX (junio de 1846).

Este nuevo clima favoreció la negociación y firma de un nuevo Concordato (16 de marzo de 1851) que, si bien no puede considerarse perfecto, sí puso fin a varias décadas de enfrentamientos entre la Iglesia y el Estado, y gozaría exactamente de un siglo de vigencia, hasta el Concordato de 1954, a pesar de haber sido incumplido o ignorado por el Estado en varios momentos históricos de ese arco de tiempo. La unidad católica de España, la obligatoriedad de la enseñanza católica en los centros docentes, la protección de la Iglesia y el respeto a la jurisdicción eclesiástica quedaban plenamente garantizados. Pero esto no se hizo sin contrapartidas, por parte de la Iglesia, pues esta renovó el patronato regio y tuvo que admitir la desamortización como hecho consumado e irreversible. Aunque con la llegada del bienio progresista (1854-1856) y en los últimos años del reinado de Isabel II (1856-1868) la paz no duraría mucho tiempo. De este período destaca el debate político que suscitó en España la «cuestión romana», con polémicas entre escritores como Juan Valera y Ramón de Campoamor, o políticos e intelectuales del momento[79].

A Isabel, «la de los tristes destinos», le sorprenderá la revolución de septiembre de 1868 mientras estaba veraneando tranquilamente en San Sebastián. Nunca más volvería a España, a pesar de que tan sólo seis años después, su hijo Alfonso XII restauraría la dinastía borbónica. Con ella marcharía Antonio María Claret (1807-1870), santo y fundador. Fue arzobispo de Santiago de Cuba, ejerció en España como confesor de la reina e incansable predicador. Él también fue otra de las personalidades relevantes de la Iglesia española y su influencia social fue grande. Este exilio fue el definitivo, aunque anteriormente también se había alejado de la corte, por su desacuerdo con el reconocimiento, por parte del gobierno español, del reino de Italia.

Al grito de «¡Viva la soberanía nacional!» dio comienzo la «gloriosa» revolución del 68. El sexenio revolucionario (1868-74) daría lugar a una veloz sucesión de regímenes en muy pocos años[80].

Las agitaciones sociales, la nueva Constitución de 1869 –la primera en España que introducía la libertad de cultos[81]–, la exigencia, por parte del gobierno de que el clero jurase la carta magna, así como la acentuación virulenta del anticlericalismo español, hicieron –junto con otros factores– que se comenzase a hablar en España de la «cuestión religiosa», como un problema más de la vida nacional, a la que se irán añadiendo otras «cuestiones» (la «cuestión obrera», la «nacionalista», la «agraria», etc.) que se harán acuciantes en plena II República y atraerán la atención de los historiadores de este período.

Estos hechos hicieron que muchos católicos activos en la política, y la mayor parte del clero, se atrincherasen en sus posturas integristas y se resistiesen a las reformas democráticas que venían del Estado. Podemos suponer la indignación que se produjo en el ánimo de la Iglesia y de muchos católicos cuando las Cortes aprobaron en 1870 la ley que regulaba el matrimonio civil, como único capaz de producir efectos jurídicos en el ámbito estatal, y que no podía ser celebrado por ministros ordenados o religiosos[82]. Llovieron las cartas pastorales de los obispos, las condenas y los escritos en medios católicos. El mismo gobierno, para frenar la ola de oposición, decidió en 1874 que no podían contraer matrimonio civil los que estuviesen ligados por uniones canónicas. La Restauración acabaría con dicha ley restableciendo la jurisdicción eclesiástica en materia matrimonial.

Este fue, por tanto, el ambiente interno que vivieron los obispos españoles que, por aquellas fechas, asistían al Vaticano I (1869-1870). Aunque la mayoría de los prelados pudieron viajar a Roma sin dificultades, algunos tuvieron que permanecer en España por causas políticas[83].

Así entramos en el período histórico conocido como «la Restauración» que duraría hasta 1931, y estaría marcado por la estabilidad política, aunque no social, pues en esa época es cuando se fraguarían los movimientos obreros y la actuación, cada vez más virulenta, del anarquismo ibérico. Aunque institucionalmente las relaciones entre la Iglesia y el Estado también fueron, aparentemente, pacíficas, en estos años se consolidan el *clericalismo* y el *anticlericalismo,* como sentimientos e ideologías enfrentadas.

Pero las esperanzas de que la monarquía alfonsina, bien recibida por sectores católicos en su primer momento, consagrase la unidad religiosa de la nación, se vieron pronto defraudadas. La nueva

Constitución de 1876, como toda la obra restauradora de Cánovas del Castillo, buscaba una vía media, por lo que se sancionó de forma explícita la tolerancia de cultos[84]. La polémica vendría años más tarde con la promulgación de una ley de asociaciones en 1887, que pretendía extenderse a las asociaciones religiosas. Surgieron incidentes, como el protagonizado en los albores del siglo XX con el breve gobierno de Azcárraga, cuando se entabló una grave crisis, que enturbiaron las relaciones Iglesia-Estado. Además, algunos políticos, como por ejemplo Sagasta, enarbolaban la bandera del anticlericalismo sabiendo que así capitalizarían votos y adeptos para sus partidos[85].

Pero esta última etapa política coincidirá con el pontificado de León XIII (1878-1903) y en ella también se dieron algunos signos esperanzadores en la Iglesia española de finales del siglo XIX; esta «reorganizó sus fuerzas con un vigor inusitado y, aunque no pudo volver a la histórica situación de privilegio que había tenido durante el Antiguo Régimen, sin embargo, sentó las bases para un desarrollo más coherente de su altísima misión espiritual y preparó los caminos hacia un futuro esperanzador, aunque no exento de peligros y dificultades»[86]. Pero, a pesar de estos signos, existieron más sombras que luces en el seno de la comunidad eclesial, y ello debido fundamentalmente a los dos males que hemos apuntado: la división interna entre los católicos y la excesiva politización del clero.

Esta acentuada división «provocada por los partidismos políticos en el seno del catolicismo español decimonónico, secuela lamentable del radical particularismo hispano»[87], dio ocasión al papa León XIII para exponer sus ideas en materia política en una encíclica que ofrece un interés político general más allá de su carácter particular y concreto. El fin de la encíclica *Cum multa* del 8 de diciembre de 1882 fue poner remedio a la escisión de los católicos, tras las tensiones surgidas entre la jerarquía y el poder civil a raíz de las últimas polémicas anticlericales[88]. El papa denuncia dos extremos en el modo de entender las relaciones entre la vida religiosa y la vida civil. El primer mal, repetido hasta la saciedad en todo el documento, el «apartar y separar por completo la política de la religión, queriendo que nada tenga que ver una cosa con la otra y juzgando que no deben ejercer entre sí influjo mutuo alguno»[89]. Se estaba refiriendo obviamente a la política anticlerical o laicista. Pero el segundo mal es la «equivocada

opinión de los que mezclan e identifican religión con un determinado partido político, hasta el punto de tener poco menos que por disidentes del catolicismo a los que pertenecen a otro partido... Por consiguiente, es necesario separar también en nuestra apreciación intelectual la religión y la política, que son diferentes por su misma naturaleza específica»[90]. La Iglesia, dirá el papa, no tiene preferencias políticas y no se opone a ellas «con tal que estas no sean contrarias a la religión y a la justicia»[91].

La Iglesia española tendría que pasar aún por el crisol del martirio y de la prueba para renovarse, y sería muchos años después de la guerra civil y del Vaticano II cuando consiguiese prescindir del amparo del Estado y cambiar, en sus relaciones diarias, el protagonismo de aquel por el de la sociedad, como destinataria natural de su acción evangelizadora e interlocutora necesaria.

4. Iglesia y Estado en Italia en el siglo XIX

La relación Iglesia-Estado en Italia está ligada a diversos factores: los acontecimientos históricos que han llevado a Italia a convertirse en un Estado unitario moderno, la presencia en el territorio italiano de la Santa Sede como órgano de gobierno de la Iglesia universal, y la especial relación cultural y de fe existente entre el catolicismo y la vida italiana.

El proceso de unificación de Italia fue determinante porque el problema territorial, que suponía la supresión de los territorios pontificios, abría un contencioso con la Iglesia que habría de durar largo tiempo y marcaría profundamente las relaciones mutuas. Pero el problema territorial, a su vez, estaba en relación con el papel que el Estado asignaba a la Iglesia dentro de la sociedad y, por consiguiente, estaba vinculado a problemas típicamente religiosos[92].

Para comprender adecuadamente las relaciones entre la Iglesia y el Estado, conviene considerar antes algunas características del Estado unitario que se estaba formando en Italia[93].

4.1. El Estado italiano en el siglo XIX

Italia, a lo largo del siglo XVIII, había sufrido el influjo del pensamiento racionalista. Las reformas llevadas a cabo por diversos Estados italianos habían sido importantes tanto para la organización

de los sistemas estatales más modernos como para la formación de una conciencia política en los italianos[94]. Sin embargo, el camino hacia una conciencia nacional debía enriquecerse aún mediante factores introducidos por la dominación francesa, en particular por la herencia dejada por las diversas constituciones napoleónicas[95]. Tras el breve paréntesis de la Restauración, revivió de nuevo el impulso reformista. En este contexto, el Reino del Piamonte, el único Estado verdaderamente libre para realizar las reformas consideradas necesarias para la creación de un Estado moderno, se puso a la cabeza en el camino de Italia hacia la unidad nacional[96].

Al subir al trono del Reino del Piamonte, Carlos Alberto mantuvo una línea de actuación oscilante entre su formación cultural, impregnada de motivos liberales, y sus rígidos deberes respecto de la monarquía y la tradición. En un primer momento emprendió iniciativas reformistas en el terreno económico y administrativo, preocupado por salvaguardar la autonomía del Piamonte frente a Austria. Luego, ante las complicaciones económicas[97], decidió ampliar el Ministerio de gobierno y llamar a formar parte de él a hombres más abiertos que sus anteriores colaboradores; ellos fueron quienes lo llevaron a ponerse a la cabeza del movimiento de unidad nacional, de inspiración liberal.

En este contexto, el 4 de marzo de 1848 otorgó un Estatuto, que se publicó al día siguiente en Turín en italiano y en Chambéry en francés; Estatuto que sería aceptado luego en el recién creado Reino de Italia, pasando a ser su carta constitucional. Así, en 1861 se extendió –quizá con un afán excesivo– a todo el Reino[98]. El Estatuto estaba inspirado en el sistema bicameral anglosajón, pero también en la Constitución española de 1812, en la Constitución francesa de 1830 y, sobre todo, en la Constitución belga de 1831.

En el preámbulo se ponían de manifiesto ciertos rasgos de clara ascendencia ilustrada: el rey, padre del pueblo, ejercía el poder en beneficio de sus súbditos; el Estatuto se otorgaba únicamente por decisión soberana del rey y no por ningún movimiento popular; el monarca quedaba vinculado por esta ley perpetua e irrevocable: con ella acababa la monarquía absoluta y nacía la monarquía constitucional[99]. La conclusión del preámbulo ponía luego el acento en el carácter italiano de la Corona, dando pábulo al sueño de liberar la nación entera de los extranjeros[100].

Toda la primera parte del Estatuto estaba dedicada al rey, del que definía los derechos, las prerrogativas y los deberes: el rey era

jefe del ejecutivo con plenos poderes; podía hacer uso de los bienes de la Corona, que sin embargo eran de la nación –prueba de ello es que se hizo un inventario de los mismos–.

Los derechos y los deberes de los ciudadanos, que en las Constituciones de carácter jacobino precedían al texto constitucional, están contenidos aquí en el segundo capítulo de la ley, y se fundamentan en la decisión del soberano de reconocerlos y garantizarlos. Es importante, por otro lado, el artículo 25, en el que se afirma que «los ciudadanos contribuyen indistintamente, en proporción de sus bienes, a las cargas del Estado», norma con la que introduce una innovación fundamental, típica del Estado moderno, ya que significa la supresión de todos los privilegios fiscales[101].

A pesar de las declaraciones programáticas, el Estatuto creaba un Estado oligárquico censitario. La primera ley electoral (19 marzo 1848) era en efecto censitaria y concedía derecho a voto sólo al 2% de los ciudadanos[102]. La ley se amplió en 1882 (coincidiendo con la campaña de África), concediendo el voto al 7% de los italianos. La segunda ampliación se produjo en 1913 (en relación también con la campaña de Libia), cuando se amplió el voto a todos los que sabían leer y escribir, aproximadamente el 23% de la población. Después de la I Guerra mundial se aplicó el sistema proporcional y adquirieron derecho a voto también los analfabetos que habían estado en la guerra, ampliándose el sufragio al 27%.

La relación entre la Iglesia y el Estado se regulaba en el primer artículo que, de acuerdo con los principios del liberalismo y la ilustración en que estaba inspirado el Estatuto, decía: «La religión católica, apostólica y romana es la única religión del Estado. Los otros cultos existentes en la actualidad son tolerados conforme a las leyes». Carlos Alberto, monarca católico, quería en primer lugar garantizar la religión católica, pero al mismo tiempo reconocía también la libertad de cultos, ya que los ciudadanos eran iguales ante la ley (art. 24). Este planteamiento no podía dejar de provocar el enfrentamiento con la Iglesia, no sólo en lo referente a la cuestión territorial y los problemas relacionados con ella, sino también en lo relativo al papel que el Estado acababa asumiendo –dentro de este planteamiento– frente a los ciudadanos y frente a la Iglesia.

Con el Estatuto nacía un Estado oligárquico y centralizador cargado de incertidumbres: la mayor imprecisión estaba en el hecho de que los modos del ejercicio del poder y la realidad política podían cambiar sin que cambiara la ley fundamental del Estado[103].

Por otro lado, aunque el Estatuto preveía una monarquía constitucional, muy pronto se instauró una monarquía parlamentaria en la que el rey seguía formalmente detentando el poder, pero el órgano que ejercía concretamente la autoridad política era el parlamento. El sistema parlamentario degeneró en parlamentarismo porque la misma Ley constitucional permitía las deformaciones negativas del sistema, la principal de las cuales derivaba de la inestabilidad de las mayorías[104].

Pero había también defectos orgánicos: el sistema de los «uffici»[105] y la existencia de dos cámaras hacían que el proceso legislativo fuera muy lento; por otro lado, era muy frecuente el absentismo, ya que no se contemplaba ninguna sanción contra los diputados ausentes. En esta situación, con el fin de contrarrestar la inercia legislativa del parlamento, se recurrió con frecuencia a la promulgación de reglamentos, práctica que acabará perturbando profundamente la dialéctica entre el poder legislativo y el poder ejecutivo.

Dentro del parlamento se formaron grupos de interés de carácter local o regional. Los gobiernos fueron breves (68 en 74 años) y no pudieron dar continuidad a su actuación. Había, en fin, colusiones, caciquismos, favoritismos, que desde el principio minaron la actividad del parlamento y que no fueron eliminados tampoco con la llegada de los partidos. Más aún, la presencia de partidos extremistas, que se oponían desde fuera del sistema, impedían la alternancia estable del poder que hubiera debido ser lo típico del bipartidismo.

Estas características, hondamente arraigadas en los acontecimientos de la historia italiana, condicionaron el carácter de las relaciones con la Iglesia.

4.2. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el contexto del pontificado de Pío IX

El problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en este período está estrechamente vinculado también a la persona de Pío IX (1792-1878)[106], a las opciones tomadas por él dentro de la Iglesia, a su actitud concreta frente al Estado italiano. La interpretación de su figura no ha sido siempre uniforme, sino que ha pasado por diversas interpretaciones históricas[107].

Cuando el 1 de junio de 1846 moría Gregorio XVI, se percibía en

Roma la necesidad de elegir a un papa que se alejase de la línea intransigente seguida por su predecesor. Surgía en cierto sentido el mito del «papa liberal», que se reconoció en la persona de Mastai Ferretti[108]. Fue nombrado el 16 de junio, siendo el último papa elegido en el Quirinal. Al ser uno de los que hacían el escrutinio, cuando se vio claro que la elección recaía sobre él, pidió a los cardenales que lo sustituyeran. Era ya bastante entrada la tarde y el anuncio de la elección, al cabo de cuatro escrutinios, se aplazó para el día siguiente. El anuncio de la elección de Pío IX fue acogido con mucha frialdad por el pueblo[109], pero de manera bastante favorable por las potencias extranjeras.

El pueblo esperaba una amnistía inmediata; Pío IX en cambio se limitó a elegir una comisión de cardenales encargados de examinar el problema; como retrasó también la elección del secretario de Estado[110]. Cuando al final se decidió la amnistía, esta fue poca cosa, siendo liberados de la cárcel sólo unos 400 de los prisioneros políticos y ofreciendo la posibilidad de volver a su patria a 400 desterrados, previa promesa de fidelidad. Aunque se trataba de medidas bastante limitadas, tuvieron una respuesta amplia y duradera; en torno a su figura de papa liberal se fue constituyendo el primer gran movimiento por la unidad de Italia[111]. Movido por este clima de entusiasmo, en 1847 Pío IX accedió a crear un Consejo de Estado y diez Ministerios, permitió cierta libertad de prensa, instituyó una Guardia cívica y una Liga aduanera italiana, en la que estaban incluidos el Estado Pontificio, el Piamonte y el Gran Ducado de Toscana. En 1848, para «liberar al papa de toda responsabilidad política» y salvar así el Estado Pontificio, lo transformó en un Estado constitucional.

Pío IX, en medio de esta situación compleja, mantuvo una actitud incierta, moviéndose a trompicones, sin ideas claras acerca de las reformas que era preciso acometer. Esta actitud no podía imputarse exclusivamente a su persona, sino que se debía en parte a la falta de colaboradores capacitados y fiables durante el primer período de su pontificado.

La exaltación de la función papal, muy viva en los ambientes políticos y culturales debido al ambiente de optimismo suscitado por las primeras reformas de Pío IX, se concretó en la obra de Vincenzo Gioberti *Il primato morale e civile degli Italiani*[112]. Al volver a Italia en 1848, Gioberti fue recibido como el principal representante del movimiento neogüelfo. Fue elegido diputado, luego –durante la

primera guerra de independencia– miembro del gobierno Casati y, posteriormente, presidente del Consejo. Retirado a la vida privada tras el fracaso de su programa, volvió a emigrar a París, donde publicó *Il rinnovamento civile dell'Italia* (1851), en el que, reconociendo el fracaso del neogüelfismo, hacía recaer la mayor parte de la responsabilidad en Pío IX.

Las intenciones de Pío IX al comienzo de su pontificado no se identificaban –como pretendían algunos– con los proyectos neogüelfos, sino que miraban a objetivos más modestos. Lo que Pío IX se proponía era acabar con los abusos más que evidentes de la administración de Gregorio XVI y limitar el influjo austríaco en Italia mediante una colaboración más estrecha con los diversos Estados de la península. El proyecto (encomendado a Corboli Bussi) de establecer una Liga aduanera entre los diversos Estados de Italia tenía como objetivo –en la mente de Pío IX– la «contención» hasta cierto punto del poder austríaco en Italia. En cambio, para Corboli Bussi, la Liga, una vez instituida, debía obligar a Austria a constituir en la región lombardo-véneta un Estado independiente, desligado de los intereses austríacos[113]. Desde el punto de vista religioso tampoco era Pío IX el «papa liberal» que suponía la opinión pública, sino un papa que asumía la misma línea de intransigencia seguida por su predecesor[114].

En realidad, el equívoco que encerraba esta interpretación se hizo manifiesto en los acontecimientos militares de la primera guerra de independencia. Al estallar la guerra en 1848, Pío IX, optando por una posición neutral, autorizó la marcha de voluntarios y envió un cuerpo de regulares al mando de G. Durando, pero con orden de detenerse en los límites del Estado Pontificio con objeto de defenderlos. Esta línea de neutralidad no podía mantenerse mucho tiempo. El gobierno del Estado Pontificio solicitó del Papa la intervención contra Austria. Había que tomar posición. Pío IX, el 29 de abril, en una alocución, se negó categóricamente a tomar parte en la guerra porque él era «vicario del que es autor de la paz»[115]. La alocución puso fin al equívoco del papa liberal, pero en cierto sentido creó otro: el del «papa traidor», el del papa hostil a la causa italiana. Se abrió una grave crisis política dentro del Estado Pontificio, que no se resolvió ni con la creación de un nuevo gobierno presidido por Mamiani, ni con el sucesivo, presidido por Fabbri, ni con el presidido por Pellegrino Rossi[116].

Habiéndose colocado fuera del movimiento italiano de

independencia al retirarse las tropas pontificias e inmerso en una oleada de impopularidad, el Papa tuvo que abandonar Roma la noche del 24 al 25 de noviembre, sin saber adónde dirigirse. Después de mucha insistencia de sus colaboradores, aceptó detenerse en Gaeta, bajo la protección de Fernando III[117]. Fracasados los intentos de reconciliación entre los representantes del Papa y el gobierno romano, el 9 de febrero de 1849 fue proclamada la República Romana y el fin del poder temporal. El 18 de febrero, el cardenal Antonelli, en nombre del Papa, pidió la intervención de las principales potencias católicas para restablecer el poder pontificio. Francia respondió a esta llamada enviando un ejército a las órdenes del general Oudinot, que el 3 de julio entraba en Roma y acababa con la República. Pío IX regresó el 12 de abril de 1850.

4.3. Las raíces religiosas de la «cuestión romana»

Las decisiones tomadas por Pío IX resultan comprensibles si se interpretan dentro de su contexto religioso. La cuestión romana, en efecto, no era sólo una cuestión jurisdiccional y un problema territorial, sino también un problema religioso. El problema empezó a plantearse claramente a partir de 1848. En un primer momento, el enfrentamiento entre la curia romana y el Reino de Cerdeña se debía a la política de Víctor Manuel II, que, tendiendo a «liberar» al país de los antiguos privilegios para darle una estructura moderna, acababa necesariamente reduciendo el prestigio e influjo social de la Iglesia.

El primer motivo de enfrentamiento se presentó en torno a las Leyes Siccardi en febrero de 1850[118]. Siccardi, que ya en 1849 se había entrevistado con el Papa en el exilio para tratar de resolver de común acuerdo los problemas planteados, al convertirse en ministro, dictó disposiciones unilaterales acerca de la cuestión, presentando a la Cámara tres leyes que –en conjunto– establecían el carácter laico y liberal del nuevo Estado[119].

La primera establecía la supresión del fuero eclesiástico, los privilegios de los religiosos y el derecho de asilo en las iglesias y conventos. La segunda prohibía a las manos muertas, ya se tratara de laicos o religiosos, la adquisición de bienes estatales sin la aprobación del rey. La tercera, en fin, abolía las penas establecidas en el reino de Saboya contra los que no guardaban las principales festividades religiosas[120].

En ellas se preveía además la elaboración por parte del gobierno de un proyecto de ley en el que se regulara el contrato matrimonial en sus relaciones con la ley civil, la capacidad de los contrayentes, la forma y los efectos de dicho contrato. Las Leyes Siccardi iniciaron de este modo el proceso de secularización del matrimonio, que concluyó el 25 de junio de 1865 con la promulgación del código civil de la Italia Unida, en el que se establecía la obligatoriedad del matrimonio civil para todos los ciudadanos, privando así de toda eficacia y efecto legal al matrimonio religioso[121].

Luego, con una serie de disposiciones sucesivas, se fue restringiendo cada vez más la capacidad civil y política de los eclesiásticos, alejándolos de los cargos y oficios públicos: de los cargos de alcalde, concejal y consejero provincial (ley del 20 de marzo de 1865, n. 2248; 10 de febrero de 1889, n. 5921; real decreto del 4 de febrero de 1915, n. 148), notario y jurado (real decreto del 25 de mayo de 1879, n. 4900), del Parlamento (ley del 24 de septiembre de 1882, n. 999, y real decreto del 17 de enero de 1926, n. 118)[122].

La Santa Sede, interpretando estas leyes como una violación unilateral del Concordato de 1841, rompió las relaciones diplomáticas.

El segundo motivo de enfrentamiento se debió a las leyes de 1855 contra las órdenes religiosas. Por estas leyes se negaba el reconocimiento jurídico a las órdenes religiosas que no estuvieran dedicadas a la predicación, a la educación de los jóvenes o a la asistencia a los enfermos; se disponía además la incautación de sus bienes, destinándolos a las necesidades del clero secular[123]. La Santa Sede reaccionó lanzando una excomunión contra el Rey y el Parlamento, lo que acrecentó aún más la separación entre católicos y liberales dentro del Reino de Cerdeña[124].

Esta legislación represiva –que perjudicaba seriamente a algunas órdenes tradicionales que se estaban reconstituyendo después de las supresiones revolucionarias y napoleónicas– favoreció al mismo tiempo de manera sorprendente el nacimiento y crecimiento –a partir precisamente del Piamonte– de congregaciones y órdenes (religiosas y laicales) dedicadas a las necesidades del pueblo: atención a los niños, cuidado de los enfermos, formación del pueblo, nuevas formas de solidaridad social (don Bosco, Cottolengo, Cafasso, etc).

Esta legislación antirreligiosa, unida a los problemas territoriales,

provocó una situación de enorme conflictividad entre el Estado y la Iglesia en Italia, destinada a durar largo tiempo.

4.4. Los problemas territoriales

En 1859, al estallar la guerra entre el Reino de Cerdeña y Austria, algunas regiones (Emilia-Romaña, Toscana y Umbría) se sublevaron en demanda de su libertad del Estado Pontificio. La rebelión provocó una dura represión por parte de las tropas pontificias y las primeras anexiones (Emilia y Toscana)[125]. Se abría así la cuestión territorial entre el Estado italiano y la Santa Sede.

En 1859, inspirado por Napoleón III, se publicó en Francia un librito titulado *Le Pape et le Congrès,* en el que se proponía que el papa se contentara con un pequeño territorio, ya que «*plus le territoire sera petit, plus le souverain sera grand*». Las intenciones de Napoleón III eran sinceras, pero Pío IX –que pensaba que, una vez en marcha el movimiento unitario, no se detendría a las puertas de Roma– lo consideró «un insigne monumento de hipocresía».

En mayo de 1860 Garibaldi invadió Sicilia, subiendo hasta Nápoles. Cavour, temiendo eventuales desviaciones en sentido republicano, envió al general Cialdini, que atravesó los límites del Estado Pontificio y derrotó al ejército papal en Castelfidardo. Al papa le quedaba Roma y una parte del Lacio.

En 1861 Cavour entabló negociaciones pero, por la desconfianza del Papa hacia la política de Cavour, que prometía plena libertad a la Iglesia y al mismo tiempo aplicaba las leyes antirreligiosas en los nuevos territorios, no se llegó a ningún acuerdo[126]. En 1860, en efecto, el Piamonte había extendido la legislación antieclesiástica a las nuevas regiones que habían votado definitivamente la anexión, y Pío IX, por su parte, había extendido la excomunión a todos los que habían participado y colaborado en las anexiones[127].

El 17 de marzo de 1861 fue proclamado el Reino de Italia. El 18 de marzo, Pío IX pronunció la alocución *Jamdudum cernimus,* en la que, después de deplorar las usurpaciones de que había sido objeto la Iglesia y los miserables tiempos que vivía la sociedad, condenaba los errores del progreso y del liberalismo. A la Iglesia le resultaba difícil reconciliarse con una civilización moderna que favorecía todo tipo de culto y la despojaba de sus derechos.

Cavour respondió con dos discursos, pronunciados el 25 y el 27 de marzo, en los que afirmaba que la renuncia al poder temporal

aseguraría a la Iglesia una libertad mayor de la que había gozado en el pasado, ya que sería una libertad no garantizada por los concordatos sino por la religiosidad del pueblo italiano[128]. El pensamiento de Cavour, que podría sintetizarse en la fórmula (anteriormente usada por Montalembert) «Iglesia libre en Estado libre», llevaba a un Estado aconfesional y agnóstico en materia religiosa[129]. De tales postulados teóricos se derivaba inevitablemente la negación de la teoría canónica de la *potestas indirecta Ecclesiae in temporalibus* y, por consiguiente, de cualquier relación de subordinación, por muy indirecta que fuera, entre el Estado y la Iglesia. Era el sistema que se llamó separatismo integral, expresado en la fórmula de Cavour y en la que más tarde usaría Giolitti: «La Iglesia y el Estado son dos paralelas que nunca se tocan»[130].

En junio de 1861 Cavour cayó enfermo y pidió los sacramentos; se los administró un franciscano sin exigirle previamente una retractación explícita[131].

De todas formas, los acontecimientos estaban tomando ya un cariz muy determinado. En la Convención del 15 de septiembre de 1864 entre el Reino de Italia y Francia, Italia se comprometía a respetar los territorios papales y Napoleón III a retirar sus tropas de Roma. El retiro, que requería tiempo, se completó en 1867; pero los franceses tuvieron que volver casi inmediatamente para defender a Roma de Garibaldi. En 1870, con motivo de la guerra franco-prusiana, se retiraron definitivamente.

El 20 de septiembre los italianos entraban en Roma por Porta Pía, defendida simbólicamente por el general Kanzler, para dar tiempo a Pío IX de abandonar el palacio del Quirinal. Era el fin del poder temporal.

4.5. Consecuencias en el terreno eclesial

Estos acontecimientos aislaban cada vez más a la Santa Sede en el plano internacional. En vano pedía el Papa a los gobiernos extranjeros que se dieran cuenta de la «incompatibilidad de la existencia de dos poderes en Roma»[132] y que impidieran la extensión «a los Dominios Pontificios usurpados» de estas leyes «subversivas y destructoras de las órdenes religiosas»[133]. En el intento de hacer frente a este aislamiento internacional, la Santa Sede intervino ante los gobiernos de París y Viena para impedir que trasladaran sus representaciones diplomáticas a Roma, ya que esto habría

significado «una sanción indirecta del inicuo despojo de que ha sido víctima el santo padre»[134].

El Papa no reconoció el Reino de Italia ni aceptó las anexiones de 1860-61 y 1870, pero la ocupación de Roma planteó la cuestión del reconocimiento del pontífice como soberano. El problema fue resuelto por parte del Estado con la *Ley de las garantías* del 13 de mayo de 1871. Por esta ley –acto unilateral y revocable a juicio del Estado, que partía del presupuesto de la extinción total del Estado Pontificio– se concedían al papa (implícitamente considerado súbdito italiano) honores de soberano, una dotación económica anual y el derecho de legación activa y pasiva.

Sin embargo, no se garantizaba la plena libertad de la Iglesia. Se mantenía el *exequatur* respecto de la destinación de los bienes eclesiásticos y la provisión de los beneficios, se confirmaban las diferentes leyes que limitaban fuertemente el derecho de propiedad de las órdenes religiosas y los entes eclesiásticos, se establecía que el romano pontífice podría seguir disfrutando de los Palacios Apostólicos, pero sin especificar si en calidad de propietario o de usufructuario[135]. Pío IX declaró nula la ley, rechazó la pensión que se le ofrecía y prescribió a los fieles la abstención de las elecciones con el *non expedit*.

El aislamiento del ex Estado Pontificio se hizo aún más manifiesto con el traslado de la capital de Florencia a Roma y el consiguiente desplazamiento de las representaciones diplomáticas. En la práctica se trataba del reconocimiento por parte de las potencias extranjeras de la nueva situación italiana. La Santa Sede era consciente de ello, y así, escribiendo a los nuncios con ocasión de la apertura del Parlamento, afirmaba que «el Pontífice, abandonado por todas las potencias, ponía ahora su confianza sólo en la misericordia divina para que se apresurara el triunfo de la Iglesia y fueran escuchados los deseos de todos los buenos»[136].

El proceso de unificación de Italia contribuyó de manera determinante a la unificación de los católicos. Don Margotti, director de *Armonia,* el diario católico más difundido, presentó el programa político de los católicos ante las primeras elecciones del Reino de Italia bajo el lema: «Ni electores ni elegidos»[137].

El movimiento católico organizado nació pues como instrumento en manos de la Iglesia para su nueva actuación en lo temporal, a la que se veía obligada por los «hechos consumados». El I Congreso Católico Italiano, celebrado en Venecia en 1874, puso de manifiesto

precisamente la necesidad de este compromiso de los católicos en defensa de la Santa Sede, con el fin de suplir la falta de respuesta de los gobiernos[138], subrayando la obediencia absoluta al pontífice y trazando las líneas organizativas y operativas del movimiento.

En septiembre de 1875, por voluntad de Pío IX, se constituyó la Obra de los Congresos con el objetivo de luchar contra la cultura del liberalismo y la concepción laica del Estado unitario. La Obra se difundió por todas partes, sobre todo por el Piamonte, Lombardía y el Véneto, donde era más fuerte el movimiento católico. La necesidad de responder de manera adecuada a los problemas sociales que estaba planteando la transformación económica del país dio impulso dentro de la Obra al movimiento social católico ya existente[139].

Junto a esta línea predominante de intransigencia, había también una corriente católica «conciliadora», cuyo programa se resumía en la fórmula: «Católicos con el papa, liberales con el Estatuto»[140]. Con la elección de León XIII, parecía que los católicos conciliadores iban a adquirir peso en la Iglesia y en la sociedad. Se proponían la alianza con la parte del movimiento liberal dispuesta a reforzar y apoyar el papel de la Iglesia en la sociedad. La alianza con las fuerzas moderadas permitiría compensar la pérdida del poder temporal con una presencia más eficaz en los centros de decisión política de los gobiernos italianos. El movimiento, que anticipaba una orientación destinada a desarrollarse en los años decisivos, por la oposición de los intransigentes y por la desaprobación del papa, tuvo que renunciar a sus proyectos, pero no sin suscitar discusiones muy vivas sobre la cuestión.

La pérdida de la soberanía efectiva favoreció por otro lado la tendencia cada vez mayor a presentar al pueblo una imagen mítica del papa, como un prisionero del Vaticano, víctima inocente de grandes injusticias.

Las repercusiones en las estructuras centrales de la Iglesia fueron mínimas, a excepción de las disposiciones tomadas por Pío IX con el fin de garantizar el libre desarrollo del cónclave[141]. Más complejas fueron en cambio las relaciones con los obispos y el clero italiano y, en general, con la religiosidad del pueblo italiano[142].

5. Conclusión

La dinámica de los acontecimientos de que fueron protagonistas la

Iglesia y los Estados liberales a lo largo del siglo XIX pone de manifiesto la complejidad del problema planteado y la dificultad de afrontarlo en actitud de respeto por ambas partes.

Los Estados liberales del siglo XIX tuvieron que dar cuerpo institucional –inevitablemente de manera incompleta– al modelo de Estado, contradictorio y a veces nebuloso, trazado por los pensadores políticos del XVII y enriquecido por los desarrollos ilustrados del XVIII. En el camino se tuvo que hacer frente a los grandes cambios que caracterizaron al siglo XIX: la revolución industrial, la alfabetización de los pueblos, el distanciamiento de los modelos del antiguo régimen, la expansión colonial. El camino de los diferentes Estados hacia la experiencia democrática del poder y de la sociedad necesariamente había de ser lento y estar erizado de dificultades.

La Iglesia, por su parte, profundamente inspirada por la ideología de cristiandad, miraba con desconfianza a todo lo «nuevo» que se iba imponiendo. La renuncia a la posición preeminente que había tenido en el antiguo régimen no podía hacerse sin dolor; la pérdida del poder temporal –interpretada en clave anticlerical y como una rotunda exclusión del poder– inducía a sospechar en una posible pérdida de libertad de actuación; la adquisición de una visión positiva del sistema democrático y de los valores que conlleva tenía que ser gradual también por parte de la Iglesia.

Teniendo en cuenta la mentalidad de ambas partes, se puede entender mejor la batalla librada por la Iglesia contra el modelo liberal del Estado. Por un lado, el anticlericalismo, con la pretensión de excluir toda inspiración religiosa de la sociedad, y por otro, la eclesiología de cristiandad, tendente al establecimiento de un Estado católico. A la luz de los acontecimientos, la batalla librada por la Iglesia parece lógica. Las protestas del magisterio contra las leyes contrarias a los principios cristianos eran justas, como era natural también que la Santa Sede se fuera adaptando a las diversas situaciones, aceptando colaborar con sistemas políticos antes obstaculizados y combatidos con tal de salvaguardar los valores espirituales.

Esto no sólo es confirmado por los hechos, sino también por acontecimientos como el *Syllabus* y el Vaticano I.

Los acontecimientos ligados al *Syllabus*[143] –aunque el documento en su origen esté vinculado también a cuestiones políticas y a los conflictos territoriales entre la Santa Sede y el Estado Italiano–

muestran con claridad que la principal preocupación de la Santa Sede eran los valores espirituales.

La idea de hacer un elenco de los errores del tiempo para condenarlos en conjunto había surgido ya en los primeros años del pontificado de Pío IX[144]. El cardenal Fornari llevó a cabo consultas que condujeron a un proyecto de bula preparado por Passaglia y Guéranger[145]. La idea se abandonó para retomarla en la época de las anexiones de las provincias pontificias[146]. El texto, después de reducirse a 70 las 85 proposiciones originarias y añadirse la nota teológica, fue rechazado de nuevo[147]. La idea, retomada en 1863-64 tras los congresos de Munich y Malinas[148], sufrió una repentina aceleración en septiembre de 1864, probablemente por la convención estipulada el 15 de septiembre entre el gobierno italiano y el francés sobre el destino de Roma. Con bastante rapidez se prepararon la encíclica *Quanta cura* y las 80 proposiciones del *Syllabus*[149].

En las tesis 1-18 del *Syllabus* se condenaron los errores del panteísmo, el naturalismo, el racionalismo y el indiferentismo, con la intención de defender y afirmar los valores de orden sobrenatural; en las tesis 19-55, se afrontaron los errores sobre la naturaleza de la Iglesia, sobre la naturaleza del Estado y sobre las relaciones entre ambos poderes; en las tesis 56-76, los errores sobre la ética natural y sobrenatural (en particular, los errores de la moral laicista que tendía a desligar la ética de toda relación ontológica con Dios), y en las tesis 77-80 se condenó la actitud de los Estados modernos que se oponían a la religión católica, dejando de reconocerla como única religión del Estado (como en el caso de España), o introduciendo una legislación que restringía el ejercicio de la religión (como en el caso de Nueva Granada –la actual Colombia– y México), o bien induciendo al indiferentismo religioso por medio de su legislación (proposición 80).

El documento, aunque trata de problemas propiamente políticos, lo hace no desde una perspectiva política sino espiritual. Las tesis 19, 39 y 58 condenaban el jurisdiccionalismo estatal; es decir, negaban que el Estado fuera el origen y la fuente de todos los derechos, y afirmaban que no era lícito aplicar el principio del liberalismo a la economía, ya que la economía no podía separarse de la moral. En cuanto a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, el *Syllabus* se expresaba con la mayor claridad en la proposición 39[150].

Por consiguiente, si es cierto que en la redacción del *Syllabus* influyeron motivaciones e instancias de carácter político, no lo es menos que los problemas territoriales y las cuestiones concernientes a la relación entre la Santa Sede y el nuevo Estado unitario italiano no tuvieron un puesto central en la estructura de fondo del documento.

Esto resulta evidente si se consideran los problemas relacionados con la proposición 80: *Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere.* La condena de esta tesis hizo que se clamara en contra del oscurantismo de la Iglesia. En realidad, el texto, tal como suena, es desafortunado, porque la frase, tomada de la alocución *Jamdudum cernimus* del 18 de marzo de 1861, tenía en su contexto un significado profundamente distinto. Pío IX decía en la alocución que si el progreso moderno, el liberalismo y la civilización moderna eran sinónimos de indiferentismo religioso, entonces la Iglesia no podía reconciliarse con este progreso, con este liberalismo y con esta civilización[151].

La Iglesia no quería condenar ni el progreso técnico ni la civilización moderna, sino los abusos cometidos en muchos países contra la religión y contra la Iglesia con el pretexto de defender la libertad[152].

El Vaticano I –celebrado en 1870, año en que estaba a punto de concluir el proceso de unidad de Italia, con la consiguiente resituación de la Santa Sede en el plano nacional e internacional–, dada la importancia de la cuestión, hubiera debido abordar el problema de las relaciones de la Iglesia con los Estados modernos. Sin embargo, la posición de la Iglesia frente a los Estados liberales no fue debatida por los padres. Hubo un eco de la cuestión, pero sólo un eco, en el debate sobre la infalibilidad pontificia[153].

El problema se trató sólo en los trabajos preparatorios del concilio, no en la asamblea conciliar. Los obispos consultados fueron unánimes en señalar que entre las materias que había que someter al examen de los padres debía estar la de las relaciones entre la Iglesia y los Estados[154]. El tema entró en el esquema *De Ecclesia* redactado por el padre Schrader, pero el esquema fue rechazado por la asamblea y sustituido por otro que no trataba ya el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado[155].

Todo esto –como la secuencia de los acontecimientos ha mostrado claramente– pone de manifiesto cuál fue la mayor

preocupación de la Iglesia del ochocientos en su relación con los Estados liberales: no el poder y la preeminencia en la sociedad, sino la defensa de los valores cristianos. Este fue el gran mérito de la Iglesia del siglo XIX.

Notas al capítulo

[1] En este planteamiento se perciben las raíces racionalistas y románticas, que contribuyen en distinto sentido a la valoración del individuo. Desde la Revolución americana y la Revolución francesa, no pocos Estados que siguen el sistema liberal radicalizan este planteamiento, entre otras cosas por las dificultades concretas que se presentan a la hora de aplicar los principios del liberalismo a las sociedades y economías en cuestión.

[2] Políticamente liberalismo quiere decir «antiabsolutismo» (según el sentido que aparece por primera vez en las Cortes de Cádiz de 1812) y «antifeudalismo». El Estado liberal es sobre todo un Estado «limitado»: los derechos fundamentales de los individuos son inviolables. Se trata pues de una superación del despotismo ilustrado, en el que el Estado se propone como meta el bien de los súbditos (ilustración), pero siguiendo métodos «despóticos». Al limitarse el Estado, se hace realidad la distinción entre la sociedad y el Estado. El Estado liberal es además un sistema político basado en la soberanía popular, es decir, en la idea de que, según la teoría del contrato social, todos son ciudadanos, no súbditos, con los mismos derechos, incluso por lo que se refiere a la participación en el gobierno. Estos principios no se han aplicado siempre de manera coherente: en los Estados Unidos, por ejemplo, persiste durante mucho tiempo la esclavitud y la discriminación racial, y en la Francia revolucionaria y en otros países, la limitación del derecho al voto.

[3] Cf C. CORRAL Y OTROS, *Iglesia y Estado en España,* BAC, Madrid 1980; P. SCOPPOLA, *Dal neoguelfismo alla Democrazia cristiana,* Studium, Roma 1979; AA.VV., *Chiesa e Stato nell'Ottocento, Miscellanea in onore di Pietro Pirri,* 2 vols., Antenore, Padua 1962.

[4] En realidad, entre los siglos XVI y XX, la naturaleza profunda del Estado no cambia, porque sigue siempre ligada al concepto de «soberanía». Los cambios que se producen (con la Ilustración, el despotismo ilustrado, las revoluciones francesa y americana, la implantación de las monarquías constitucionales) no serán más que una adaptación del Estado a las nuevas situaciones, pero en el fondo se mantendrá (mientras siga vigente el concepto de soberanía) su carácter fundamentalmente totalizante y centralizador.

[5] Un ejemplo interesante de lo que decimos puede verse en un estudio de R. De Felice que, aunque se refiere a una época anterior a la que ahora nos referimos, expone claramente las dificultades y los problemas: R. DE FELICE, *La vendita dei beni nazionali nella repubblica romana del 1798-1799,* Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1960; cf también: G. RUEDA, *La desamortización en España: un balance,* Arco, Madrid 1997; *La desamortización en la Península ibérica,* Marcial Pons, Madrid 1993.

[6] Veremos esta política aplicada en España, en Portugal, en la Prusia de Bismarck, en Francia en 1905 y, parcialmente, también en otros Estados.

[7] La resistencia silenciosa de los religiosos y las religiosas acabó por vencer la presión del Estado. Son pocos los casos en que se ve con tanta claridad la esterilidad histórica de una batalla y la fuerza arrolladora de la vida consagrada. Paradójicamente, incluso la jerarquía eclesiástica se ha visto incapaz de frenar la proliferación de congregaciones religiosas.

[8] Cf J. BARJA DE QUIROGA, *El divorcio en España,* Forja, Madrid 1982.

[9] El matrimonio civil fue introducido por primera vez en la Edad moderna el año 1580

en los Países Bajos. A lo largo del siglo XIX se fue introduciendo en distintos países: en Rusia en 1850, en Italia en 1865; en Inglaterra se hizo accesible a todos los ciudadanos en 1875, en Francia en 1884.

[10] Es una situación típica del antiguo régimen: en Inglaterra e Irlanda son discriminados los católicos; en España y en otros países, los protestantes.

[11] Las universidades eran tradicionalmente confesionales, lo mismo que ocurría en los países católicos.

[12] Trato semejante recibían por lo demás los judíos en los países católicos.

[13] Es un ejemplo más de que no son indiferentes para la vida de la Iglesia las condiciones políticas, de tolerancia o de persecución, en las que tenga que desenvolverse.

[14] Irlanda estaba unida administrativamente a Inglaterra. En 1800 se firmó el *Acta de unión* y se suprimió el semiautónomo parlamento irlandés. Irlanda obtuvo el derecho a poder elegir sus propios representantes en el parlamento inglés: un centenar de comunes y veintiocho lores.

[15] La *Catholic Association,* abierta al principio sólo a los círculos burgueses, se hizo luego accesible a todo el que pagaba 20 chelines al año o un penique al mes. El clero, después de algunas dudas, mostró su adhesión y ofreció los lugares de culto para la recogida de los donativos.

[16] En 1829 se suprimió el *Test Act* de 1692, que prohibía a los católicos el acceso a los cargos públicos, la adquisición de terrenos y el matrimonio con protestantes.

[17] Las disposiciones contenidas en este documento se fueron aplicando gradualmente: en 1854 se permitió el acceso al bachillerato; en 1856, al *master;* en 1871, a todos los cargos, a excepción de los relacionados con la enseñanza de la teología. Hasta 1896 no derogó León XIII la prohibición de que los católicos estudiaran en Oxford y Cambridge (prohibición que se violaba con frecuencia). El último paso para la plena igualdad jurídica se dio con el *Catholic Relief Act* de 1927.

[18] Nicholas Patrick Wiseman (1802-1865), cardenal, de espíritu abierto y sensible a todos los problemas de la cultura religiosa, desempeñó una labor apologética intensa y valiosa. Entre sus obras tuvo gran importancia la novela *Fabiola* que, haciendo una lectura romántica de la Iglesia de la época de las catacumbas, contribuyó a despertar de nuevo la fascinación por el catolicismo.

[19] En el antiguo régimen el fundamento de la unidad política era la fe; ahora en cambio era la comunidad de intereses políticos. Esto explica por qué la emancipación de los católicos se fue produciendo de manera gradual, pero en todas partes, a pesar de que muchos Estados siguieran manteniendo la idea del Estado confesional (Toscana, Austria, en parte también Italia; cf los Pactos de 1929). También el Vaticano se mantuvo fiel a esta línea, como se desprende del tenor de muchos de los concordatos firmados durante el siglo XIX.

[20] Cf J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua,* Penguin Books, 1994, 302-305 (cf edición española: *Apología pro vita sua,* Encuentro, Madrid 1997).

[21] John Keble (1792-1866) fue poeta, religioso y profesor de poesía en Oxford entre 1831 y 1841. Dejó colecciones de poemas, una traducción en verso del salterio (1840) y algunos ensayos literarios. De Keble, Newman aprendió el respeto a la autoridad y a los tiempos antiguos de la Iglesia, por los cuales Keble sentía verdadera devoción. De él aprendió también Newman a ser «caritativo» con la religión católica, por la cual ni Oxford ni la Iglesia anglicana sentían mucho respeto. Por su amigo tomó además algunos aspectos del teólogo anglicano J. Butler, como la valoración de lo exterior y aparente, considerando el mundo visible como «analogía» del mundo suprasensible; de ahí la importancia de la comunión de los santos, los cuales, a través de la oración, están en contacto con nosotros y nos asisten (cf J. H. NEWMAN, *o.c.,* 35-38.51).

[22] R. H. Froude (1803-1836) era hijo de un archidiácono y se formó en la tradición de la «alta Iglesia». En 1826 fue nombrado *fellow* de Oriel (el centro intelectual más prestigioso de Oxford) y tuvo a Newman como *tutor.* Más tarde se dedicó a difundir las ideas de su

maestro J. Keble. Su admiración y devoción por la Virgen hicieron que Newman fuera menos «anglicano» respecto de la Madre de Jesús, que para Froude era el emblema de la pureza y de la virginidad. Froude, como Newman, prefería el celibato al matrimonio porque lo consideraba una condición privilegiada a la que la mayor parte de los hombres no podía aspirar. En 1832 Newman y Froude emprendieron un viaje por la Europa meridional, que llevó a Newman a superar la fase del racionalismo religioso. Prueba de ello es el poema *Lead Kindly Light,* escrito durante el viaje de vuelta: «Guíame, Dulce Luz, en la oscuridad que me envuelve... sostén mis pasos; no pido ver el lejano horizonte; paso a paso me basta. Nunca fue así, nunca te pedí que trazaras Tú mi camino. Prefería decidir yo la ruta; pero ahora guíame Tú». (cf J. H. NEWMAN, *o.c.,* 41-48).

[23] J. H. NEWMAN, *o.c.,* 76-77. En 1839 asaltan a Newman las primeras dudas acerca de la Iglesia anglicana. Profundizando en el estudio de los Padres, queda como fulgurado por la sentencia de san Agustín contra los donatistas: *«Securus iudicat orbis terrarum. Bonos non esse qui se dividunt ab orbe terrarum in quacumque parte orbis terrarum»,* empezando a pensar que los anglicanos podrían no estar en lo cierto por su carácter cismático. Sin embargo, permanece fiel a su Iglesia. Quería convencerse racionalmente antes de pasar a la Iglesia católica. Seguía viendo «inconvenientes» en la Iglesia católica, que en vez de insistir en la encarnación, el paraíso y el infierno, subrayaba más el purgatorio y el culto a las imágenes, a la Virgen y a los santos, condenados por el XXII de los XXXIX Artículos.

[24] Ib, 53-64

[25] Ib, 96-124.

[26] Esta retractación era importante porque venía de un hombre que había tratado de permanecer fiel al movimiento que él mismo había creado. En el *Development of christian doctrine* dice Newman que no hay nada ya que le impida adherirse al catolicismo, porque el catolicismo primitivo seguía vivo en la historia a través precisamente de la Iglesia de Roma.

[27] J. H. NEWMAN, *o.c.,* 211.

[28] El padre Domenico Barbieri era oriundo de Viterbo y había entrado en la orden de los pasionistas apenas restablecida en 1814. En 1841 se había establecido en Gran Bretaña y había entrado en contacto con los representantes de los *Tracts.* Newman, después de haber superado todas las incertidumbres y dudas, cayó de rodillas ante él y abrazó la fe católica. Pocos días antes había tenido lugar la apostasía de Renan.

[29] Este aumento de la Iglesia católica americana se debió principalmente a la fuerte inmigración, a comienzos del siglo, de irlandeses y alemanes, y en la segunda mitad del siglo, de italianos y polacos.

[30] Acogió a sacerdotes expulsados por las leyes persecutorias de la Francia jacobina y a sacerdotes procedentes de diversas naciones europeas, lo que acabaría creando no pocos problemas. Más fructífera, en cambio, fue la presencia de los sulpicianos.

[31] Es una prueba del condicionamiento histórico que suponían tantos siglos de regalismo en la Iglesia.

[32] Esta fue la práctica que se siguió entre 1833 y 1866, año desde el cual la Santa Sede actuó de manera autónoma. Por lo demás, ya antes de 1833 Propaganda Fide (que seguía dirigiendo la Iglesia americana como una misión) había intervenido nombrando para la sede de Nueva York a un dominico irlandés que residía en Roma. Habiendo muerto este antes de tomar posesión de la sede, se nombró para sustituirle a otro dominico irlandés, sin oír a los obispos americanos. Hechos análogos ocurrieron en 1819 y en 1830.

[33] Una tendencia análoga se da también en Italia. Y lo mismo se intentó en Francia en 1905, dando lugar a modificaciones legislativas que aseguraron la plena libertad de la jerarquía.

[34] El Rey trató de emprender procedimientos penales contra él; De Broglie entonces se refugió en Francia; fue condenado en rebeldía a la deportación y la sede permaneció vacante hasta su muerte, ocurrida en 1821.

[35] Una situación análoga se había producido ya en los dominios austríacos bajo el

reinado de José II, hacia finales del siglo XVIII, con la institución de ocho seminarios generales para todo el reino. En toda esta cuestión se ve claro que Guillermo de Orange no actuó de este modo porque estuviera movido por sentimientos anticatólicos, sino por la visión jurisdiccionalista que tenía de su función regia.

[36] En 1829 la cifra de religiosos y religiosas era de 4.790; en 1846, de unos 12.000. Los jesuitas abrieron ocho colegios. Los premonstratenses abrieron de nuevo cuatro de las seis abadías que tenían en otro tiempo. En 1859, de las 5.189 escuelas existentes, 2.284 estaban dirigidas por la Iglesia católica. Una ley de 1842 hizo obligatoria la enseñanza de la religión en las escuelas públicas.

[37] Francia hacia 1815 contaba con unos 30 millones de habitantes. De estos casi la totalidad estaban bautizados, pero eran pocos los que frecuentaban la iglesia. Vivían además en una gran ignorancia religiosa. Los protestantes eran unos quinientos mil, y los judíos en torno a sesenta mil. La descristianización de Francia se observa fácilmente en los estudios realizados sobre la religiosidad de algunas diócesis francesas durante esta época (cf, por ejemplo, el estudio de Marcilhacy mencionado en el cap. 1, nota 8, de esta misma parte).

[38] En pocos años se publicaron en Francia doce ediciones de las obras de Voltaire, trece de las de Rousseau, 50.000 ejemplares del *Tartufo* a un precio accesible a todos (quince céntimos), y tuvieron gran éxito los diarios aficionados a difundir noticias escandalosas acerca del clero *(Le Censeur, Le Constitutionnel)*.

[39] En la práctica se limitaba la libertad de la escuela confesional, ya que los seminarios eran fundamentalmente «colegios».

[40] Luis XVIII hubiera querido anular el Concordato de 1801; de hecho, en junio de 1817 se llegó a un nuevo Concordato, firmado por Consalvi y por el embajador del rey. El parlamento, sin embargo, lo aprobó añadiendo unos artículos que recordaban muy de cerca los *Artículos orgánicos* de Napoleón. Pío VII protestó y el proyecto de concordato fue retirado. Cuando en 1822 los ultrarrealistas llegaron al gobierno, fue más fácil para el Rey realizar una política favorable a la Iglesia. Se aumentó el número de diócesis (hasta 80, siguiendo en principio el criterio de establecer una diócesis en cada departamento). Durante estos años se promulgaron leyes especiales favorables a la Iglesia.

[41] Durante el Imperio de Napoleón la cifra anual de vocaciones sacerdotales no superaba las 600; en 1829, en cambio, se llegó a 2.357.

[42] Tras el Estatuto de 1825, que facilitaba su reconocimiento, las religiosas pasaron de 12.500 a 25.000. Fueron reconocidos también los jesuitas. En 1833, por empeño de dom Guéranger, volvieron los benedictinos a Solesmes. En 1841 fueron readmitidos también los dominicos. No obstante, la vitalidad de los religiosos planteaba vivas controversias, no por parte de las autoridades civiles, sino por parte de los obispos, contrarios a la exención.

[43] Destacó en este sentido el ministerio de Jean-Marie-Baptiste Vianney (1786-1859), cura de Ars (una pequeña aldea de 300 habitantes, en su mayor parte campesinos) durante cuarenta y un años, que se dedicó por entero al servicio de su comunidad y de una gran multitud de fieles que acudía a él de otras parroquias (sobre todo para acercarse a su confesionario). Fue canonizado por Pío XI en 1925.

[44] A. F. Ozanam (1813-1853) fue historiador y apologista católico. Había puesto como lema de su vida «verdad y caridad». Las Conferencias de San Vicente se ocuparon de la asistencia a los necesitados; cada uno de los miembros de la Conferencia se hacía cargo de los problemas de una familia, y daba cuenta en las reuniones de lo que se había hecho al respecto.

[45] J. P. Migne (1800-1875), escritor y editor francés, ordenado sacerdote en 1824. Ideó un proyecto editorial grandioso: publicar en grandes colecciones todos los textos de la tradición católica. Para llevar a cabo este proyecto, fundó en París los *Ateliers catholiques,* el mayor complejo tipográfico de Francia.

[46] F. P. Guizot (1787-1874), diputado de 1830 a 1848, ministro de instrucción pública entre 1832 y 1837, puso con la ley de instrucción primaria de 1833 las bases para el

posterior ordenamiento escolar francés.

[47] En 1806 había surgido por voluntad de Napoleón la Confederación del Rin, por efecto de la cual dos millones y medio de católicos pasaron a estar sometidos a soberanos protestantes. Tras la caída de Napoleón, en las tareas de reordenamiento de Europa, se creó la Confederación Austríaca que, por obra de Metternich, afirmaba la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, sin distinción de religión. Con este principio se superaba la Paz de Augsburgo (1548) y se expresaba uno de los puntos fundamentales de las constituciones modernas, al que en Italia y en otros lugares no se llegará hasta después de concluida la Restauración.

[48] I. H. Wessenberg (1774-1860), vicario general de la diócesis de Constanza, se proponía reformar la Iglesia siguiendo el modelo de la ilustración: prohibir las devociones populares, suprimir algunas de las particularidades del culto católico de modo que se eliminaran casi las diferencias entre católicos y protestantes (empezando por la introducción del alemán como lengua litúrgica) y reconducir la Iglesia a una austeridad más auténtica. Se proponía sobre todo reformar la vida del clero, pidiendo la abolición del celibato, la celebración frecuente de sínodos en los que se pudieran resolver los problemas pastorales y la dispensa del breviario. Con la ayuda de un grupo de profesores racionalistas, logró formar en el seminario de Meersburg una serie de sacerdotes imbuidos de estas ideas, que ejercieron luego un influjo muy importante en la vida de la Iglesia y en la sociedad alemanas.

[49] Los católicos de Baviera eran unos dos millones y medio; los protestantes, poco más de un millón.

[50] En 1817 los católicos eran poco más de cuatro millones y se hallaban concentrados en las provincias recientemente adquiridas: Silesia, Westfalia y Renania; los protestantes eran casi seis millones y medio.

[51] Federico Guillermo III (1770-1840) subió al trono en 1797. Obligado en 1807 a firmar la desastrosa paz de Tilsit, y en 1812 a establecer una alianza con Francia, aprovechó la derrota de Napoleón en Rusia para liberarse del yugo francés. Después del Congreso de Viena permaneció siempre fiel a la política de la Santa Alianza.

[52] F. A. Spiegel (1764-1835), arzobispo de Colonia, trabajó en la reorganización eclesiástica de su tierra. En 1834, al aprobar la interpretación prusiana del breve de Pío VIII, se enfrentó con la curia romana.

[53] Gregorio XVI fue informado de los hechos por Hommer, obispo de Tréveris, quien, a punto de morir, descargó su conciencia denunciando al Papa la convención.

[54] Droste-Vischering, considerado débil y dócil, era en realidad intransigente y poco dispuesto a los compromisos. El 2 de diciembre se conoció en Roma su detención; el 6 de diciembre se tomó la decisión de escribir una alocución que, después de elaborar cuatro esquemas, estuvo preparada el 9 de diciembre.

[55] J. J. Görres (1776-1848), seducido por las ideas de la Revolución francesa, había fundado en su ciudad, Coblenza, un círculo revolucionario. La llegada de Napoleón le hizo reconsiderar sus ideales y redescubrir los valores de la tradición alemana. Tras la caída de Napoleón, predicó la causa de la Constitución alemana, pero la reacción prusiana lo obligó a emigrar a Suiza. Allí descubrió el cristianismo, llegando incluso al misticismo (escribió cuatro volúmenes sobre mística). De vuelta a su patria, se convirtió en uno de los organizadores del partido católico alemán.

[56] El concilio de Baltimore de 1840, por ejemplo, envió desde los Estados Unidos a los obispos encarcelados un testimonio de admiración y solidaridad. También Lacordaire, en Francia, intervino públicamente a propósito de esta cuestión.

[57] Gregorio XVI, para compensar al nuevo rey por acceder a solucionar los problemas planteados, le pidió a Droste-Vischering que renunciara a su diócesis.

[58] Los católicos «uniatas» eran los ortodoxos que en 1595 habían aceptado la unión con Roma, manteniendo sin embargo la liturgia griega. Sobre esto puede consultarse la tercera parte de esta obra; véase también C. De Francisco Vega, *Las Iglesias orientales católicas.*

Identidad y patrimonio, San Pablo, Madrid 1997.

[59] La encíclica iba dirigida a los obispos polacos, a los que invitaba a someterse a Rusia: «*Edocemur... oboedientiam absolutum praeceptum esse*». Gregorio XVI había intervenido ya, el 19 de febrero de 1831, contra las revueltas de 1830 (cf *Acta Gregorii XVI,* I, 143-144).

[60] Las presiones de Metternich ejercieron un gran influjo en la política del Vaticano durante este período. Así por ejemplo, tras la supresión de los monasterios católicos ordenada por el zar, Gregorio XVI, que se disponía a protestar enérgicamente, fue disuadido por Metternich con la promesa de una intervención personal del emperador de Austria, intervención que no tuvo ningún resultado. El papel de Gagarin como embajador ruso en Roma fue también muy importante, hasta el punto de que se habla de una participación suya directa en la redacción de la *Cum primum.*

[61] Entre las reacciones más notables estuvo la de Lamennais en las páginas de *L'Avenir,* el 17 de septiembre de 1831: «Varsovia se ha rendido. La heroica nación polaca, abandonada por Francia, rechazada por Inglaterra, sucumbe en la lucha tan gloriosamente mantenida durante ocho meses contra las hordas tártaras aliadas de Prusia... Así pues, pueblo generoso, hermano nuestro en la fe y en las armas, cuando luchabas por la vida sólo hemos podido ayudarte con nuestras oraciones, y ahora que yaces en el suelo, no podemos sino derramar lágrimas por ti... La libertad ha pasado sobre ti como una sombra fugitiva, y esta sombra ha atemorizado a tus antiguos opresores: han creído ver la justicia... Pueblo de héroes, pueblo de nuestro amor, descansa en paz en la tumba que el crimen de unos y la bellaquería de otros te han cavado. Pero no lo olvidéis, esta tumba es una tumba de esperanza: sobre ella hay una cruz, una cruz profética que dice: ¡Volverás a la vida!» (F. R. DE LAMENNAIS, *Scritti politici,* UTET, Turín 1964, 227-228).

[62] La nota de la secretaría de Estado (15 páginas, seguidas de una larga serie de documentos: 166 páginas en total) causó honda impresión en toda Europa.

[63] No se puede negar que para muchos católicos polacos, tanto sacerdotes como laicos, estaba muy arraigada la tendencia a confundir la religión y la política, haciendo de la religión uno de los vínculos de unidad más fuertes de los polacos frente al Imperio ruso. Sin embargo, no se puede englobar a todos los católicos de Polonia, clérigos y laicos, en un mismo grupo: hubo verdaderos mártires de la fe, y tampoco faltaron los prelados cortesanos.

[64] Cf J. M. CUENCA TORIBIO, *El catolicismo español en la Restauración (1875-1931),* en R. GARCÍA-VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España* V: *La Iglesia en la España contemporánea,* BAC, Madrid 1979, 209.

[65] El balance que ofrece V. Cárcel, que ha estudiado detenidamente la situación de los seminarios y la preparación intelectual del clero español en el ochocientos, es más bien pesimista: cf V. CÁRCEL ORTÍ, *Obispos, clero y católicos, prensa y legislación eclesiástica en la España del siglo XIX,* Escritos del Vedat 10 (1980) 107-128; *Decadencia de los estudios eclesiásticos en la España del siglo XIX,* Hispania Sacra 33 (1981) 19-92. «Nuestro clero –se escribía ya en la revista Razón y Fe en el año 1935– no ha estado en la época pasada, ni está hoy, al nivel cultural que las circunstancias han exigido y exigen... Falta formación adecuada»: E. DE VARGAS ZÚÑIGA, *El problema religioso en España,* Razón y Fe 109 (1935) 154-155.

[66] El anticlericalismo y la persecución religiosa española se había ido fraguando durante décadas; Mons. Montero dedicó un capítulo de su famosa obra *Historia de la persecución religiosa en España 1936-1939*, BAC, Madrid 1961, a estudiar los *Cimientos históricos del anticlericalismo español* (pp. 1-21). En este mismo sentido se expresa J. M. Laboa: «La guerra civil permaneció latente durante decenios y ninguno se esforzó por crear las condiciones necesarias para superar esa situación», en *Iglesia e intolerancias: La Guerra civil,* Atenas, Madrid 1987, 24. Ya iniciada la guerra civil del 36, diría el primado de Toledo Isidro Gomá, un cardenal emblemático de aquella época: «Nuestra clerecía ha sido demasiado aficionada a la política... los sacerdotes, con detrimento de la caridad y de los mismos intereses de la Iglesia, han militado, a veces entre la explosión pública de las

pasiones políticas, en algunos de los partidos... El daño derivado a la Iglesia de este aspecto de la historia sacerdotal en nuestro país es cosa enorme», cf M. L. RODRÍGUEZ AISA, *El cardenal Gomá y la Guerra de España. Aspectos de la gestión pública del Primado 1936-1939,* Madrid 1981, 395.

[67] «En Cádiz [en las Cortes de 1812] se perdió una ocasión magnífica, y en pocos años nació lo que hemos dado en llamar las dos Españas: una España de derechas, que defendía la unión del altar y el trono, que no podía concebir la libertad de cultos, y una España progresista, que, a menudo, defendía también la unidad católica, pero que entraba a saco en los bienes eclesiásticos, atacaba a los religiosos, introducía el divorcio y toleraba los otros cultos», J. M. LABOA, *La larga marcha de la Iglesia. Momentos estelares de la Historia de la Iglesia,* Atenas, Madrid 1985, 223.

[68] Esto, defendido como válido para el siglo XX por O. González de Cardedal, lo es con más razón y fuerza para el siglo XIX, cf O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Iglesia y Política en España. Reflexiones fragmentarias sobre la actual Iglesia española,* Salmanticensis 26 (1979) 77.

[69] M. REVUELTA GONZÁLEZ, *La Iglesia española ante la crisis del Antiguo Régimen,* en R. GARCÍA-VILLOSLADA, *o.c.,* 41.

[70] «Los franceses habían destruido templos. La plata de las iglesias y catedrales se había esfumado por las exacciones de los franceses o las entregas voluntarias o forzadas hechas al Gobierno patriótico. Los conventos habían quedado destruidos, saqueados o destrozados en gran parte de España. Los seis años de la guerra habían vaciado los seminarios y despoblado los claustros. Durante ese tiempo no había habido nombramientos episcopales. Al venir el rey existían 21 sedes vacantes, multitud de parroquias sin pastor y numerosas prebendas y cargos eclesiásticos en descubierto...»: ib, 67.

[71] Pensemos, por ejemplo, en Méjico, donde, ante las humillaciones causadas a la Iglesia, Iturbide inició en 1821 la revolución como una reacción católica y anticonstitucional, en relación al trienio liberal (1820-1923) que se estaba viviendo en la metrópolis.

[72] Como se sabe, el «Patronato real de España» era el derecho de patronato y de presentación concedido por la Iglesia a los reyes de España sobre determinadas iglesias y beneficios eclesiásticos. El punto central de dicho Patronato y causa de diferencias entre la Iglesia y el Estado en España era la espinosa cuestión de nombramiento de los obispos. Se puede decir que el «privilegio» del que gozaron secularmente los reyes de España para nombrar o «presentar» candidatos al papa no se ha visto extinguido hasta fechas muy recientes a la nuestra, en concreto hasta 1976 con una carta del rey Juan Carlos I al papa Pablo VI y la posterior ratificación del *Acuerdo del 28 de julio de 1976* entre la Santa Sede y el Estado español, actualmente vigente.

[73] Cf J. M. LABOA, *La larga marcha de la Iglesia, o.c.,* 225.

[74] Pensemos que esta disposición extinguía en la Península todos los monasterios, conventos, colegios y congregaciones y demás casas religiosas de ambos sexos.

[75] Cf M. ARTOLA, *La burguesía revolucionaria (1808-1874),* Alianza, Madrid 2001[3], 141.

[76] La bibliografía sobre este tema es inmensa, siendo válidas aún las obras clásicas de I. MIGUEL-J. REUS, *Manual de la desamortización civil y eclesiástica,* Madrid 1857, y J. M. ANTEQUERA, *La desamortización eclesiástica en sus diferentes aspectos y relaciones,* Madrid 1885. Una breve síntesis más reciente de la política desamortizadora se puede encontrar en F. TOMÁS Y VALIENTE, *El marco político de la desamortización en España,* Ariel, Barcelona 1977[3]. Se debe distinguir entre la desamortización eclesiástica y la civil, y hay que recordar que la de Mendizábal fue un intento de llevar a la práctica la ya iniciada por las Cortes de Cádiz de 1812 y continuada durante el trienio constitucional (1820-1823).

[77] «...Socialmente se privaría a los antiguos estamentos –clero, nobleza y municipios– de su fuerza económica propia, se prepararía el paso de la vieja sociedad estamental a la nueva sociedad clasista y se dotaría de tierra, mediante la oportuna intervención estatal, a la masa campesina que carecía de ella. La desamortización entrañaba económicamente la

posibilidad de cultivar unas tierras que sus antiguos propietarios tenían prácticamente abandonadas. Y políticamente el Estado podría llevar adelante sus medidas revolucionarias, creando una nueva clase de propietarios, interesados en mantener el régimen, porque a su suerte iría unida la de su fortuna personal»: V. CÁRCEL ORTÍ, *El liberalismo en el poder (1833-1868)* en R. GARCÍA-VILLOSLADA, *o.c.,* 138.

[78] Ib, 139.

[79] Esto puede verse en J. PABÓN, *España y la «cuestión romana»,* Moneda y Crédito, Madrid 1972.

[80] Gobierno provisional y Cortes constituyentes (1868-1869); Regencia del general Serrano (1869-1870); Reinado de Amadeo I de Saboya (1871-1873); I República Española (1873); Gobierno provisional del general Serrano (1874); Pronunciamiento de Sagunto del general Martínez Campos (1874) y regreso de Alfonso XII a España (1875).

[81] En su artículo 21 decía: «La nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica. El ejercicio público o privado de cualquier otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y del derecho. Si algunos españoles profesasen otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior».

[82] Cf L. SÁNCHEZ PORTERO, *Matrimonio civil en España. Pasado, presente y futuro,* Razón y Fe 188 (1973) 373ss.

[83] Cf V. CÁRCEL ORTÍ, *La revolución burguesa (1868-1874),* en R. GARCÍA-VILLOSLADA, *o.c.,* 257-259.

[84] Aunque en un primer momento Pío IX advirtió de los peligros y contradicción de dicha tolerancia con el Concordato de 1851, pronto la habilidad de los políticos de la restauración convencieron a la Iglesia de que las futuras interpretaciones de la Constitución no infringirían los principios concordatarios, cf M. CUENCA TORIBIO, *El catolicismo español en la Restauración (1875-1931),* en R. GARCÍA-VILLOSLADA, *o.c.,* 278.

[85] Ib, 280-282.

[86] V. CÁRCEL ORTÍ, *León XIII y los católicos españoles. Informes vaticanos sobre la Iglesia en España,* Pamplona 1988, 14. Esta obra aporta un importantísimo material de archivo que da un cuadro completo de la situación de las diócesis españolas y de muchos aspectos de la vida eclesial en los últimos años del siglo XIX.

[87] J. L. GUTIÉRREZ (ed.), *Doctrina pontificia. II Documentos políticos,* Madrid 1957, 127.

[88] Cf V. CÁRCEL ORTÍ, *León XIII, autor de la unidad del episcopado español. A propósito de la encíclica «Cum multa» del 8 de diciembre de 1882,* en AA.VV., *Studia Historica et Philologica in honorem M. Batllori,* Roma 1984, 123-141.

[89] Enc. *Cum multa* (8.12.1882): ASS 15 (1882-1883) 242.

[90] Ib, 242-243.

[91] León XIII está bien informado de la peculiar situación española y no duda en tocar una cuestión delicada y enquistada en la sociedad española, como era la participación directa del clero en las luchas políticas. Hemos mencionado la implicación del clero tanto en el bando carlista como en el liberal: «Ciertamente, dirá León XIII, no es propio de su oficio el que los sacerdotes se entreguen por entero a los afanes de los partidos políticos, de forma que parezcan atender más a los intereses humanos que a los intereses divinos»: ib, 244.

[92] Cf AA.VV., *Chiesa e Stato nell'Ottocento;* P. PETRUZZI, *Chiesa e società civile al concilio Vaticano I,* PUG, Roma 1984; A. ACERBI, *Chiesa, cultura, società. Momenti e figure dal Vaticano I a Paolo VI,* Vita e Pensiero, Milán 1988.

[93] Estas características suelen no tenerse en cuenta, con perjuicio para una exacta comprensión del problema. La estructura del Estado italiano (es decir, algunas de las líneas trazadas por el Estatuto albertino) perdurará en la historia italiana marcando al Estado unitario, al Estado fascista y a la I República. Ciertas opciones institucionales serán decisivas además para el tipo de relaciones entre la Iglesia y el Estado. Sobre estos aspectos cf A. C. JEMOLO, *o.c.,* en particular el primer capítulo, en el que se describe bien

el ambiente histórico-político en el que surgió la legislación piamontesa. Cf R. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici,* Il Mulino, Bolonia 1974, 141-218.

[94] Baste pensar en la huella profunda dejada en Lombardía por la experiencia reformista austríaca.

[95] Esta herencia fue importante por dos razones: porque llevó a una valoración distinta del individuo, de sus derechos y de su peso político, expresado a través de la representación, y porque creó la convicción de que era necesario formular todas las leyes del Estado en un texto normativo único.

[96] Una vez pasada la oleada revolucionaria, los problemas políticos podían considerarse con ánimo más sereno. Gran importancia tuvieron en este sentido los reformistas moderados –como Gioberti–, ya que tranquilizaron a las clases cultas, que temían que el reconocimiento de los derechos del hombre y de las libertades individuales llevara a la anarquía.

[97] Ante el acuerdo firmado entre el Piamonte y Suiza en relación con el comercio de la sal, Austria decidió aumentar los impuestos sobre el vino, lo que perjudicaba al comercio piamontés.

[98] Usando el término «Estatuto» se evitaba la vinculación de esta nueva ley a las constituciones revolucionarias, relacionándola en cambio con los antiguos Estatutos del Piamonte. El Estatuto era algo, no derivado del pueblo, sino otorgado por el rey. Sobre el texto del Estatuto cf N. CORTESE, *Costituenti e costituzioni italiane del 1848-49,* 2 vols., Libreria Scientifica Editrice, Nápoles 1951, 94-109.

[99] «Carlos Alberto, por la gracia de Dios rey de Cerdeña, de Chipre y de Jerusalén, duque de Saboya, etc. [En la primera fase del absolutismo esto significaba que el rey lo era por voluntad de Dios y, por tanto, era responsable sólo ante la divinidad. En el absolutismo ilustrado el rey era padre de su pueblo y por voluntad de Dios actuaba con plenos poderes. La referencia a Dios era también una garantía ante los súbditos de que el rey se obligaría a procurarles el bienestar y la prosperidad]. Con lealtad de rey y afecto de padre [nótese la impronta paternalista dieciochesca]... Y, como aconsejado únicamente por los impulsos de nuestro corazón, fuese firme nuestra intención de conformar su suerte [la de los súbditos] a la razón de los tiempos, a los intereses y a la dignidad de la nación... Por eso, por nuestro conocimiento cierto y nuestra regia autoridad, y después de consultar el parecer de nuestro consejo [un residuo más del Estado absoluto, en el que el consejo del rey es el fundamento de todas las decisiones soberanas], hemos ordenado y ordenamos con fuerza de Estatuto y Ley fundamental, perpetua e irrevocable de la Monarquía, lo que sigue...» (ib, 95).

[100] «Considerando las amplias y sólidas instituciones representativas contenidas en el presente Estatuto fundamental como el medio más seguro de afianzar aún más los vínculos del indisoluble afecto que une a nuestra Itálica Corona a un pueblo que tantas muestras nos ha dado de fe, obediencia y amor, hemos determinado sancionarlo y promulgarlo en la confianza de que Dios bendecirá nuestras rectas intenciones, y de que la nación libre, fuerte y feliz se mostrará cada vez más digna de su antigua fama y sabrá merecerse un glorioso porvenir» (ib, 108).

[101] Sin embargo, no se afirma todavía el concepto de la imposición fiscal progresiva, ya que el Estado no está aún en condiciones (al menos en Italia) de constituirse en equilibrador de las diferencias económicas y de las desigualdades sociales.

[102] Esta restringida oligarquía tenía en cierto modo en sus manos todos los resortes del poder. Tenía un origen noble-burgués, estaba inspirada en los principios del liberalismo y –en gran parte– impregnada del espíritu anticlerical. Esto explica, al menos parcialmente, determinadas orientaciones de la política del Estado Unitario con respecto a la Iglesia y la dificultad de las relaciones.

[103] El ejemplo típico en este sentido fue el advenimiento de la dictadura fascista.

[104] El fenómeno se remonta a los tiempos de Cavour, cuando, para adoptar una medida,

el gobierno tenía que aceptar innumerables compromisos con los parlamentarios.

105 Cada mes se echaban suertes y se les asignaba a los miembros de la cámara un «ufficio» específico en el que se discutían las propuestas de ley. Los diversos *uffici* discutían las propuestas de ley y luego nombraban un comisario con la tarea de representar el *ufficio* en una comisión única, compuesta precisamente por los comisarios elegidos por todos los *uffici.* La ley era discutida de nuevo, se revisaba si se consideraba conveniente y se presentaba al parlamento. Este sistema tenía la ventaja de poner continuamente en contacto a los diputados de todas las corrientes, pero también una gran desventaja: la de que nadie se especializaba en una determinada materia. Este método perduró hasta comienzos del siglo XX.

106 Pío IX nació en Senigallia, en el seno de la familia noble de los Mastai Ferretti, en 1792. Una vez acabados los estudios, fue ordenado sacerdote en 1819. Entre 1823 y 1825 fue legado apostólico en Chile y Perú y, tras haber desempeñado algunos cargos en Roma, en 1827 fue nombrado obispo de Spoleto. Fue trasladado a Imola en 1833, en 1840 fue elegido cardenal, y en 1846, papa.

107 Esta falta de uniformidad en el juicio acerca de él se debe en parte a su carácter fuerte y a ciertos rasgos de su personalidad. Sobre estos aspectos y sobre los principales acontecimientos de su pontificado, remitimos a la información y a la bibliografía específica que se presenta en el apartado dedicado al Vaticano I.

108 Circulaban a este respecto «letanías» populares que rezaban así: *Ut pontificem optimum extra Sacrum Collegium eligere digneris* (para dar a entender la necesidad de profundos cambios y la desconfianza existente hacia las estructuras y las personas que constituían el gobierno romano), y también: *Ut alias institutiones hodiernas utilisque concedere digneris.*

109 La tarde de la elección se difundió por Roma la noticia de que el elegido había sido el card. Gizzi. Se celebró fiesta por las calles y las plazas, y los criados de Gizzi, como era tradición, quemaron su ropa. Este equívoco contribuyó a que la elección de Pío IX, anunciada el día 17, produjera cierta sorpresa en el pueblo.

110 Al comienzo de su pontificado no hizo gran cosa, ganándose por esta lentitud la sátira de un pasquín que decía: «Eres sabio, eres bueno, eres Pío, pero... no te mueves».

111 El Papa era rodeado por el pueblo alborozado cada vez que salía de su palacio; se desenganchaban los caballos de su carroza para llevarla a hombros; se hacían colectas para los amnistiados y se organizaban grandes comidas sociales. El padre Ventura en Roma se encargaba de mantener vivo este entusiasmo.

112 Vincenzo Gioberti (1801-1852) obtuvo el doctorado en teología en 1823 y dos años más tarde fue ordenado sacerdote. Manifestó tendencias patrióticas y formó parte de la sociedad secreta conocida como de los «Círculos». Fue capellán de corte en Turín hasta 1833, aunque estaba orientado hacia posiciones republicanas y, en este sentido, ejerció cierto influjo entre la porción más joven del clero piamontés. Detenido y condenado al exilio, vivió en París y Bruselas entre 1834 y 1845. Durante estos años maduró una orientación política que lo alejó de sus iniciales posiciones neogüelfas. Es autor de numerosas obras filosóficas y políticas.

113 Giovanni Corboli Bussi negoció en 1847, en representación de la Santa Sede, la Liga aduanera, consiguiendo la adhesión de la Toscana y, tras difíciles negociaciones, también del Piamonte. Pero en Módena se encontró con el duque Francisco V (vinculado a Austria) decididamente contrario a la idea. Todo acabó en una simple alianza aduanera entre los tres Estados.

114 Signo evidente de ello, desde los primeros momentos de su pontificado, fue su encíclica inicial *Qui pluribus,* que partía de la constatación de «estos tiempos deplorables» y proponía un programa de «restauración».

115 En la alocución dice lo siguiente: «Visto que algunos desean que Nos, junto con los otros pueblos y príncipes de Italia, hagamos la guerra contra los austríacos, juzgamos conveniente dejar claro y manifestar abiertamente en esta solemne reunión nuestra que es

algo absolutamente ajeno a nuestro parecer, dado que Nos, aunque indigno, hacemos en la tierra las veces del que es autor de la paz y amante de la caridad, y de acuerdo con el ministerio de nuestro supremo apostolado velamos y miramos por todos los pueblos y naciones con igual solicitud y amor paterno». Puede consultarse el texto en A. LEPRE, *Il Risorgimento,* Loescher, Turín 1978, 142-145. Sobre la alocución cf G. MARTINA, *Nuovi documenti sull'allocuzione del 29 aprile 1848,* Rassegna Storica del Risorgimento 53 (1966) 527-582; *Ancora sull'allocuzione del 29 aprile e sulla politica vaticana in Italia nel 1848,* Rassegna Storica del Risorgimento 54 (1967) 40-47.

116 El Ministerio estaba decidido a reducir al papa al rango de un monarca en el sentido moderno de la palabra, obligándolo a ratificar las decisiones del gobierno incluso en política exterior. Mamiani dijo en el discurso del 9 de junio de 1848 que quería relegar al «papa a la serena paz de los dogmas [donde] ora, bendice y perdona». Pellegrino Rossi, contrario al establecimiento de una alianza militar entre el Piamonte, la Toscana y el Estado Pontificio, fue asesinado por partidarios del Piamonte el 15 de noviembre de 1848 en las escaleras del palacio de la Cancillería. Este hecho acabó definitivamente con el experimento constitucional.

117 Esta fuga del Papa se debió a diversos motivos. Quería evitar en primer lugar que su permanencia en Roma se pudiera interpretar como una aprobación del nuevo gobierno radical. En segundo lugar, se sentía privado de los medios necesarios para recobrar el control político de la situación. Y, en tercer lugar, porque esperaba evitar así un derramamiento de sangre.

118 Sobre las *Leyes Siccardi* cf *Acta Pii IX,* I, II, 9-435. La discusión en el Parlamento está recogida en el volumen *Leggi Siccardi sull'abolizione del foro e dell'immunità ecclesiastica,* Turín 1850. Cf M. F. MELLANO, *Ricerche sulle Leggi Siccardi,* Einaudi, Turín 1973. A pesar de las intervenciones personales de Pío IX ante el Rey, la ley fue aprobada. El nuncio pidió inmediatamente los pasaportes, rompiendo las relaciones diplomáticas. Entre las razones de la intransigencia de la curia romana estaba también el enfrentamiento con el gobierno piamontés, que pedía la destitución del obispo de Turín, mons. Fransoni, a quien la curia no quería sacrificar. Este era sólo uno de los problemas pendientes. A finales de 1864 estaban privadas de guía espiritual 24 de las 44 archidiócesis existentes en el Reino, y 84 de las 133 diócesis.

119 Estaba inspirado en la misma línea –de carácter racionalista– que había caracterizado a los monarcas ilustrados en la segunda mitad del XVIII, a la primera fase de la Revolución Francesa y ahora al Estatuto albertino. La política de Carlos Alberto y del gobierno piamontés lo que hace es recoger los frutos: «Elevamos al clero al derecho común». Los tres proyectos de ley fueron aprobados por una amplia mayoría en la Cámara, pero encontraron vivísima oposición en el Senado. El Rey sancionó la ley en abril del mismo año.

120 Con esta ley la magistratura del Estado asumió en exclusiva todas las competencias jurisdiccionales, civiles y penales, relativas a personas, bienes y entidades eclesiásticas.

121 Cavour –que era todavía un diputado poco notorio– intervino el 7 de marzo de 1850 con ocasión de la discusión sobre las *Leyes Siccardi,* pronunciando un discurso sobre la abolición del fuero eclesiástico, con el que obtuvo su primer gran éxito parlamentario y se inició su fortuna política. Cf A. OMODEO, *L'opera politica del conte di Cavour,* La Nuova Italia, Florencia 1941; R. ROMEO, *Vita di Cavour,* Laterza, Bari 1984. Por lo que respecta a los discursos parlamentarios de Cavour referentes a la relación entre la Iglesia y el Estado, cf C. CAVOUR, *Stato e Chiesa,* Ed. Ponte alle Grazie, Florencia 1995.

122 Pío IX, escribiendo a Víctor Manuel II acerca del proyecto de ley sobre el matrimonio civil en el Reino de Cerdeña el 9 de septiembre de 1852, decía: «Es dogma de fe el que Nuestro Señor Jesucristo elevó el matrimonio a la dignidad de sacramento, y es doctrina de la Iglesia católica el que el sacramento no es una cualidad accidental añadida al contrato, sino que es consustancial al matrimonio mismo, de manera que la unión conyugal entre cristianos no es legítima sino en el matrimonio sacramento, fuera del cual

no hay sino mero concubinato. Una ley civil que, suponiendo divisible en el matrimonio entre católicos el sacramento del contrato matrimonial, pretenda regular su validez, contradice la doctrina de la Iglesia, atropella los derechos inalienables de la misma y equipara el concubinato al sacramento... Sea que el poder civil disponga de los efectos civiles, pero que deje a la Iglesia la regulación de su validez entre cristianos». Sobre estos aspectos cf L. SPINELLI, *Lo Stato e la Chiesa. Venti secoli di relazioni,* UTET, Turín 1987, 91-122.

123 «Más de diez mil sacerdotes (casi uno por cada doscientos habitantes) y unos seiscientos conventos, con más de ocho mil religiosos entre frailes y monjes, cubrían el Reino»: A. OMODEO, *o.c.,* 150. Ateniéndose a estas cifras y teniendo en cuenta además la situación cultural, económica y espiritual del clero y de los religiosos, el autor, en las páginas que siguen, hace interesantes observaciones sobre la necesidad de estas intervenciones legislativas, sin la cuales no se podía hablar de modernización del Estado.

124 Es interesante la posición que adoptó san Juan Bosco (1815-1888) que, a pesar de estar en buenas relaciones con la casa real de Saboya, escribió algunas cartas al rey Víctor Manuel II profetizándole: «Habrá funerales en la corte si se aprueba esa ley». Las profecías no impidieron que la ley se aprobara y Víctor Manuel II perdió en poco tiempo a cuatro familiares suyos.

125 La intervención más decidida de las tropas pontificias tuvo lugar en Perusa. La represión se presentó como la «masacre de Perusa», aunque en realidad los muertos fueron 25. El 11 y el 12 de marzo de 1860 se celebraron en Emilia y en Toscana sendos plebiscitos sobre la anexión. La participación fue masiva y el resultado favorable a la anexión. Pío IX respondió con la excomunión. Cf *Lettere pontificie che pronunziano la scomunica maggiore contro gli usurpatori d'una parte degli Satati della Chiesa,* Roma 1860, 3-10. La excomunión, lanzada por la usurpación de las provincias eclesiásticas, hacía referencia también a las alocuciones consistoriales de 1855 y 1856, en las que el Papa lamentaba la aprobación de las *Leyes Siccardi* contra la Iglesia y las órdenes religiosas. Advertía además del peligro para la libertad del ministerio apostólico.

126 Cavour creyó que podría resolver la cuestión romana por medio de negociaciones diplomáticas. Los intentos de negociación fueron dirigidos en Roma por dos representantes de Cavour: Diomede Pantaleoni y Carlo Passaglia. Las líneas para el posible acuerdo fueron trazadas en las instrucciones escritas dadas por Cavour a sus representantes: «Reivindicar la completa independencia de la Iglesia respecto del Estado en el ámbito de las cosas espirituales es sin duda la misión más noble y elevada que el papa Pío IX pueda asumir... No hay pues más que un modo de fundar sobre sólidas bases la independencia completa y efectiva del papado y de la Iglesia, y es renunciar al poder temporal y declarar con el evangelio que el reino de la Santa Sede no está circunscrito por los condicionamientos del tiempo y el espacio... Estas consideraciones mueven al gobierno de S. M. a proponer, como base para unas negociaciones puramente oficiosas, por un lado la renuncia al poder temporal, y por otro el ofrecimiento de las garantías más amplias de una completa independencia en el ejercicio del poder espiritual»: C. CAVOUR, *La Questione romana negli anni 1860-1861,* I, Zanichelli, Bolonia 1929, 308-314.

127 Las anexiones al Reino de Italia de las provincias rebeldes fueron decretadas mediante plebiscitos de cuyo valor era al menos lícito dudar. La excomunión, al afectar a un número muy grande de personas, se hacía por lo mismo poco eficaz; el clero, por lo demás, la aplicó de manera poco rigurosa y bastante elástica.

128 Estos discursos son fundamentales para entender la política religiosa del Reino de Italia. Cf *Atti Parlamentari, Camera, Discussioni,* leg. VIII, sesión 1861, 284ss.

129 Montalembert escribió una serie de cartas a Cavour polemizando con él tanto por el uso de la fórmula como por la diversa interpretación de la misma. Cf *Deuxième lettre à M. Le Comte De Cavour par M. Le Comte De Montalembert,* J. Lecoffre, París 1861. Montalembert lamentaba en primer lugar el uso de la fórmula: «Dans vos discours du 27 mars et du 9 avril, vous me mettez en cause. Dans le premier, vous annoncez qu'une fois à

Rome vous proclamerez ce grand principe: l'Église libre dans l'État libre. Vous me faites ainsi l'honneur imprévu d'emprunter la formule dont je me suis servi en vous écrivant il y a quelques mois, et vous résumez par elle ce que vous promettez au monde catholique et à la papauté en échange de leur capitale profanée et de leur patrimoine volé. Dans le second, vous me citez parmi les précurseurs du libéralisme que vous souhaitez aux catholiques. Vous me donnez ainsi le droit de vous répondre; vous m'imposez même le devoir de vous arracher des mains une arme que vous m'avez prise, et de ne pas laisser abuser d'une doctrine que j'aime pour fins que je déteste» (pp. 5-6). Contestaba luego el uso deformado que hacía de ella, mostrando claramente el peligro de que la Iglesia y el papado perdieran su libertad si «Iglesia libre en Estado libre» significaba que era el Estado el que tenía que definir los límites y confines de la actuación de la Iglesia. Seguía diciendo que la Iglesia no podía ser libre en un Estado que la despojaba de sus bienes: «Qu'est-ce donc pour vous que l'Église libre? C'est l'Église sans entraves. Soit. Mais n'est-ce pas surtout l'Église sans budget? Lorsque la révolution eut pris les biens du clergé de France, le Consulat ne les rendit pas, amis il reconnut en retour, comme une dette, le budget des cultes. Voici la piège que vous tendez a l'Église: aujourd'hui, au nom de la liberté, vous prenez son domaine; demain, vous supprimerez son traitement; puis, elle sera libre; libre comme cet homme que rencontra le Samaritain et que des ravisserus avaient laissé vivant, mais dépouillé et meurtri. Votre Église libre, c'est une Église ruinée. Votre État libre, c'est un État libre de recevoir tous les cultes, sans en soutenir aucun» (ib, 69).

130 Montalembert expuso detalladamente su posición acerca de la relación entre la Iglesia y el Estado en el Congreso de Malinas de 1863. Según él, la causa de la hostilidad que el liberalismo muestra hacia la Iglesia es la nostalgia que los católicos sienten por el antiguo régimen, y la nostalgia de un pasado muerto para siempre, a pesar de los méritos indiscutibles que haya podido tener en otros siglos, no tiene razón de ser. Hay que convencerse de que la única vía para salvar la libertad de la Iglesia es la de la libertad general, con derechos y privilegios especiales (los concordatos), sino pidiendo al liberalismo el respeto a sus propios principios: la libertad a todos prometida. Como muestra la historia, la protección del Estado es peligrosa. Piénsese en la esterilidad de la política religiosa de Luis XIV con la revocación del Edicto de Nantes, o en la impopularidad que se atrajo la Iglesia con la protección que le otorgó la monarquía durante la Restauración. La simple alianza entre el trono y el altar conlleva el riesgo de comprometer y debilitar a la Iglesia.

131 Unos años antes este fraile le había prometido a Cavour que si lo llamaba a su lecho de muerte no le exigiría una retractación previa. Pío IX retiró al fraile las licencias para confesar y lo apartó de la cura pastoral.

132 ASV, *Secretaría de Estado,* 1871, rúbr. 165, fasc. 1, *Circular a los nuncios* de Burdeos, Viena, Munich, Bruselas, Lucerna, La Haya, Madrid, Lisboa y Río de Janeiro, 13 de febrero de 1871.

133 Ib, 18 de marzo de 1871. Los argumentos que se aducían eran que la aplicación de estas leyes conllevaría daños también para los intereses de los diferentes Estados católicos y para la acción misionera de la Iglesia. El Papa sabía que algunos Estados católicos eran particularmente sensibles a estos argumentos.

134 Ib, 24 de junio de 1871.

135 No obstante, con la distancia del tiempo, resulta evidente que la ley no significó el fin de la capacidad de actuación e iniciativa de la Santa Sede, que continuó desempeñando su labor con plena independencia tanto en Italia como en el resto del mundo. La postura formal de rigidez de la Santa Sede con el Estado italiano no se correspondió con su actitud fundamental, que con el paso del tiempo hizo que cambiaran las relaciones mutuas entre la Iglesia y el Estado. Desde el punto de vista jurídico, la *Ley de las garantías* no puede considerarse un tratado internacional, ya que se trataba de una ley interna del Estado italiano; ni un concordato, ya que nunca fue aceptada por la Santa Sede.

136 ASV, *Secretaría de Estado,* 1871, rúbr. 165, fasc. 1, *Circular a los nuncios* del 27 de

noviembre de 1871.

137 El programa político se presentó el 8 de enero de 1861. La fórmula sintetizaba bien la orientación de una parte de la militancia católica. El programa, de carácter intransigente, denunciaba la política anticlerical del gobierno y se negaba a aceptar el fin del poder temporal, estableciendo las bases para una actuación organizada y coordinada por parte de los católicos. La asociación tuvo una vida breve. En mayo de 1866 se disolvió por temor a las reacciones por parte del gobierno en contra de los afiliados. Cf I. CERVELLI, *I cattolici dall'Unità alla fondazione del Partito Popolare,* Cappelli, Bolonia 1969, 53-60.

138 Cf *Primo Congresso Cattolico Italiano: Atti,* Bolonia 1874, 128. El centro de atención del debate fue el problema de la instrucción obligatoria y la escuela estatal. Frente a la propuesta de ley presentada en el Parlamento en 1872, por la que, al hacer pública y obligatoria la enseñanza elemental, se le quitaba a la Iglesia el monopolio de la educación, el Congreso presentó un orden del día en el que se proponía la libertad de enseñanza y, por consiguiente, la posibilidad concreta de la escuela confesional y la lucha contra la expansión excesiva de la escuela estatal. Cf A. SASSOLI TOMBA, *Il primo Congresso Cattolico Italiano,* Felsinea, Bolonia 1874.

139 Se creó dentro de la Obra la sección de «Economía Social Cristiana», para cuya presidencia se eligió en 1885 al conde Medolago Albani. Al desarrollo de esta sección contribuyó notablemente la publicación de la *Rerum novarum* en 1891. Entre 1889 y 1892 fue presidente de la Obra Giovanni Battista Paganuzzi, que se preocupó de los aspectos organizativos en menoscabo de los desarrollos teóricos. Esto creó enfrentamientos, creando una doble inspiración dentro de la Obra: la de quienes propugnaban un acercamiento a la realidad de la Italia posterior a la unificación y la de quienes rechazaban todo intento de diálogo. El resultado será la ruptura y la supresión de la Obra. Cf A. GAMBASIN, *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi (1874-1904),* PUG, Roma 1958.

140 En 1878 se creó en Florencia, en torno a la revista La Rassegna Nazionale, la asociación de los «Conservadores Nacionales», cuyo programa prefiguraba la constitución de un partido político. Impulsor de este planteamiento fue el jesuita Carlo Maria Turci. Cf G. DE ROSA, *I Conservatori Nazionali,* Morcelliana, Brescia 1962.

141 Dejaron de existir la Congregación de la Sagrada Consulta, la de la Inmunidad eclesiástica y la del Censo. Por lo que se refiere al cónclave, hubo diversas intervenciones de Pío IX (23 de agosto de 1871, 8 de septiembre de 1874, 10 de octubre de 1877) que desembocaron en el *Reglamento* publicado el 24 de mayo de 1882 por León XIII, en el cual se establecían normas concretas para el desenvolvimiento del cónclave, teniendo en cuenta la pérdida del poder temporal.

142 Sobre estos aspectos cf AA.VV., *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878),* Vita e Pensiero, Milán 1973.

143 Acerca de la redacción del *Syllabus* cf G. MARTINA, *Osservazioni sulle varie redazioni del Sillabo,* en AA.VV., *Chiesa e Stato nell'Ottocento,* 419-523; R. CAMILLERI, *Elogio del Sillabo,* Mondadori, Milán 1984. El texto del *Syllabus* presenta un planteamiento marcadamente empírico, en ocasiones incapaz de distinguir entre lo esencial y lo accidental. Esto se debe tanto a la premura con que se hizo la redacción como al criterio que se siguió de recoger expresiones sacadas de su contexto, dejando algunas frases inciertas y ambiguas.

144 Ya en su primera encíclica *Qui pluribus,* del 9 de noviembre de 1846, señalaba como fuente de los errores modernos la negación de los valores sobrenaturales.

145 La conveniencia de proceder a una condena global de los errores modernos se manifestó en el sínodo provincial de Espoleto, presidido por el cardenal Pecci, futuro León XIII; en los escritos del conde Avogrado Della Motta sobre el socialismo; en un artículo de *La Civiltà Cattolica* en el que sugería que se uniera a la definición del dogma de la inmaculada concepción la condena de los errores modernos.

146 Tras consultar Fioramonti con mons. Pie, De Ram y Guéranger de cara a un acto del Papa *«ut falsas ideas corrigat, conculcatum sensum moralem revocet, hominum et temporum*

pravas opiniones destruat», se elaboró un texto (fruto de tres redacciones distintas) con 79 proposiciones, que fue abandonado sin embargo, ya que Pío IX prefirió servirse, como documento base, de una carta pastoral de mons. Gerbet (1798-1864), obispo de Perpiñán, fechada el 23 de julio de 1860 y titulada *Instrucción pastoral sobre los diversos errores del tiempo presente.* Es curioso que mons. Gerbet, el precursor de las ideas del *Syllabus,* fuera durante diez años seguidor de Lamennais y se debiera a él el lema de *L'Avenir:* «Dieu et liberté».

147 El trabajo de reducción de las proposiciones y de redacción de la nota teológica duró de septiembre de 1861 a febrero de 1862. Pío IX, después de haber dado a conocer el texto a los cardenales, no tuvo en consideración sus observaciones críticas y, en junio de 1862, lo presentó a los obispos reunidos en Roma para la canonización de unos mártires japoneses del siglo XVI, pronunciando a continuación la alocución *Maxima quidem.* El texto tenía que haber permanecido en secreto, pero el embajador francés, La Vallette, lo divulgó. Hubo una fuerte reacción en la opinión pública, que culminó en un largo artículo de Passaglia en *Il Mediatore,* y también se renunció a este proyecto.

148 En el Congreso de Munich, Döllinger hizo una fuerte crítica a la escolástica, subrayó el valor de los estudios positivos, confirmó la autonomía del trabajo científico y exaltó la misión casi profética de los teólogos alemanes. En el Congreso de Malinas, Montalembert insistió en las ventajas que la Iglesia podía sacar del régimen liberal, tratando de demostrar que las libertades reivindicadas por la sociedad contemporánea eran plenamente compatibles con la doctrina católica. Döllinger fue condenado; Montalembert (después de una lucha encarnizada por parte de Dupanloup, Dechamps y el rey Leopoldo I para impedir su condena) fue únicamente amonestado en privado. Los católicos alemanes que, siguiendo la línea de Döllinger, no aceptaron el dogma de la infalibilidad, fundaron en 1871 la Iglesia de los «Viejos Católicos», a la que se adhirieron otras comunidades de Austria y Suiza.

149 La *Quanta cura,* al presentar una síntesis orgánica de los errores contemporáneos, se situaba en la línea de la *Mirari vos,* pero superándola en la dureza del tono y en el carácter negativo de su visión.

150 Hubo un serio replanteamiento de los problemas referentes al poder temporal. En el esquema preparatorio se dedicaban 13 tesis a este asunto, mientras que en el texto definitivo sólo se le dedicaron dos.

151 Una defensa eficaz del *Syllabus* vino por parte de mons. Dupanloup, Obispo de Orleans, el cual, al conocer el documento, escribió rápidamente un opúsculo titulado *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre,* dividido en dos partes. En la primera, Dupanloup lanzaba un duro ataque contra el *Risorgimento* italiano, presentando al papa, no como agresor de la civilización moderna, sino como víctima de ella. En la segunda parte, hacía una exégesis detallada del *Syllabus,* insistiendo en tres puntos: (1) había que interpretar las proposiciones en su contexto, como en el caso de la proposición 80; (2) utilizando el principio de la *logica minor,* sostenía que la condena de una tesis implicaba la afirmación de la verdad de la tesis contradictoria, no de la tesis contraria, y (3) señalaba la distinción entre «tesis» e «hipótesis»: el *Syllabus* condenaba la libertad de cultos como tesis (es decir, como si esta fuera el ideal al que todo Estado debiera tender), pero no como hipótesis, es decir, como situación de hecho. Esta distinción será clásica hasta el Vaticano II, permitiendo a los católicos conciliar dos posiciones opuestas: la condena abstracta del liberalismo y la aceptación política de las libertades modernas. Pío IX, a petición de un grupo de admiradores de Dupanloup, envió un breve de aprobación al obispo de Orleans.

152 En relación con el tema de la libertad planteado por el *Syllabus* intervino entre otros mons. Maret, decano de la facultad de teología de la Sorbona. El 29 de enero de 1865 envió un escrito al Papa en el que afrontaba de un modo nuevo el problema, anticipando en no pocos aspectos temas tratados luego en el Vaticano II. Esta memoria permaneció prácticamente desconocida. En ella se subrayaba la dimensión carismática de la Iglesia; sin

negar la jurídica, pero poniéndola en un segundo plano. Rechazaba la distinción entre «tesis» e «hipótesis» porque impedía al cristiano aceptar sin reservas las libertades modernas, buscando en la libertad el fundamento para la libertad de cultos. Anticipando no pocos aspectos de la *Dignitatis humanae,* hablaba de libertad psicológica (la capacidad del hombre para elegir entre el bien y el mal) y la libertad moral (es decir, el derecho a elegir entre el bien y el mal, entre la verdad y el error, derecho que ni siquiera Dios podría negar), y afirmaba que las legislaciones modernas reflejaban este plan de Dios («Dios ha querido crear al hombre grande dándole la capacidad de orientarse hacia su propio fin»). La legislación moderna, al respetar la autodeterminación del hombre, respetaba este plan divino. El orden moral tiene como objeto específico el bien moral; el orden jurídico tiene como objeto específico el bien común temporal. Esta distinción movía al legislador a acercarse lo más posible al orden moral, pero también a tolerar el mal cuando fuera necesario y a tener en cuenta el aspecto social, castigando más, por ejemplo, el robo que la blasfemia.

153 Cf A. ACERBI, *o.c.,* especialmente el capítulo primero: *Cristianità e Stato moderno al concilio Vaticano I: il dibattito nella commissione teologico-dogmatica preparatoria,* 11-53; P. PETRUZZI, *o.c.,* especialmente pp. 147-216.

154 Giocchino Pecci, el futuro León XIII, fue uno de los que sugirieron esta línea de trabajo: «Sería muy útil considerar en un estudio detallado la índole actual de la sociedad civil y distinguir las condiciones y las leyes de las diversas regiones y reinos, con el fin de obtener una clara visión de cómo se puede poner remedio a estas disposiciones y a estas normas que atormentan miserablemente las conciencias de los fieles, pisotean los derechos de la Iglesia y obstaculizan la labor de los sagrados pastores en el libre ejercicio de su ministerio, lo que es la mayor injusticia». Cf *Mansi,* 49, 152 A.

155 Cf R. AUBERT, *Il concilio e i concili,* Roma 1961, 345-397. El concilio se alejó de los problemas políticos, sufriendo una especie de espiritualización.

3. El concilio Vaticano I: Respuesta religiosa a los problemas del siglo XIX

1. Valor histórico del Vaticano I

El Vaticano I es importante en la historia de la Iglesia porque supone un momento de síntesis de la eclesiología precedente (en cierto sentido se puede decir que cierra el proceso histórico que lleva a la definición del papel del papa dentro de la Iglesia), pero también en cuanto que representa una etapa del proceso que conducirá gradualmente a la eclesiología expresada en el Vaticano II[1]. Por eso se propone una eclesiología incompleta.

El Vaticano I además es importante para la Iglesia del siglo XIX porque contribuyó a afirmar y fijar en la conciencia cristiana los valores sobrenaturales que los Estados liberales del XIX combatían o negaban, y que la Iglesia defendía con una presencia y una acción frecuentemente incomprendidas y obstaculizadas.

2. Preparación del concilio

2.1. Génesis de la idea del concilio

La primera vez que apareció la idea de celebrar un concilio fue en vísperas de la publicación del *Syllabus*, en 1864, cuando el concilio, el *Syllabus* y el dogma de la inmaculada concepción de la madre de Jesús fueron presentados al Papa como tres momentos sucesivos de un programa homogéneo encaminado a la defensa del orden sobrenatural.

En marzo de 1865 la idea del concilio empezó a adquirir contornos más definidos con la institución por parte de Pío IX de una comisión cardenalicia denominada «Congregación directora y especial para los asuntos del futuro concilio general». El trabajo de esta comisión, compuesta primero de cinco y más tarde de nueve cardenales, resultó decisivo para la orientación del futuro concilio y sus trabajos. Determinó no requerir la opinión de los príncipes católicos antes de que se publicara la bula de convocación y que los textos que habían de someterse a la aprobación de los padres fueran elaborados en Roma[2]. Llevó a cabo además una consulta limitada a

un grupo de cardenales y obispos, en la que fueron surgiendo algunos de los temas del futuro concilio: dar una respuesta clara a los errores del mundo contemporáneo ya señalados en la *Quanta cura* y en el *Syllabus;* aclarar la cuestión de la soberanía temporal del papa y de su independencia; proclamar el primado honorífico y jurisdiccional del romano pontífice sobre toda la Iglesia; adecuar las normas canónicas a las exigencias de los tiempos[3].

El anuncio público hecho con ocasión del centenario del martirio de los santos Pedro y Pablo (en junio de 1867) suscitó gran expectativa. En presencia de numerosos obispos, Pío IX declaró que mediante el concilio se quería «proporcionar los remedios salutíferos y necesarios» para los males que afligían a la Iglesia[4].

La indicción del concilio se hizo a través de la bula *Aeterni Patris* el 29 de junio de 1868. La bula convocaba oficialmente el concilio, fijando la fecha de apertura para el 8 de diciembre de 1869. En el documento se recordaban algunos de los puntos fundamentales de la fe católica –concretamente el carácter central de la obra de la redención, perpetuada a través de la Iglesia– y se señalaba la necesidad de poner remedio a los males del mundo, sin hacer sin embargo indicaciones precisas acerca del programa del concilio. Se invitaba al concilio a los obispos residenciales y titulares, a los abades y a todos aquellos a los que correspondía intervenir en los concilios, y se exhortaba a los jefes de Estado a cooperar simplemente en el buen éxito de la empresa[5].

2.2. Preparación inmediata

Tras la consulta previa a unos 40 obispos y cardenales llevada a cabo por la comisión preparatoria, se dieron otros tres pasos: la organización de los trabajos del concilio mediante la institución de las comisiones, la elección de los consultores y la redacción del reglamento[6].

Las comisiones preparatorias, incluida la comisión central encargada de la coordinación de los trabajos, estaban constituidas por funcionarios de la curia pontificia y por profesores eclesiásticos de las universidades romanas. La elección de los consultores resultó un problema complicado, porque en un primer momento fueron elegidas, unilateralmente, sólo personas fieles a las posiciones romanas, excluyendo a todos los teólogos alemanes, a excepción de Hettinger y Hergenröther y, más tarde, Hefele. Luego, por presiones

de los obispos, el círculo se amplió y el número de consultores se elevó a unos cien aproximadamente, siendo llamados a formar parte de los organismos preparatorios teólogos, juristas e historiadores residentes fuera de Italia[7].

Las cuestiones más importantes estaban reservadas a la comisión teológica, presidida por el cardenal Bilio. Esta inició sus trabajos tomando como base de estudio las secciones del *Syllabus* dedicadas a los errores considerados más peligrosos para la fe: el panteísmo, el naturalismo, el racionalismo, el indiferentismo, el socialismo, el comunismo y las sociedades secretas. Los puntos señalados debían constituir los puntos de partida de los esquemas de las constituciones dogmáticas conciliares. Entre otros, se preveía un tratado dedicado a las prerrogativas del papa.

La segunda comisión, denominada «para la disciplina eclesiástica», pretendía vincularse al concilio de Trento mediante un análisis de sus decretos disciplinares. En un primer momento quería afrontar las cuestiones referentes a la vida del clero, la pastoral y el ministerio de los obispos; luego, a estos temas se añadieron la legislación eclesiástica sobre el matrimonio, la elaboración de un catecismo único para toda la Iglesia católica y la actitud que había que tomar ante el magnetismo y el espiritismo.

La tercera comisión –conocida como «de los regulares»– estaba encargada del estudio de los diferentes problemas de las órdenes y de las congregaciones religiosas. Presentó dieciocho proyectos de decreto, que luego no se discutieron, pero que fueron importantes para codificaciones posteriores.

La cuarta comisión –para las misiones y las Iglesias de rito oriental– discutió largamente la posibilidad de aplicar las normas tridentinas a las Iglesias orientales, pero elaboró también un esquema de constitución sobre las misiones, y proyectos de constitución sobre los ritos y el ministro extraordinario del sacramento de la confirmación.

La quinta comisión –la político-eclesiástica– estaba presidida por Reisach, el único cardenal no italiano. Emprendió un programa vastísimo (se hablaba de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, de la administración de los bienes de la Iglesia, de los seminarios, de las cartas pastorales, de los sínodos provinciales, del matrimonio, de la tolerancia religiosa, de los cultos) que llevó a la redacción de dieciocho decretos. Ninguno de estos decretos llegó a discutirse en el aula conciliar, probablemente además de por la aceleración de los

trabajos conciliares, por la muerte prematura de Reisach, ocurrida al inicio del concilio[8].

La sexta comisión era la de Ritos, que redactó también proyectos que no se discutieron luego en la asamblea.

Los trabajos de estas comisiones dieron como resultado la redacción de unos 50 esquemas, de los cuales sólo se discutieron seis y fueron aprobados dos *(Dei Filius* y *Pastor aeternus)*. Asimismo se aprobó, aunque sin promulgarse, un Catecismo único para toda la Iglesia.

La estructura organizativa de los trabajos conciliares incluía la presencia, junto a los consultores, de notarios, escrutadores, intérpretes y taquígrafos.

El reglamento, en el que se establecía el itinerario de los trabajos conciliares, promulgado casi en vísperas del concilio, el 27 de noviembre de 1869, en la carta apostólica *Multiplices* (dada a conocer a los padres el 2 de diciembre), se impuso desde arriba en lugar de ser discutido por los padres, como se había hecho en el concilio de Trento. El reglamento, obra de Hefele y de Sanguinetti, estaba en realidad bien hecho, pero preveía pocas discusiones y no tenía en cuenta la opinión pública; se pretendía con ello llegar a aprobaciones rápidas tras breves discusiones (en la práctica, ocurriría todo lo contrario). Al papa le correspondía la presidencia del concilio, y a él se reservaba también el derecho a imponer por autoridad los temas que habrían de discutirse en la asamblea[9]. Los padres podían presentar temas para el debate, pero tenían que hacerlo ante una comisión especial, llamada *De postulatis,* cuyos veinticuatro miembros habían sido elegidos personalmente por el Papa. Los proyectos rechazados eran remitidos a las «delegaciones», que eran elegidas en cambio desde la base y mantenidas en secreto.

En la fase de preparación del concilio surgió un doble problema: el de si había que invitar o no a los jefes de Estado y a los no católicos. Por lo que respecta a los jefes de Estado, se decidió no invitar a ninguno, pero dejando la posibilidad de que participaran aquellos que quisieran. En relación con los ortodoxos y los protestantes, se decidió enviar, paralelamente a la bula de indicción del concilio, una carta exhortándolos a retornar, con ocasión del concilio, a la unidad romana. El tono de la carta enviada a los obispos orientales era duro e impertinente, y además fue publicada en los diarios antes de llegar a manos del patriarca de Constantinopla, lo que la hizo aún más desagradable. A esto hay

que añadir que en una decisión del Santo Oficio del 17 de noviembre de 1869 se insinuaba la idea de instituir una comisión especial que tratara con los no católicos durante el período del concilio, de manera especial con los anglicanos[10].

A la preparación inmediata del concilio contribuyeron también las discusiones que tuvieron lugar antes de convocar la asamblea. Un artículo de *La Civiltà Cattolica* publicado el 6 de febrero de 1869 y titulado *Corrispondeza dalla Francia,* proponía que se procediera a una confirmación solemne de las doctrinas del *Syllabus* y se aprobara «por aclamación» la infalibilidad del papa[11]. El problema había sido afrontado también en muchos sínodos provinciales y en diversos documentos de los obispos[12]. Había pues en el mundo católico una orientación mayoritaria hacia la oportunidad de la definición. No obstante, había algunos que la consideraban inútil e incluso perjudicial para la Iglesia.

Entre estos estaba Dupanloup, obispo de Orleans, que en noviembre de 1869 publicó *Observations sur la controverse soulevée relativement à la définition de l'infaillibilité au prochain concile,* donde sostenía que la definición era inoportuna. En primer lugar, porque la Iglesia había vivido dieciocho siglos sin este dogma y la infalibilidad de la Iglesia universal era algo reconocido por todos y suficiente para la plena seguridad de la fe. En segundo lugar, porque crearía dificultades para el ecumenismo, haciendo más difíciles las relaciones con los orientales y con los protestantes. En tercer lugar, porque no se lograría el consenso unánime de la Iglesia, yendo así en contra del concilio de Trento, que había establecido no definir nada si no era con aprobación unánime. En cuarto lugar, no estaban claras las condiciones para que una *locutio* fuera *locutio ex cathedra.* En quinto lugar, no resultaría fácil explicar ciertos hechos de la historia de la Iglesia. En sexto lugar, crearía dificultades con los gobiernos ya que supondría la superioridad del poder espiritual sobre el temporal. Concluía diciendo que era necesario permanecer apoyados en tres pilares fundamentales: la infalibilidad de la Iglesia, el primado del papa y el carácter perpetuo de la Tradición.

El escrito de Dupanloup dependía de un trabajo inédito que Franz Brentano, un laico alemán, había presentado a la asamblea de los obispos alemanes reunidos en Fulda en septiembre de 1869. Los obispos, después de vivas discusiones, enviaron al Papa una carta en la que exponían las objeciones planteadas en la Alemania católica

contra la oportunidad de la definición. La carta provocó en el papa vivo resentimiento[13].

Interesante fue también la posición adoptada por monseñor Maret, expuesta en un escrito titulado *Du concile générale et de la paix religieuse,* en el que dice –refiriéndose al pensamiento de san Antonino de Florencia– que el papa es infalible si «*utens consilio et requirens adiutorium universalis Ecclesiae»* y sostiene que la infalibilidad presupone necesariamente la asistencia del episcopado[14].

3. Los trabajos del concilio

3.1. Cuadro externo del concilio

En 1563, en la conclusión del concilio de Trento, estaban presentes 213 Padres, sólo europeos. En el Vaticano I, de 964 que tenían derecho a voto, estaban presentes unos 700, que descendieron a 600 después de pascua; de estos, 245 eran de fuera de Europa, 200 italianos (más de la cuarta parte), divididos sin embargo en tres grupos: el meridional, el central y el septentrional; 120 eran de lengua inglesa (en Trento sólo había habido cuatro).

Los «infalibilistas» eran unos 450: los italianos (a excepción de un grupo de la región lombardo-véneta y el abad de Montecasino), los españoles, muchos franceses y los obispos de América Latina. Entre ellos destacaban: Dechamps (Malinas), Manning (Westminster), Pie (Poitiers), Mermillod (Ginebra) y Martin (Paderborn). Los italianos se mostraron por lo general inferiores y bastante desorientados, salvo unos cuantos, como Guidi, D'Avanzo, Zinelli o Riario Sforza. El mismo Pecci no tuvo un papel destacado.

Los «anti-infalibilistas» eran 150: todos los obispos alemanes, húngaros y austríacos, varios obispos franceses, algunos americanos y los patriarcas orientales. Destacaban entre ellos: Hefele (historiador), Rauscher (de Viena), Strossmayer, Ketteler, Dupanloup y Maret.

Había también un «tercer partido», en el que se encontraban por ejemplo Bonnechose, obispo de Rouen, y Spalding, obispo de Baltimore, pero que tenía escaso influjo. En él se podrían colocar también los vicarios apostólicos, unos 70; pero estos eran considerados del «pelotón» y acabaron por unirse, en su mayor parte, a los infalibilistas.

La oposición se mantuvo constante de principio a fin: en la votación del 13 de julio (el dogma fue proclamado solemnemente el 18 de julio) hubo 18 *non placet* y 62 *placet iuxta modum* (= 150).

3.2. El difícil comienzo

Se examinó y se rechazó el proyecto de «constitución» sobre los errores del racionalismo, redactado por el padre Franzelin. El exordio del documento era: *«Pius... Sacro approbante concilio»*[15].

El proyecto de «constitución» estaba compuesto de dieciocho capítulos que constituían una especie de *Summa theologica.* Fue examinado en seis sesiones, entre el 28 de diciembre y el 10 de enero, pero fue profundamente criticado por ser demasiado largo, poco claro, demasiado escolástico y poco ecuménico[16]. Ante la sorpresa de la curia y del papa, el esquema fue devuelto a la comisión para ser reelaborado.

Se eligieron las «delegaciones» y el método de elección no dejó de provocar críticas y malestar, lo que tuvo consecuencias negativas porque la discusión, que hubiera debido tener lugar en las comisiones, se trasladó al aula, frenando notablemente la marcha de los trabajos; esto además dio pie a que se planteara la cuestión de la libertad en el concilio[17].

Mientras se reelaboraba el esquema en la delegación *De fide,* se discutieron los esquemas sobre los «obispos, vicarios generales y sínodos», sobre «las sedes episcopales vacantes», sobre «la vida y la moralidad de los clérigos»; cuestiones todas ellas secundarias y tratadas desde una óptica tradicional.

En enero-febrero se produjo una crisis en la marcha de los trabajos conciliares: había un malestar generalizado por las dificultades acústicas del aula (el concilio se celebraba en el transepto de San Pedro) y por la duración e inutilidad de los debates. Las discusiones se suspendieron entre el 22 de febrero y el 18 de marzo con el fin de mejorar la acústica.

Entre tanto el 22 de febrero era publicado un nuevo reglamento con dos modificaciones accidentales (votaciones levantándose o quedándose sentados y enmiendas por escrito) y dos sustanciales: a petición de diez padres se podría poner fin a una discusión sometiendo el texto a votación[18], y para la aprobación sería suficiente la mitad más uno de los votos, abandonando así el principio de la unanimidad moral seguido en Trento. Este último

punto revelaba un planteamiento eclesiológico en el que predominaba el aspecto jurídico[19].

3.3. La constitución «Dei Filius»

Entre el 18 de marzo y el 24 de abril tuvo lugar el examen del nuevo esquema, elaborado por los obispos Pie, Dechamps y Martin, con la colaboración esencial del jesuita Kleutgen[20]. El 22 de marzo Strossmayer pronunció un discurso de tono provocador, que suscitó vivas polémicas. Strossmayer, obispo croata de Diakovar, lamentaba en el texto la presencia de ciertas expresiones poco respetuosas con los protestantes, en particular donde decía que «el protestantismo era la fuente de todos los errores y de todos los males», y después de enumerar toda una serie de errores doctrinales que no estaban vinculados al protestantismo, terminaba diciendo que «había gran cantidad de protestantes que amaban a Jesucristo y a los que se les podían aplicar las palabras de san Agustín: *yerran, yerran, pero de buena fe*»[21].

Se inició una acalorada polémica, en la que no faltaron observaciones y comentarios mordaces. Strossmayer aprovechó la agitación para denunciar la introducción del principio de la mayoría simple en las votaciones e invitar a que se volviera a la regla de la unanimidad moral. No consiguió la vuelta al principio de la unanimidad moral, pero su fogosa intervención hizo que se mejorara el texto eliminando de él los pasajes menos respetuosos con los protestantes[22].

A continuación las discusiones fueron por lo general más serenas, tratándose sólo de detalles, como la cuestión de si era preferible decir *romana catholica ecclesia* o *sancta catholica apostolica ecclesia,* con el fin de oponerse a la pretensión de los anglicanos según los cuales hay una sola Iglesia pero dividida en tres ramas: la católica romana, la católica anglicana y la greco-ortodoxa. Algunos habrían deseado una condena del ontologismo; otros, menor severidad con el tradicionalismo; pero, al final, el esquema fue aprobado y promulgado por unanimidad el 24 de abril[23].

La *Dei Filius* está compuesta de un largo proemio, cuatro capítulos, 18 cánones con los correspondientes anatemas y un epílogo.

El primer capítulo expone la fe católica frente a los errores más importantes del siglo XIX: el materialismo, el racionalismo, el

panteísmo, el tradicionalismo y el fideísmo. Estos errores, según la constitución, brotan de corrientes filosóficas que, proclamando la autonomía del sujeto, conducen a la negación de la intervención de un Dios personal y trascendente en la historia humana, o concluyen en la necesidad de hacer una reformulación radicalmente nueva de esta intervención divina. Estos errores tienen su raíz en la «rebelión» protestante y en la teoría del libre examen. El texto conciliar proclama la fe en un Dios personal y trascendente que, «con libérrimo designio» y sin necesidad de nada, creó el mundo[24].

El segundo capítulo enseña que Dios puede ser conocido con certeza, a la luz de la recta razón, como principio y fin de todas las cosas. La razón humana, sin embargo, tiene necesidad absoluta de la revelación cuando se trata de conocer las verdades sobrenaturales, y necesidad moral cuando pretende conocer *expedite, firma certitudine et nullo adiuncto errore* ciertas verdades naturales. Estas afirmaciones van en contra del deísmo, el racionalismo absoluto y el tradicionalismo.

El tercer capítulo habla de la virtud sobrenatural de la fe. El hombre cree en las realidades reveladas por Dios por la autoridad misma de Dios que revela, y no por la verdad intrínseca de las cosas mismas. La fe, sin embargo, no es un asentimiento ciego, sino una adhesión razonable, ya que está fundada en los signos externos de la credibilidad, como los milagros y las profecías.

El cuarto capítulo aborda el problema de la relación entre fe y razón. Se rechaza la autonomía absoluta de la razón que, no obstante, sigue teniendo un papel decisivo en el camino hacia la fe porque, ante los misterios que superan a la razón, puede lograr una intelección parcial. No hay dos verdades distintas ni puede haber contradicción entre fe y razón: el desacuerdo aparente entre la ciencia y la religión sólo puede venir de un error en la doctrina predicada por la religión o de una idea falsa acerca de las conclusiones de la ciencia (el método y la función propios de la ciencia han de ser respetados)[25].

La *Dei Filius* acaba con 18 cánones contra los errores opuestos a la doctrina proclamada, a los que se considera heréticos. Los cánones se reservaron para las herejías que no habían sido condenadas ya como tales por la Iglesia: el racionalismo y el tradicionalismo[26].

La *Dei Filius* se proponía custodiar, en medio de un mundo hostil a la fe cristiana, el camino del hombre hacia Dios, poniendo a salvo

todos los elementos de este recorrido: la revelación de Dios, la confirmación de la palabra revelada por la autoridad de la Iglesia, el ámbito de la conciencia y de la inteligencia personal del hombre. La constitución propone un certero equilibrio entre el dogma y la investigación científica, entre la fe y la experiencia personal.

3.4. La constitución «Pastor aeternus»

Terminados los trabajos sobre la *Dei Filius,* las sesiones conciliares se dedicaron al estudio del decreto sobre el catecismo[27]. No faltaron padres que señalaran, entre los problemas del establecimiento de un catecismo único para toda la Iglesia, el de la dificultad de armonizar una fe expuesta de modo uniforme desde el vértice de la Iglesia con las diversidades locales. Fueron muchos los padres que señalaron las dificultades de aplicación concreta, a pesar de lo cual la delegación consideró el texto idóneo para la promulgación solemne[28]. Los trabajos sobre el catecismo ocuparon poco tiempo y, en el contexto de los temas conciliares, han de considerarse un paréntesis dentro de los asuntos más comprometidos de la *Dei Filius* y la *Pastor aeternus.*

El 9 de febrero la comisión *De postulatis* decidió introducir en el orden de los trabajos la cuestión de la infalibilidad, y el 6 de marzo se presentó un esquema, elaborado por Kleutgen y revisado por el papa, en relación con el primado, considerándolo un apéndice del capítulo XI de la constitución *De Ecclesia*[29]. En el esquema, sin embargo, dividido en cuatro capítulos, las condiciones del ejercicio de la infalibilidad no estaban expresadas con claridad[30].

La cuestión se fue haciendo cada vez más candente, siendo muchas las instancias desde las que se pedía que se analizara y aclarara el problema, llegando a interesarse incluso algunos gobiernos. Así el ministro de asuntos exteriores francés, Daru, envió dos notas relativas a la cuestión, que fueron vistas con simpatía por otros gobiernos. Pío IX se mantuvo en su posición, y los acontecimientos vinieron a darle la razón, ya que Daru cayó por motivos ajenos al concilio y el nuevo gabinete presidido por Ollivier se mantuvo en perfecta neutralidad. Incluso dentro de la asamblea conciliar empezó a pensarse que sería peligroso esperar demasiado tiempo una solución examinando los capítulos del esquema *De Ecclesia* uno por uno.

Pío IX decidió entonces anticipar la discusión: el examen del *De*

Ecclesia se empezaría por el capítulo XI, el relativo al primado del romano pontífice, transformado en un esquema de constitución por sí mismo. La decisión de Pío IX fue comunicada el 29 de abril pero, por motivos técnicos, es decir por la necesidad de perfeccionar el esquema, la discusión no se inició hasta el 13 de mayo. El nuevo proyecto, elaborado por Schrader con la colaboración del teólogo Mayer y con ciertas modificaciones realizadas por la delegación *De fide,* fue presentado por monseñor Pie, obispo de Poitiers.

La discusión sobre el esquema en su conjunto se desarrolló desde el 13 de mayo hasta el 3 de junio y se cerró con una votación a mayoría, en aplicación del nuevo reglamento del 22 de febrero[31]. Los problemas que se plantearon durante esta fase se referían predominantemente a la relación entre el papel del papa y las facultades específicas de los obispos. Se discutió además mucho sobre los ámbitos precisos y las condiciones exactas de la infalibilidad, y sobre las enseñanzas que se podían sacar de las Sagradas Escrituras al respecto. El esquema recogía por primera vez la expresión *per se irreformabilia* y precisaba que la infalibilidad del papa y la de la Iglesia era una y la misma, sin aclarar sin embargo el objeto exacto de la misma.

Se pasó luego a la discusión de cada uno de los capítulos. El 6 y el 7 de junio se examinaron rápidamente el prólogo y los primeros dos capítulos, introduciendo un interesante añadido en el prólogo para recordar la institución del episcopado por Cristo[32].

En el examen del tercer capítulo, llevado a cabo entre los días 9 y 14 de junio, a lo largo de cinco sesiones, intervinieron 33 oradores, centrándose la atención en el tema de la comunión entre las Iglesias: al definir las prerrogativas del romano pontífice había que tener en cuenta la estructura patriarcal de la Iglesia; la Iglesia occidental estaba regida por un patriarca reconocido como supremo pontífice de la Iglesia universal, pero también las Iglesias orientales tenían una antiquísima estructura patriarcal que había que respetar[33].

Más larga fue la discusión sobre el cuarto capítulo, que se desarrolló en 14 sesiones, del 15 de junio al 4 de julio, con 57 intervenciones[34]. El 18 de junio intervino el cardenal Guidi[35], arzobispo de Bolonia, quien, remitiéndose a la tesis de san Antonino de Florencia, distinguía entre la actuación del papa *motu proprio, singularis* (por su propia iniciativa y en nombre propio) y la actuación del papa *utens consilio et requirens adjutorium universalis*

Ecclesiae, reconociéndole la infalibilidad sólo en este segundo caso. Proponía por tanto hablar de «magisterio infalible» más que de «infalibilidad personal». Pero la decidida oposición de la mayoría y del mismo Pío IX hizo que fracasaran este y otros intentos de mediación. El 4 de julio, de común acuerdo, se cerró la discusión[36]. El 11 de julio se aprobó la enmienda al canon del capítulo tercero: *non vero totam plenitudinem*[37].

En la constitución *Pastor aeternus* –después de haber hablado de la institución divina de la Iglesia, de la unidad de los creyentes en la caridad y en la fe, del ministerio del episcopado y del papel de Pedro como principio de unidad y fundamento visible– se afirma que Cristo confirió el primado a Pedro y que, después de él, esta prerrogativa se ha ido transmitiendo sucesivamente a los pontífices romanos[38]. El primado del romano pontífice no es un primado de honor sino de jurisdicción, es decir, que confiere el derecho a regir y gobernar realmente la Iglesia en el campo de la fe, la moral y la disciplina. Fue importante para la formulación exacta del problema la intervención de monseñor Zinelli, obispo de Treviso, que describió la infalibilidad como *potestas episcopalis, ordinaria, inmediata,* queriendo significar con esto que el poder del papa es del mismo tipo que el de los obispos, con la diferencia de que el del papa es sumo y supremo[39].

El 11 de julio, monseñor Gasser, obispo de Bressanone y relator oficial de la constitución, remitiéndose a la intervención de monseñor Zinelli, especificaba el contenido y el contorno de la infalibilidad a través de tres adjetivos: personal, separada y absoluta[40]:

personal: es este un privilegio que no sólo se aplica a la sede romana, como pretenden algunos galicanos, sino a cada uno de los pontífices siempre que actúen dentro de unas condiciones bien precisas: es decir, cuando hablen *ex cathedra;*

separada o, mejor, «distinta»: porque está fundada en una asistencia especial del Espíritu Santo, que no puede identificarse con la que presta a toda la Iglesia. El papa es infalible cuando define lo que todos deben creer o rechazar. Debe servirse sin embargo de los medios adecuados para examinar y anunciar la verdad con exactitud; a saber: los concilios, los consejos de cardenales, de obispos, de teólogos, etc. El papa no está

separado del *consensus,* pero no es el *consensus* el que le confiere la infalibilidad;

absoluta: cuando habla acerca de la fe y las costumbres como padre supremo y universal. Son los obispos los que necesitan ser confirmados por Pedro, y no al contrario; la relación con los obispos es conveniente, pero no necesaria. En este contexto se entiende que las normas establecidas por un concilio sólo sean infalibles cuando son confirmadas por el papa.

El 13 de julio se llevó a cabo la votación sobre el esquema en su conjunto, con un resultado inesperado: 451 *placet,* 88 *non placet,* 62 *placet iuxta modum;* hubo unos 50 padres que no intervinieron en la sesión. La minoría, pues, persistía en su postura.

Pío IX, irritado por el resultado de la votación y movido ciertamente por un obispo italiano cuyo nombre se desconoce, dio orden al card. Bilio de que insertara en el texto unas palabras que condenaran toda veleidad galicana; la fórmula introducida por Bilio fue *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*[41].

El 15 de julio una delegación de la minoría prometió al papa apoyo unánime si se insertaban las palabras *testimonio Ecclesiarum innixus,* obteniendo sólo una respuesta evasiva del pontífice. El 16 de julio, en cambio, se aprobaba el inciso propuesto por Bilio. El 17 de julio, el Comité Internacional de la minoría decidió abandonar Roma antes de la promulgación del dogma, anunciando por carta a Pío IX su decisión[42].

El 18 de julio, a las cuatro de la tarde, mientras Roma era azotada por un terrible temporal (que los adversarios de la definición interpretaron como un signo del cielo), fue promulgada la constitución *Pastor aeternus*[43].

El concilio no había hecho más que empezar: quedaban por examinar cincuenta y un esquemas, veintiocho de ellos de carácter disciplinar, la mayor parte de los cuales ni siquiera habían sido distribuidos a los padres.

Los acontecimientos políticos se precipitaron en sentido contrario: además de la guerra franco-prusiana, el 20 de septiembre las tropas italianas tomaron Roma, y el 20 de octubre, exactamente un mes después, el concilio fue prorrogado *sine die*[44].

Paulatinamente, los padres que no habían estado presentes en la sesión del 18 de julio –para protestar o por otros motivos– fueron

adhiriéndose a los resultados del concilio: el sometimiento del episcopado francés fue rápido; el del episcopado alemán y austrohúngaro, en cambio, lento[45]. Hubo grupos, especialmente en el área alemana, que dieron origen a una disidencia organizada: en una asamblea de estos grupos celebrada en Munich entre el 22 y el 24 de septiembre de 1871, se creó una Iglesia cismática, denominada de los «viejos católicos» *(Altkatholiken),* remitiéndose a la profesión de fe de Pío IV, rechazando todas las prerrogativas pontificias y subrayando el papel de los laicos en la Iglesia. Al hacerlo, fueron más lejos que el mismo Döllinger, que el 13 de abril de aquel mismo año había sido excomulgado por el arzobispo de Munich por no haberse sometido a las decisiones del concilio[46].

4. Significación del Vaticano I

Para determinar correctamente el significado histórico y el valor eclesiológico del Vaticano I, convine echar una ojeada, aunque sea brevemente, a la evolución de la investigación historiográfica.

En el período inmediatamente sucesivo al concilio la historiografía no produjo obras relevantes, limitándose a la divulgación de las posiciones de los que se habían adherido al dogma de la infalibilidad y de los que se habían opuesto a él[47]. Las primeras revisiones, iniciadas en torno a los años veinte, empezaron a captar nuevas perspectivas, al margen de los tradicionales planteamientos apologéticos[48]. Aportaciones importantes a la comprensión del alcance histórico del Vaticano I han sido las de R. Aubert, V. Conzemius y K. Schatz[49].

Dentro de este itinerario de reconstrucción histórica del Vaticano I han entrado también H. Küng y más tarde A. B. Hasler, desplazando la discusión a un campo predominantemente filosófico y teológico, e insistiendo en la confrontación.

H. Küng, en su libro *Unfehlbar? Eine Anfrage*[50], sostiene que se llegó a la definición de la infalibilidad para reforzar el principio de autoridad frente a los progresos del liberalismo, por ambición personal de Pío IX y con la esperanza de salvaguardar así los últimos restos del poder temporal. La definición fue un embrollo promovido por Pío IX, un dogma típico de la mentalidad curial y no un dogma de la Iglesia católica, hasta tal punto que hoy no se definiría como dogma[51].

Hasler se pregunta cómo y por qué se llegó a proclamar el dogma

de la infalibilidad papal en 1870[52].

Para responder a estos interrogantes toma en consideración tres aspectos distintos. En primer lugar, para muchos, el dogma de la infalibilidad pontificia era la culminación natural de un desarrollo progresivo, pero, sobre esta tesis, como observa Hasler, no había una opinión común en tiempos del Vaticano I. En segundo lugar, la oposición de los profesores y de los obispos no se refería sólo a la oportunidad del nuevo dogma, sino al convencimiento de que contradecía a la historia de la Iglesia, no existiendo además una necesidad externa que hiciera perentorio un pronunciamiento en este sentido. En tercer lugar, los dos dogmas, el de la infalibilidad y el de la jurisdicción universal del papa, han de considerarse siempre conjuntamente, ya que ambos coinciden en aumentar el poder del papa y disminuir el de los obispos. Se detiene luego largamente en la personalidad de Pío IX que, durante el concilio, habría estado privado del pleno uso de sus facultades mentales, mostrándose paranoico, violento, duro y ambicioso. Basándose en estos datos, niega la libertad del Vaticano I[53]. Entrando luego a juzgar los trabajos conciliares, considera ingenua la exégesis de los padres del Vaticano I y subraya su escaso sentido histórico[54]. Y termina su crítica diciendo: «Quisiera terminar indicando un aspecto positivo para la misma Iglesia católica: el dogma de la infalibilidad representa, en mi opinión, una vía muerta, una ideología, una superideología; sin embargo, el hecho de que el concilio no fuera libre y de que no hubiera una verdadera discusión podría dejar abierto el camino a una revisión»[55].

Las ideas de Hasler suscitaron un vivo debate tanto en el campo histórico como en el campo teológico, lo que ha permitido llegar a una interpretación más sosegada y tranquila de los acontecimientos del concilio: «Se puede afirmar que durante el debate conciliar se garantizó un margen de expresión y de confrontación de puntos de vista, aunque a veces pareciera estrecharse notablemente, y a pesar de las intervenciones de Pío IX, bastante drásticas durante las últimas fases del debate, se mantuvo encendida una dialéctica que no dejó de tener repercusiones, ciertamente según distintos grados de profundidad, en los resultados finales»[56].

Tras este paréntesis de exasperación histórica, se ha podido indagar en el problema y plantear a fondo la cuestión decisiva: ¿Qué valor tiene el Vaticano I?

Al margen de todo apasionamiento, la crítica histórica actual

descubre en la *Pastor aeternus* cierta moderación, tal como había señalado Fessler. Por otro lado, la crítica histórica ha puesto de manifiesto también la eficaz contribución de la minoría en la elaboración de una definición ajena a los extremismos de Manning y de *La Civiltà Cattolica.*

A pesar del discutible añadido *ex sese non ex consensu Ecclesiae,* se afirma la identidad entre la infalibilidad del papa y la infalibilidad de la Iglesia, y se aclaran sus límites. Las explicaciones de Gasser muestran suficientemente la conexión entre la cabeza y el cuerpo de la Iglesia, evitando así el dilema típico de Strossmayer y de otros (o el papa está unido al cuerpo y no posee una infalibilidad separada, o la posee y, en tal caso, no está unido al cuerpo); el papa goza de una infalibilidad propia, pero en cuanto que es cabeza de la Iglesia.

Hoy, con la distancia del tiempo y habiendo comprendido mejor el papel que le corresponde al pueblo de Dios, al laicado y a la colegialidad, se percibe el carácter limitado e incompleto de esta eclesiología, y entiende al mismo tiempo que, en el magisterio eclesiástico solemne, las afirmaciones de carácter absoluto están siempre revestidas de una forma imperfecta, con lagunas y limitaciones[57].

El Vaticano I es la conclusión de un largo proceso histórico que, desde el conciliarismo, se había concretado en tres momentos eclesiológicos:

La definición florentina de 1439, que proclamaba la preeminencia del papa en función de la unidad de la Iglesia, sin llevar luego a consecuencias prácticas[58];

el compromiso tridentino, que evitó hacer una aclaración precisa, pero decidió que el papa ratificara los decretos del concilio;

las tres posturas coexistentes después de Trento: la de Laínez, que hacía derivar del papa la jurisdicción de los obispos; la de Febronio, que tendía a reducir el primado del papa a un primado honorífico que, en cualquier caso, requería para la validez de sus decisiones el asentimiento, al menos implícito, de la Iglesia, y la tesis, entonces poco difundida pero destinada a prevalecer, del origen divino de la jurisdicción episcopal, condicionada en su ejercicio práctico por la atribución de una diócesis por parte del papa[59].

El Vaticano I puso de relieve uno de los dos elementos del problema de la relación entre los obispos y el papa, afirmando la plenitud de la potestad papal y dejando abierto el camino para una posterior aclaración al aludir a la potestad de los obispos en el capítulo III de la *Pastor aeternus:* «Tantum autem abest, ut haec Summi Pontificis potestas officiat ordinariae ac immediatae illi episcopalis iurisdictionis potestati, qua episcopi, qui positi a Spiritu Sancto in Apostolorum locum successerunt, tamquam veri pastores assignatos sibi greges singuli singulos pascunt et regunt, ut eadem a supremo e universali pastore asseratur, roboretur ac vindicetur»[60].

El Vaticano I es el punto de partida de la aclaración posterior a que se llega en el Vaticano II: el capítulo III de la *Pastor aeternus* se complementa con el número 22 de la *Lumen gentium,* y el capítulo IV, con el número 25 en que se habla de la colegialidad. Entre los dos concilios existe pues continuidad, porque el Vaticano II retoma y desarrolla temas apuntados en la *Pastor aeternus,* señalados ya en las relaciones de monseñor Pie y Gasser, y hace suya la síntesis intermedia entre las tesis de Laínez y las de Febronio, presente –aunque escasamente difundida– entre Trento y el Vaticano I.

El objetivo que había puesto en movimiento el Vaticano I había sido el de reconstruir la cristiandad. Era la idea que había inspirado los trabajos de las comisiones preparatorias y estaba en la línea de las posiciones expresadas por los prelados consultados antes de la convocación del concilio. La relación entre la Iglesia y la sociedad civil era pues el problema de fondo del concilio, y se planteaba dentro de la óptica particular de la reconstrucción de la «cristiandad».

Pero la misma congregación para la dirección del concilio había decidido (en línea con las posiciones de la minoría liberal) no someter al examen de la asamblea todos los textos preparados por la comisión político-eclesiástica presidida por Reisach, porque había comprendido las dificultades a las que tendría que hacer frente la Iglesia al promulgar una serie de constituciones que requerían por parte de los Estados una transformación profunda de la política religiosa, llevada a cabo hasta entonces en nombre de los principios del liberalismo, y claramente irreconciliable con la idea del restablecimiento de la *societas christiana*[61].

El curso de los debates acerca de la infalibilidad orientó sin embargo el concilio en una dirección considerablemente distinta de la prevista, y las cuestiones de carácter político pasaron a un

segundo plano. La misma constitución *Pastor aeternus* significaba la derrota de las tendencias más intransigentes. La infalibilidad, en efecto, era menos amplia de lo que se esperaba, aunque, después del concilio, no fueran pocos los sectores del catolicismo que siguieran considerando la infalibilidad desde una óptica ultramontana, ampliando indebidamente los límites que habían sido fijados por la constitución conciliar. Las consecuencias históricas fueron más amplias que las jurídicas: la definición fue moderada, pero la autoridad pontificia salió notablemente reforzada.

El concilio experimentó pues una especie de espiritualización y un progresivo distanciamiento de la política. Este hecho, que se desprende de la constitución *Pastor aeternus,* resulta admirablemente concorde con los objetivos marcados en la *Dei Filius.* El Vaticano I, por consiguiente, se presenta como una «respuesta religiosa» a los problemas de los hombres del siglo XIX y marca una dirección profunda en el camino de la Iglesia.

Notas al capítulo

[1] Con la distancia del tiempo se comprende el carácter parcial y limitado de la definición de la infalibilidad pontificia y, al mismo tiempo, la importancia de su afirmación para el desarrollo posterior de la eclesiología. Sobre esto cf A. ZAMBARBIERI, *Los concilios del Vaticano,* San Pablo, Madrid 1996. Un instrumento indispensable para el estudio del Vaticano I es el volumen *Concilium Vaticanum I. Concordance, index, listes de fréquences, tables computives,* elaborado bajo la dirección R. Aubert, M. Guéret y P. Tombeur, Lovaina la Nueva 1977.

[2] Estas dos decisiones son importantes porque suponen una actitud nueva en lo tocante a las relaciones con los Estados.

[3] En el Vaticano II, en cambio, la consulta fue universal.

[4] Cf G. MARTINA, *Pio IX (1867-1878),* PUG, Roma 1990, 140.

[5] La fórmula «populorum principes et moderatores», con que se hacía referencia a los jefes de Estado, era una novedad. Los jefes de Estado no eran oficialmente invitados.

[6] Fuentes inéditas: ASV, *Fondo concilio Vaticano I:* siguen todavía inéditos muchos esquemas preparatorios, actas de las sesiones de las comisiones y votos de los consultores. Fuentes editadas: *Mansi,* 49-53: todos los discursos y los esquemas en sus distintas fases, así como las enmiendas propuestas; *Collectio Lacensis,* VII: resume los discursos, recoge fragmentos de diarios y de algunas cartas. Diarios de la época: *La Civiltà Cattolica, Il Giornale Ecclesiastico.* Opúsculos polémicos: Döllinger, bajo el pseudónimo de Janus, escribió *El papa y el concilio;* cf QUIRINUS, *Römische Briefe,* primer arsenal clásico de acusaciones contra Pío IX; opúsculos de Dupanloup, Gratry (contrario al dogma de la infalibilidad, pero que lo aceptó una vez definido) y, desde posiciones opuestas, Veuillot. Diarios de participantes en el concilio: Franco, Arrigoni, Tizzani.

[7] Se llegó a una cifra total de 114 miembros, de los cuales 76 eran italianos. Las comisiones trabajaron durante los dos años que precedieron al concilio, continuando incluso después de iniciado el mismo.

[8] El planteamiento de Reisach, aunque dentro de la orientación del *Syllabus,* atendía más a la hipótesis que a la tesis; es decir, tendía a considerar legítimas las posibles adaptaciones a las situaciones concretas en que se daban los principios afirmados. Es interesante que, entre el heterogéneo material elaborado, hubiera también un capítulo dedicado a las ayudas que se podían ofrecer a los pobres y a los obreros. Cf *Mansi,* 53, cols. 867-872.

[9] El papa sólo intervendría en el concilio en las sesiones solemnes; en las asambleas generales, en las que tenían lugar las discusiones, era representado por cinco presidentes.

[10] Cf E. CECCONI, *Storia del concilio Vaticano scritta con i documenti originali,* 4 vols., Florencia 1878-1879, vol. I-II, 171-180.

[11] La Civiltà Cattolica VII, vol. V (1869) 345-352. El autor del artículo, que apareció como anónimo, pero que resultó ser el intransigente abate Darras, señalaba también el deseo de muchos católicos de que se proclamara también el dogma de la asunción de la Virgen. Sobre el autor del texto cf G. MARTINA, *o.c.,* 154-157.

[12] Cf C. PICCIRILLO, *Un nuovo tributo a San Pietro,* en La Civiltà Cattolica VI, vol. X (1867) 640-651. Fue también favorable a la definición en sus escritos mons. Dechamps, obispo de Malinas, quien, señalando los límites de esta definición, sostenía que no se trataba en absoluto de deificar la persona y los actos del papa, sino de proclamar la autoridad infalible de su magisterio solemne y sólo de él. Había llegado el momento de definir esta verdad, porque era públicamente contestada.

[13] *Ist es zeitgemäss, die Unfehlbarkeit des Papstes zu definieren?,* era el título del trabajo de F. Brentano. La carta de los obispos alemanes enviada al papa fue aprobada por 14 de los 19 votos. Según el diario de Franco, al recibir la carta de los obispos alemanes, Pío IX «tenne un contegno da papa», y los obispos se dieron cuenta de que lo que habían hecho había caído mal.

[14] Junto a estas posiciones críticas basadas en motivos históricos y teológicos, hay también toda una literatura de oposición a la definición de la infalibilidad impregnada de rencor a la Iglesia y, a veces, plagada de prejuicios. Un ejemplo típico de esta actitud puede ser el opúsculo publicado en Alemania con el título *El papa y el concilio,* en el que se habla del papado como de un apéndice parásito, malsano y doloroso, adherido al organismo de la Iglesia, malogrando su fuerza vital, y pasa luego a criticar a los ultramontanos porque quieren «romanizar» toda la Iglesia (cf nota 6).

[15] En Trento los documentos conciliares comenzaban con estas palabras: «Sacro approbante concilio»; en esta diferencia se percibe bien el cambio de perspectiva acontecido entre ambos concilios.

[16] Fue durísimo el ataque de Strossmayer, y el del obispo canadiense Connolly estaba lleno de sarcasmo: «Schema nec resarciendo nec emendandum, sed cum honore sepeliendum». El hecho de que la constitución fuera rechazada deja ver claramente que preguntarse si había realmente libertad en el concilio carece de fundamento: si el esquema fue rechazado es porque el concilio era libre.

[17] En la delegación *De fide,* por ejemplo, los 24 miembros habían sido elegidos entre los infalibilistas.

[18] Esto se hizo sólo una vez, tras el examen global de la *Pastor aeternus.*

[19] El principio de la unanimidad moral no se había aplicado en el pasado de modo tan riguroso como pensaba la minoría; esta reaccionó, pero no consiguió que se cambiaran las cosas.

[20] Kleutgen había sido llamado de un lugar cercano a Roma donde se encontraba exiliado por haber creído en las falsas visiones de una monja.

[21] *Mansi,* 51, cols. 42-48. Strossmayer, en su larga intervención, señalaba cómo había gérmenes de racionalismo en el humanismo y en el laxismo, fenómenos anteriores al protestantismo, y afirmaba que el ataque más fuerte contra la religión era el que le habían lanzado Voltaire y los enciclopedistas, que tampoco estaban relacionados con el mundo protestante.

[22] Ib, cols. 74-77. Fue esta la sesión más movida del concilio. Strossmayer, después de criticar el sistema de votación adoptado en el concilio y en medio de un vocerío cada vez mayor y de una gran confusión, fue invitado por los presidentes de la asamblea, primero a atenerse al tema, luego a bajar del ambón (con repetidos campanillazos) y, por último, a callarse. Al final fue obligado a interrumpir el discurso, a pesar de sus vivas protestas.

[23] El texto del documento puede encontrarse en *Mansi,* 51, cols. 429-436.

[24] Esta afirmación se hace en contra sobre todo de A. Günther, que propugnaba la necesidad de la creación.

[25] La *Dei Filius* reconoce el valor intrínseco del método científico y mira positivamente el progreso de las ciencias humanas.

[26] El tradicionalismo fue condenado porque negaba a la razón la capacidad de conocer las supremas verdades religiosas y morales, que consideraba sólo alcanzables por medio de una revelación originaria transmitida a través de la sociedad. Se trataba de una doctrina bastante difundida a comienzos del siglo XIX, en parte como reacción al siglo XVIII y a la Revolución.

[27] Al estudio del texto sobre el catecismo se dedicaron cuatro sesiones, entre el 29 de abril y el 13 de mayo. La votación sobre el esquema en conjunto dio como resultado 491 *placet,* 56 *non placet* y 44 *placet iuxta modum.*

[28] Sobre los esquemas del catecismo y sobre las observaciones de los padres acerca de las dificultades de su aplicación, cf *Mansi,* 51, cols. 536-538, 454-456; *Collectio Lacensis,* cols. 663-667, 1743-1746.

[29] Cf H. J. POTTMEYER, *Lo sviluppo della teologia dell'ufficio papale,* en AA.VV., *Chiesa e papato nel mondo contemporaneo,* Laterza, Bari 1990, 5-63.

[30] Los cuatro capítulos trataban de los siguientes temas: la institución del primado del romano pontífice, su carácter perpetuo, su naturaleza y la infalibilidad del magisterio papal.

[31] Durante esta fase en la que se debía discutir el esquema en su conjunto se pronunciaron 65 discursos, repartidos en 14 sesiones, con una duración media de cuatro horas.

[32] *Mansi,* 52, col. 4.

[33] Es interesante a este respecto la intervención del patriarca Yssef. Cf *Mansi,* 52, cols. 671-676.

[34] De estas intervenciones, una de las más importantes fue la del cardenal Rauscher, arzobispo de Viena, que afirmaba que el romano pontífice no podía ser infalible al enunciar una verdad de fe si prescindía del consenso antecedente, concomitante y consiguiente de las Iglesias. Para adherirse a la palabra de Dios revelada basta la certeza moral; para adherirse a la enseñanza ordinaria de la Iglesia es preciso en cambio la certeza absoluta, y esta sólo se puede derivar del romano pontífice y del asentimiento de las Iglesias.

[35] Era dominico y arzobispo de Bolonia, aunque no pudo ocupar dicha sede por la oposición del gobierno italiano. Hasler sostiene que Guidi era hijo natural de Pío IX; los datos sin embargo no confirman esta suposición. Por su toma de posición en el tema de la infalibilidad fue duramente reprendido por Pío IX. Cf G. M. CROCE, *Una fonte importante per la storia del pontificato di Pio IX e del concilio Vaticano I: i manoscritti di Vincenzo Tizzani,* Archivium historiae pontificiae 23 (1985) 217-345. Sobre este episodio, cf ib, 275ss; *Il concilio Vaticano I: diario (1869-1870) di Vincenzo Tizzani,* 2 vols., ed. por Lajos Pasztor, Stuttgart 1991-1992. Sobre la intervención del cardenal Guidi, cf A. BARILARO, *Il cardinale Filippo Maria Guidi e la definizione dell'infallibilità pontificia,* Memorie Domenicane 59 (1942) 97-101. Puede verse una respuesta del cardenal Franzelin al cardenal Guidi en G. CANOBBIO, *Autorità e verità,* Morcelliana, Brescia 1979, 257-263.

[36] Entre las diversas intervenciones, fue importante la de monseñor Ketteler, quien, basándose en la autoridad de Melchor Cano, sostenía la tesis de que el papa, para definir algo *ex cathedra,* tenía que usar todos los medios necesarios para aclarar la materia (no

sólo la Escritura y la Tradición, sino también el parecer de los obispos). Cf *Mansi,* 52, cols. 890-899. La respuesta de Franzelin a Ketteler en G. CANOBBIO, *o.c.,* 267-278.

[37] Estas palabras, con las que se condenaba la doctrina de Maret, fueron introducidas por orden expresa de Pío IX; cf DS 3064.

[38] *Mansi,* 52, cols. 1330-1334.

[39] La intervención de monseñor Zinelli en *Mansi,* 52, col. 1103.

[40] *Mansi,* 52, cols. 1204-1230.

[41] Literalmente opuesta al cuarto artículo galicano de 1682: *Nisi Ecclesiae consensu accesserit;* dos fórmulas y dos polos distintos de la historia.

[42] La carta fue firmada por 55 padres; otros 6 le escribieron individualmente al papa en el mismo sentido.

[43] Estaban presentes 535 padres, de los que 533 votaron a favor. Puede verse la reacción de Bismarck y de los obispos alemanes, así como la respuesta de Pío IX, en J. NEUNER-H. ROOS-K. RAHNER, *La fede della Chiesa nei documenti del magistero ecclesiastico,* Studium, Roma 1967, 285-297. Monseñor Arrigoni describe así el acontecimiento: «Tras la confirmación del pontífice, los obispos rompieron en aplausos y, siguiendo su ejemplo, los fieles presentes en San Pedro se pusieron a gritar: "¡Viva el papa infalible!". Mientras, una tormenta terrible se desencadenaba, y relámpagos, truenos, agua y rayos parecían anunciar el fin del mundo. Se ha declarado la guerra entre Francia y Prusia. ¿Quién sabe si volveremos a reunirnos?». Cf M. MACCARRONE, *Il concilio Vaticano I e il «Giornale» di monsignor Arrigoni,* 2 vols., Antenore, Padua 1966, 456.

[44] Cf las reacciones de los obispos en A. B. HASLER, *Come il papa divenne infallibile. Retroscena del Vaticano I,* con una introducción de H. Küng, Claudiana, Turín 1982, 165-197.

[45] Acerca del sometimiento del episcopado francés cf G. MARTINA, *La Chiesa nell'età del liberalismo,* Morcelliana, Brescia 1978, 216-218 (trad. esp.: *La Iglesia de Lutero a nuestros días* III: *Época del liberalismo,* Cristiandad, Madrid 1974). Por lo que respecta al episcopado alemán cf la *Carta colectiva* de Fulda firmada por los obispos alemanes en 1870 en J. NEUNER-H. ROOS-K. RAHNER, *o.c.,* 293-297. Strossmayer no se sometió hasta 1872 y sólo de manera implícita.

[46] Esta Iglesia cismática se dio en 1873 un ordenamiento sacramental, eligiendo a un obispo propio, que fue consagrado por un obispo de la Iglesia cismática de Utrecht, y en 1874, una estructura jurídica, organizándose en comunidades nacionales autónomas, presididas por un sínodo, compuesto también de laicos, con poder para elegir a los obispos y proclamar leyes, y vinculadas entre sí por una conferencia general de obispos.

[47] Podemos señalar dos obras como representativas de sus respectivas posturas, por la fidelidad que guardan a las mismas. La primera es J. FRIEDRICH, *Geschichte des Vatikanischen Konzils,* 3 vols., Nordlingen 1877-1887, que representa la postura de los «viejos católicos» y refleja la amargura del campo de los vencidos. Está fundamentalmente viciada por la imposibilidad de acceso a las fuentes, por la unilateralidad con que se describen los hechos y por el juicio constantemente negativo que se hace la mayoría, que se presenta como poco preparada teológicamente y servil a las indicaciones del papa. La segunda es la del jesuita alemán TH. GRANDERATH, *Geschichte des Vatikanischen Konzils,* 3 vols., Friburgo de Brisgovia 1903-1906, que expresa en cambio la línea de los «vencedores». Es una historia oficial, con la ventaja de la utilización de fuentes inéditas, aunque tiene las limitaciones de toda historia oficial: la tendencia apologética y la incomprensión hacia las posturas de la minoría. Granderath sostiene que la mayoría estaba compuesta exclusivamente por «inoportunistas», es decir, por padres que se oponían a la definición por motivos prácticos, como un último resto de las tendencias separatistas que perduraban todavía en la Iglesia desde Trento, movidos por preocupaciones nacionales y sin verdadera competencia teológica.

[48] Esta labor de revisión abrió nuevas perspectivas porque se basaba no sólo en los documentos conservados en los Archivos Vaticanos, sino también en escritos de la época,

artículos de prensa y diarios de los participantes. Entre estos últimos, destacamos: MOURRET, *Le concil du Vatican,* París 1919, fundado en el diario del sulpiciano Icard, un moderado profundamente religioso, en fructífero contacto con ambas partes; C. BUTLER, *The Vatican Council,* Londres 1930 (tercera edición en 1962), en el que se subrayan las motivaciones de fondo de la oposición, que se resumían en la preocupación por la defensa de los derechos de los obispos, en el temor a una extensión excesiva del objeto de la infalibilidad y a una peligrosa centralización, en la oposición a las tendencias del *Syllabus* y en el temor a la superioridad de la Iglesia sobre el Estado.

[49] Cf R. AUBERT, *Vatican I (Histoire des conciles oecuméniques),* París 1969, y *Le pontificat de Pie IX (1846-1878),* en A. FLICHE-V. MARTIN, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours,* vol. 21, Bloud and Gay, 1952 (cf trad. esp.: *Historia de la Iglesia,* 36 vols., Comercial, Valencia 1973-1981): profundiza en los motivos de la oposición, subraya tanto las motivaciones extra-teológicas (rechazo del neo-ultramontanismo, exasperación del ultramontanismo, espíritu ecuménico) como la diversidad de los grupos nacionales. La posición de Aubert es retomada y desarrollada por V. Conzemius, que muestra cómo el resultado final del concilio pesó durante mucho tiempo sobre la minoría, presentada como un grupo de personas obstinadas en defender una posición errada, cuya responsabilidad se trató de atenuar o agravar según los casos. Lo cierto es que la minoría tenía una seria preparación teológica y era bastante más sensible a los problemas contemporáneos que la mayoría: véanse si no los discursos del obispo de San Luis, Kenrick, y su programa de descentralización y reforma; en el discurso de Darboy del 19 de enero de 1870 sobre el distanciamiento que debe mantener la Iglesia respecto de la autoridad civil y la necesidad de tener en cuenta la opinión pública; en el de Strossmayer del 22 de marzo, que tanto irritó porque quería suprimir toda expresión ofensiva hacia los protestantes; o en el de monseñor Ginouilhac, obispo de Grenoble, del 1 de abril sobre las relaciones entre ciencia y fe, en el que reivindicaba la libertad científica. Acerca de estas posturas cf *Mansi,* 50, cols. 248-252. Conzemius afirma además que la minoría contribuyó de manera positiva a la definición, más que los extremistas al estilo de Manning, y que el dogma del 18 de julio está más cercano a las posiciones de Ketteler que a las de Manning (sobre esto véase una buena recensión en Il buon Pastore, año VII, 413). Cf V. CONZEMIUS, *Katholizismus ohne Rom,* Einsiedeln 1969, y *Die Minorität auf dem Ersten Vatikanischer Konzil: Vorhunt des zweiten Vatikanums,* Theologie und Philosophie 45 (1970) 409-434. En la misma dirección va K. SCHATZ, *Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätbischofen aus dem I. Vatikanum,* Roma 1975, donde se afirma que la eclesiología alemana está inspirada en la visión mucho más vital del primado elaborada por Möhler (que interpreta la conexión entre el primado y el colegio episcopal como *communio),* y no tanto en una visión principalmente jurídica.

[50] H. KÜNG, *Unfehlbar? Eine Anfrage,* Einsiedeln 1970, sostiene que se llegó a la definición de la infalibilidad sobre todo por motivos extrateológicos. Küng, que ya había abordado el tema en una obra anterior *(Wahrhaftigkeit zur Zurkunft der Kirche,* Friburgo 1968), se basa para elaborar su tesis en preconcepciones filosóficas y teológicas, y en ocasiones en fuentes de segunda mano, sin llegar a encontrar el verdadero equilibrio en su propuesta interpretativa. El 15 de mayo de 1980 Juan Pablo II envió una carta a la conferencia episcopal alemana en la que hablaba de la infalibilidad como de un don y un servicio; para Küng, en cambio, la infalibilidad no es un don de Dios a la Iglesia, sino un obstáculo en su camino por la historia.

[51] En relación con Küng la Iglesia ha intervenido en varias ocasiones: el 24 de junio de 1973, para afirmar, en contra de Küng, que la fe católica supone afirmaciones y negaciones inequívocas (según Küng, las definiciones comprimirían y adulterarían la verdad); el 15 de febrero de 1975, entre otros puntos (el sacerdocio ministerial, la cristología), se critica la postura de Küng según la cual sólo existe la infalibilidad del pueblo de Dios que, por pura gracia divina, está siempre en condiciones de encontrar el modo de ser fiel a Cristo; el 15 de diciembre de 1979 se declaró que Küng no podía seguir

considerándose teólogo católico.

[52] Cf A. B. HASLER, *Wie der Papst unfehlbar wurde,* 2 vols., Stuttgart 1977. Esta obra tuvo enseguida una notable resonancia. En 1979 se publicó una edición reducida en alemán; en 1980 en holandés, y en 1982 en italiano; en España lo publicó la editoral Planeta en 1980 con el título *Cómo llegó el Papa a ser infalible. Fuerza y debilidad de un dogma.*

[53] Ib, 95-128. El problema de la libertad del concilio es abordado de manera distinta en M. MACCARRONE, *o.c.* Según este autor, el concilio fue ciertamente querido por el papa, pero el movimiento centralizador ultramontano respondía a instancias de la base: propaganda de multitud de escritores, necesidad de un mayor apoyo al papa frente a los Estados laicos, prestigio personal de Pío IX. Tras la proclamación *auctoritate propria* del dogma de 1854, el papa reitera las convocaciones solemnes del episcopado en 1862 y en 1867, y después de iniciado el concilio, promueve estudios sobre la infalibilidad. Al comienzo del concilio se mantuvo neutral, dejando que la base se agotara y pidiera su intervención; el plan da buen resultado, y así el 22 de febrero se promulga el nuevo reglamento. Gradualmente sin embargo el papa se va aislando y la colaboración con el consejo de presidencia se hace más difícil. Pío IX trata con dureza a la oposición, e incluso a los que están cercanos a él: breve a Guéranger del 12 de marzo; es el papa quien decide anticipar la discusión sobre la infalibilidad; sus intervenciones son decisivas en las difíciles jornadas de julio: órdenes tajantes a Bilio el 9 y el 14, rechazo de la petición presentada por la minoría el 15, reprensión de Guidi el 18 de junio. ¿Debemos concluir de todo esto que el concilio no gozó de suficiente libertad? ¿Hubo libertad suficiente para la validez de las decisiones? La misma amplitud del debate, la tenacidad de la minoría en la defensa de sus posiciones hasta el último momento y la táctica de recurrir al apoyo de los gobiernos, muestran la libertad real de la asamblea.

[54] Si piensa en la pretensión de encontrar en un único pasaje de la Escritura la prueba de la definición tal como fue formulada el 18 de julio, tiene razón.

[55] A. B. HASLER, *o.c.,* 267-269.

[56] A. ZAMBARBIERI, *o.c.,* 127. La crítica a Hasler la hicieron, entre otros, Klaus Schatz en Theologie und Philosophie 53 (1978) 248-276 y Giacomo Martina en el artículo *Giustificate riserve su una recente opera,* aparecido en L'Osservatore Romano el 8 de febrero de 1978, p. 6, o en su *Pio IX (1867-1878),* 112-116. Los resultados de esta indagación crítica han llevado a considerar otros factores relevantes a la hora de juzgar la actitud de los obispos de la minoría: las presiones de la opinión pública favorable a la definición, motivos extrateológicos como las preocupaciones pastorales durante la guerra franco-prusiana, una mejor comprensión del alcance del dogma, gracias entre otras cosas al opúsculo de J. Fessler, secretario del concilio y partidario de las tesis infalibilistas moderadas, *Die wahre und falsche Unfehlbarkeit des Papstes.* Sobre la figura de J. Fessler, cf F. GRASS, *Fessler,* LT 4 (1960) col. 95.

[57] Estos aspectos están subrayados en G. THILS, *La primauté pontificale. La doctrine du Vatican I. Les voies d'une revision,* Gembloux 1972. (Sobre estos temas puede verse también, del mismo autor, *La infalibilidad pontificia,* Sal Terrae, Santander 1972).

[58] DS 1307: «Definimos asimismo que la Santa Sede Apostólica y el romano pontífice tienen el primado sobre toda la tierra, y que el mismo romano pontífice es el sucesor del bienaventurado Pedro, jefe de los apóstoles y verdadero vicario de Cristo, y cabeza de toda la Iglesia, padre y maestro de todos los cristianos, y que a él ha sido confiada por nuestro Señor Jesucristo, en la persona del bienaventurado Pedro, la plena potestad de apacentar, regir y gobernar a toda la Iglesia, como también se contiene en las actas de los concilios ecuménicos y en los sagrados cánones».

[59] Sobre estos aspectos cf G. ALBERIGO, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo,* Herder, Roma 1964.

[60] DS, 3061.

[61] Cf P. PETRUZZI, *Chiesa e società civile al concilio Vaticano I,* PUG, Roma 1984.

4. Iglesia y sociedad en el magisterio de León XIII (1878-1903)

1. Un pontificado entre continuidad y novedad

Gioacchino Pecci nació en 1810 en Carpineto, cerca de Anagni. Fue buen teólogo y humanista de vasta cultura. Entre 1843 y 1846, en un período de particular vivacidad entre los católicos belgas, fue nuncio en Bruselas, donde conoció directamente los problemas planteados por el desarrollo industrial y dio buena prueba de su habilidad política. Estuvo luego, aunque brevemente en Londres, donde tuvo ocasión de conocer más profundamente los problemas de la nueva sociedad industrial.

Entre 1846 y 1878 fue obispo de Perusa, mantenido a distancia –por divergencias políticas– de Roma y de los problemas internacionales[1]. Durante este largo período mantuvo contactos con intelectuales que había conocido en los distintos países por los que había desempeñado su misión al servicio de la Iglesia, permaneciendo de este modo abierto a los problemas del mundo moderno, problemas de los que se ocupó en varias ocasiones en sus cartas pastorales[2].

Fueron la experiencia directa, las amistades y la vida pastoral las que prepararon y mantuvieron viva la sensibilidad social de León XIII y su apertura al mundo moderno.

A la muerte de Pío IX, al no ser Roma ya territorio pontificio, existía el temor de que esta situación pudiera influir en la libertad del colegio cardenalicio; en cambio, fue un cónclave muy ordenado y rápido, en el que los sesenta cardenales presentes eligieron por sorpresa, el 20 de febrero de 1878, al cardenal Pecci.

Rompiendo la costumbre, León XIII no se asomó al balcón de la plaza de San Pedro para dar la primera bendición al pueblo, sino a un balcón interior, como señal de protesta ante el Estado italiano y como signo ante el mundo de su prisión.

Sin embargo, en su primera encíclica, *Inscrutabili Dei consilio,* señalaba como objetivo de su pontificado la reconciliación entre la Iglesia y la cultura; el subtítulo, *Sobre los males de la sociedad,* daba el tono de esta obra de reconciliación y su clave de lectura: los males que afligen a la sociedad son numerosos y graves, pero la

Iglesia, depositaria de los valores de la moral y la justicia, posee los medios para vencer estos males. El papa se proponía, en su pontificado, llevar a la sociedad moderna esta acción benéfica.

2. El proyecto de León XIII

2.1. La apertura al mundo moderno

El pontificado de Pío IX había dejado a la Iglesia en una situación de cerrazón y aislamiento respecto al mundo, de la que se podrían señalar como rasgos destacados:

- La cuestión romana, que, desde el punto de vista político, había desquiciado el Estado Pontificio, y, desde el punto de vista religioso, había contribuido a crear en el Estado unitario italiano una actitud hostil hacia la Iglesia;
- una situación cultural caracterizada por un anticlericalismo generalizado y profundo;
- el avance del socialismo, el comunismo y el anarquismo, movimientos que tenían entonces un carácter marcadamente revolucionario y que, por lo mismo, provocaban temor y perplejidad[3].

Esta situación se reflejaba tanto en las intervenciones doctrinales de la Iglesia[4] como en su pérdida de prestigio ante las naciones: en Italia el papa se consideraba «prisionero» en el Vaticano y, por consiguiente, mantenía una actitud de rígido enfrentamiento con el gobierno italiano mediante el *non expedit*[5]; en Alemania, Bismarck fomentaba el *Kulturkampf,* llevando el enfrentamiento con la Iglesia católica a niveles muy altos[6]; en Francia, la III República había sustituido al régimen imperial de Napoleón III, tradicionalmente defensor del papa, y había creado un clima que favorecía el laicismo y el anticlericalismo[7].

La elección de León XIII coincidió con un cambio gradual en la orientación de la Iglesia; cambio que, a lo largo de su pontificado, fue haciéndose cada vez más marcado.

Su proyecto –insertar a los católicos en la sociedad contemporánea– partía de la reinterpretación en términos de «crisis» de la sociedad de su tiempo. Esta crisis estaba causada principalmente por el rechazo de los valores cristianos; era necesario volver a proponer la validez de estos valores, tanto para

la vida de los individuos como para la vida de la sociedad. Pero esto se veía obstaculizado por la cultura laicista en gran medida dominante: «La larga y nefanda guerra librada contra la divina autoridad de la Iglesia ha conducido al punto al que tendía; es decir, al peligro común de la sociedad humana y en especial del principado civil, del que en gran medida depende la salvación pública... Sin embargo, la divina virtud de la religión cristiana proporcionó a la cosa pública sólidos fundamentos de estabilidad y de orden, tan pronto como penetró en las costumbres y en las instituciones civiles»[8]. El magisterio de León XIII proponía a la Iglesia como la única verdadera madre de toda civilización, a la religión como la base insustituible de la convivencia humana, por lo que el Estado tenía la obligación de reconocer la plena soberanía de la Santa Sede o, al menos, la guía moral de la Iglesia católica[9].

Sobre estas premisas nacía el proyecto histórico de León XIII, un proyecto global que se manifestaba fundamentalmente en tres direcciones diversas: la cultura, el ordenamiento de los Estados y la realidad social.

2.2. La renovación cultural en la Iglesia

La dimensión cultural del proyecto histórico de León XIII parte de la renovación de los estudios en la Iglesia, propiciada a través de numerosas y variadas intervenciones:

- En 1879, con la encíclica *Aeterni Patris,* se volvía en los estudios teológicos a la línea tomista de la armonía entre la razón y la fe, lo que dio lugar a una nueva vitalidad en las facultades eclesiásticas y contribuyó a la fundación de la Universidad Católica de Friburgo. Dos ideas básicas del neotomismo aparecerán en la *Rerum novarum:* la idea de la función social de la propiedad y la idea de que, en principio, un gobierno que cuente con el consenso popular es superior al gobierno de un monarca absoluto;
- en 1881 León XIII decidió la apertura de los Archivos Vaticanos, lo que dio fuerte impulso a los estudios históricos;
- en 1893, con la encíclica *Providentissimus Deus,* se iniciaba la renovación de los estudios bíblicos; renovación que se concretó, entre otras cosas, en la fundación de la Escuela Bíblica de Jerusalén;

por otro lado, estimuló la investigación científica, adoptando una actitud abierta ante las nuevas formas culturales y sociales que no se oponían al bien supremo de la fe y la religión:

«Es pues una vana calumnia la que se va difundiendo de que la Iglesia ve con malos ojos las constituciones modernas y rechaza indiscriminadamente los frutos maduros del ingenio de nuestros contemporáneos. Ciertamente no acepta las opiniones malsanas y condena los malvados deseos de las revoluciones y, especialmente, el estado de indiferencia que es el principio de una verdadera apostasía; pero, puesto que todo lo que es verdadero no puede proceder sino de Dios, todas las indagaciones del hombre que conduzcan al descubrimiento de la verdad, la Iglesia las reconoce como resplandor de la mente divina... La Iglesia acogerá siempre con alegría y agradecimiento todo lo que venga en el momento oportuno a ensanchar los límites de la ciencia, y con su celo habitual se esforzará en estimular y promover, al igual que las otras disciplinas, aquellas que tienen por objeto el estudio de la naturaleza»[10].

2.3. El ordenamiento del Estado y la democracia

La renovación cultural de la Iglesia debía tender también, según la visión de León XIII, a la fundamentación teológica de las realidades temporales, redefiniendo en particular las relaciones entre la Iglesia y los Estados y profundizando en el problema de la democracia.

En la encíclica *Diuturnum* de 1881, después de afirmar que toda autoridad procede de Dios mediante la designación del pueblo, y de precisar que la Iglesia es indiferente a las distintas formas de régimen político siempre que respeten el bien común y la justicia, León XIII exponía el concepto cristiano del Estado[11].

La misma idea era retomada en la *Immortale Dei* cuando decía:

«El hombre está naturalmente ordenado a la sociedad civil. Como no podía procurarse por sí solo lo necesario para la vida y para el crecimiento intelectual y moral, la Providencia dispuso que naciese con disposición a unirse a los otros, tanto en la sociedad doméstica como en la sociedad civil, la única que puede proporcionar los medios necesarios para vivir. Y, dado que una sociedad no puede tenerse en pie si no hay autoridad que aúne todos los medios individuales efectivos para alcanzar un fin común, esta autoridad es indispensable para la convivencia civil, y esta autoridad, al igual que la sociedad, procede de la naturaleza y, por consiguiente, de Dios»[12].

Dado que la legítima autonomía del Estado tiene su origen en el Creador, el Estado debe honrar a Dios con actos de culto públicos y actuar en consonancia con la autoridad de la Iglesia. El documento condena el indiferentismo religioso, pero introduce al mismo tiempo el principio de la tolerancia religiosa. Así, después de recordar que no es lícito para el Estado poner los distintos cultos al mismo nivel que la verdadera religión, afirma que la Iglesia «no

condena a los gobiernos que... toleran de hecho los diferentes cultos dentro del Estado»[13]. En sustancia, León XIII quería reanudar el diálogo con el mundo conciliando algunas instancias de libertad profesadas por el liberalismo con la concepción católica del Estado.

Es particularmente significativa la enseñanza sobre la democracia[14], en la que se manifiesta explícitamente el reconocimiento positivo de las formas democráticas y de la pluralidad de los regímenes: «De manera semejante, no está prohibido preferir gobiernos moderados de tipo democrático, siempre que quede a salvo la doctrina católica acerca del origen y el uso del poder. Con tal de que sean adecuadas para la consecución del bien de los ciudadanos, ninguna de las diferentes formas de gobierno es reprobada por la Iglesia; lo que la Iglesia quiere es lo mismo que reclama la naturaleza: que se implanten sin violar los derechos de nadie, y en particular respetando las razones de la Iglesia misma»[15].

Esta singular apertura provocó una fuerte oposición por parte de los católicos conservadores, dando lugar a divisiones en el campo católico que León XIII trató de superar con la encíclica *Graves de communi* de 1901: «Considerando que por distintas partes surgen disputas, a veces agrias, sentimos el deber de poner límite a la controversia y regular el pensamiento de los católicos sobre dicho asunto. Pretendemos dictar además algunas normas que hagan su actuación más amplia y bastante más saludable para la sociedad»[16].

Todas estas ideas, que vinieron a desembocar en la doctrina de la *Rerum novarum,* permitieron que las corrientes más abiertas del catolicismo europeo se insertaran en el proceso evolutivo que conduciría a las democracias parlamentarias. Así, la idea de una «democracia cristiana» se convirtió en la bandera de las nuevas generaciones en Italia, Francia y Bélgica[17].

3. La cuestión social

3.1. La gravedad de la cuestión social

La naciente industrialización estaba provocando importantes cambios en la estructura social y produciendo una ruptura profunda del equilibrio anterior.

Con la llegada y perfeccionamiento de las máquinas, muchos artesanos se arruinaron y quedaron reducidos a obreros asalariados.

El éxodo de los campos hacia los centros industriales quebraba las estructuras tradicionales de la sociedad. La ausencia casi total de una legislación en defensa de los trabajadores y de un salario mínimo suficiente para cubrir las necesidades fundamentales, hacía muy inestable la cohesión social y creaba una situación de extrema miseria entre los trabajadores de los centros industriales[18].

A esta situación, que se iba agravando a medida que se extendía la industrialización, se dieron diferentes respuestas:

La del movimiento socialista, que proponía una transformación completa de las estructuras existentes;

la del movimiento católico, que de una actitud caritativa y asistencial pasó pronto a una actuación propiamente social;

la de los Estados liberales, que tendían al mantenimiento de la situación pero introduciendo gradualmente leyes sociales;

la de la Iglesia, que, a través sobre todo de la acción de los obispos y los sacerdotes, estimuló y sostuvo primero la acción social de la base, y luego, con las intervenciones doctrinales de León XIII, estableció los principios de fondo de la visión social cristiana. León XIII en efecto, después de haber trazado en el primer decenio de su pontificado las grandes líneas de la doctrina cristiana acerca del Estado, se ocupó en el segundo decenio de la «cuestión social». El proyecto social de León XIII no se reduce simplemente a la *Rerum novarum,* sino que es mucho más amplio; la encíclica se inserta en un itinerario mucho mayor. La *Rerum novarum* es la culminación de este itinerario y constituye el fundamento de las futuras intervenciones de la Iglesia en el terreno social.

3.2. La respuesta del socialismo

Frente a las perturbaciones y cambios ocasionados por la industrialización, ya desde finales del siglo XVIII surgieron movimientos espontáneos de protesta y rebelión[19]; pero se trataba sólo de rebeliones contra las causas inmediatas, sin un programa de transformación de las estructuras sociales. El movimiento obrero tardó en surgir y, antes que en la clase obrera, hubo intentos de reforma social de parte de la burguesía[20]. La organización obrera

más importante de este período será el movimiento cartista vigente en Inglaterra entre 1837 y 1848[21]; pero habrá que esperar hasta los años 60 para encontrar un sindicalismo organizado de ámbito nacional, ligado a los *whigs*[22].

Desde 1848, el movimiento obrero empieza a orientarse cada vez más en dos direcciones bien definidas: la socialdemócrata y la sindicalista-anarquista[23].

Entre los precursores de las teorías marxistas hay que considerar, en Francia, a G. Babeuf (1760-1797), A. Blanqui (1801-1881), Saint-Simon (1760-1825), C. Fourier (1772-1837), P. Proudhon (1809-1865) y C. L. Blanc (1811-1882)[24].

En Italia, el movimiento obrero se caracteriza por el predominio de las tendencias sindicalistas; las tendencias anarquistas se imponen sobre todo por la presencia y actuación del anarquista ruso Bakunin[25]. En los últimos decenios del siglo XIX, esta tendencia se radicalizó, orientándose hacia una actitud de intransigencia manifestada en el recurso a las huelgas generales[26]. Junto al movimiento anarquista y sindicalista, se estableció también el movimiento socialdemócrata, adquiriendo cada vez más fuerza el marxismo[27].

En Alemania, la historia del socialismo empieza con W. Weitling (1808-1871), M. Hess (1812-1875) y F. Lassalle (1825-1864), y llega con K. Marx (1818-1883) y F. Engels (1820-1895) a la elaboración teórica de la concepción materialista de la historia y de la naturaleza[28], si bien se encuentra presente de manera difusa en varios autores y en diferentes movimientos políticos y sociales[29].

En Rusia, en la segunda mitad del siglo XIX, junto a corrientes culturales de carácter revolucionario y radical, como el «nihilismo» y el «populismo»[30], actúan también grupos socialistas y revolucionarios de extrema izquierda. Se crea una situación de confusión de incertidumbre que el débil poder central no logra controlar. El marxismo entra relativamente tarde en la vida política rusa, y los orígenes del movimiento marxista ruso se encuentran fuera de Rusia, entre los grupos de emigrados. El movimiento obrero ruso se desarrolla, no tanto por obra de los sindicatos (que tenían poca importancia) cuanto por la presencia y actuación de los partidos de extrema izquierda y de los *soviets,* es decir los «consejos» de obreros, soldados y campesinos. La organización del marxismo en Rusia, hasta la conquista del poder con la revolución de 1917, se debió principalmente a V. I. Lenin (1870-1924)[31].

Este ardor revolucionario, comunista y anarquista, ejerció gran influjo en toda la sociedad europea a través de las «Internacionales» ideadas por Marx[32].

El primer congreso de la Internacional, celebrado en Ginebra en 1866, estableció tres principios, formulados ya por Marx en su discurso inaugural: que la liberación de los trabajadores de la esclavitud del capital debía ser obra de los mismos trabajadores; que los trabajadores debían colaborar entre sí en el plano internacional y rechazar la guerra, y que era necesario luchar por la conquista del poder político para hacerse con el dominio de los medios de producción. Sin embargo, en el seno de la asociación, que reunía a representantes de distintas tendencias, se fue acentuando la divergencia entre los marxistas y los otros grupos, dando lugar a su disolución en 1876.

La II Internacional se fundó en París en 1889 con el fin de unir a los distintos partidos socialdemócratas que habían ido surgiendo. En el congreso de Bruselas de 1891 se acordó la exclusión de los anarquistas y se confirmó la necesidad de la lucha por la conquista del Estado. El problema que dividiría más tarde la organización sería –una vez más, como en 1870– la guerra, que, al acercarse el primer gran conflicto mundial, separaría a los partidarios de ambos bandos[33].

Tras la I Guerra mundial y la toma del poder de los bolcheviques en Rusia, Lenin fundó, en marzo de 1919, la III Internacional, llamada también *Komintern* (Internacional Comunista), con una estructura rígidamente centralizada y regida por una férrea disciplina revolucionaria, que hacía obligatorias para todos los partidos miembros las resoluciones tomadas por el *Komintern,* dirigido por el Partido Comunista bolchevique[34].

Estas indicaciones acerca de la «respuesta socialista» son importantes para darnos cuenta de la fuerza efectiva que estos movimientos tuvieron en la sociedad y en las conciencias, y comprender, según esto, el sentido de las intervenciones de la Iglesia[35]. El ardiente anhelo de novedad de que habla la *Rerum novarum* al comienzo es esta «pasión revolucionaria», este deseo de destruirlo todo para construir una sociedad radicalmente distinta. Esto explica el que la Iglesia, antes de intervenir en la cuestión obrera, interviniera repetidamente para aclarar y definir la naturaleza y la función de los Estados, y por qué esta doctrina ha sido constante.

A veces, de manera injustificada, se ha hablado de un cierto «retraso» por parte de los católicos en afrontar la cuestión social planteada por la industrialización: es una interpretación impuesta por la cultura marxista, pero históricamente incorrecta. Si luego hubiera que juzgar la eficacia de la respuesta socialista a largo plazo, habría que decir que su propuesta, no sólo no resolvió los problemas, sino que retrasó incluso las soluciones, complicando enormemente tanto la vida social como la búsqueda de soluciones alternativas. Y tampoco hay que infravalorar el hecho de que la presencia del socialismo y de las corrientes anarquistas ponía a la acción de los católicos barreras ideológicas tales que los compromisos concretos de los católicos en el campo social tenían que empezar marcando las distancias respecto de estos movimientos, en algunos sentidos culturalmente dominantes.

El gran mérito histórico de la doctrina social de la Iglesia consiste precisamente en haber establecido unos principios que han constituido un baluarte insuperable frente a todas las desviaciones ideológicas de la historia contemporánea y han marcado el camino por el que construir una auténtica civilización.

3.3. La respuesta del mundo católico

A lo largo del siglo XIX, el mundo católico reaccionó a los problemas planteados por la industrialización, en el terreno de las ideas, a través de corrientes activas de pensamiento[36], y en el terreno práctico, mediante la creación de nuevas formas de asociación, sociedades de ayuda mutua, cooperativas de consumo, bancos, y nuevas experiencias en el campo educativo, cultural y caritativo.

Las intervenciones concretas de los católicos en el terreno social están orientadas inicialmente a la resolución de los problemas a través de acciones caritativas, que sin embargo cristalizan pronto en instituciones como las Conferencias de San Vicente de Paúl[37] o la Sociedad de San Francisco Javier, fundada en 1840, que insiste casi inmediatamente en una nueva orientación social, creando escuelas y talleres ocupacionales para los obreros. En Italia, hacia 1827, nacen las obras asistenciales de Cottolengo[38]; las de Giuseppe Cafasso[39] y, entre 1841 y 1845, las obras educativas y asistenciales de don Bosco[40]; hacia 1873 las obras de Murialdo[41]. En Alemania surgen las *Gesellenverein,* sociedades de formación y asistencia a los

obreros aprendices, que experimentan un gran desarrollo bajo la dirección de A. Kolping. Estas y otras muchas iniciativas católicas (piénsese en la experiencia de la Obra de los Congresos y en las múltiples iniciativas del movimiento católico) presentan ciertas características comunes: son movimientos que surgen en el seno de la Iglesia y en los que se comprometen obispos y sacerdotes, pero cuya responsabilidad interna está fundamentalmente en manos de laicos; son movimientos en su mayor parte orientados a la acción y no a la especulación teórica, y que afrontan los problemas con los medios que tienen a su alcance según las leyes de la época; una característica peculiar de las experiencias maduradas en Italia es que empiezan siendo movimientos «apolíticos» (en Italia estaba vigente el *non expedit),* pero se van metiendo paulatinamente en política: surge la necesidad de desembocar en la política en vistas de la acción social, y se trata de superar la mera asistencia actuando sobre las estructuras y no limitándose a las obras caritativas[42].

Hay luego ciertas corrientes importantes de pensamiento anteriores a la *Rerum novarum*[43]. Entre ellas tiene particular relevancia, por el influjo que ejerció en el movimiento católico y en el pensamiento de León XIII, la de monseñor Ketteler.

En el libro *La cuestión social y el cristianismo,* monseñor Ketteler, al exponer su pensamiento social, madurado a lo largo del decenio anterior, condenaba el liberalismo y el individualismo económico y político, así como el excesivo intervencionismo estatal[44]. En *Relación* presentada ante la Conferencia Episcopal Alemana, rechaza toda utopía revolucionaria y violenta, e invita a reflexionar sobre cuatro problemas: si la cuestión social afecta a Alemania; si la Iglesia puede y debe intervenir; cuáles son los posibles remedios, y cómo puede contribuir la Iglesia a su aplicación.

Al tratar del origen de la cuestión social, Ketteler explica así las causas que han determinado la actual situación de explotación de la clase obrera:

> «La libertad de comercio, de trabajo y de circulación, al hacer caer las barreras del proteccionismo, ha aumentado el poder del capital que, aliado con las máquinas y ayudado por el principio de la división del trabajo y por la facilidad de los transportes, se ha convertido en dueño absoluto; hasta tal punto que no sólo el obrero, sino incluso el pequeño empresario y el pequeño comerciante, abandonados a sus propias fuerzas, no pueden sostener la lucha contra los grandes capitales acumulados. Obligados pues a renunciar a su independencia, tienen que adaptarse a trabajar como obreros, trabajando a jornal o a destajo»[45].

Estas afirmaciones son semejantes a las expuestas por Marx en el

Manifiesto de 1848 y eran aceptadas por el movimiento social de inspiración socialista en Alemania.

Ketteler ponía de manifiesto que esta nueva organización del trabajo era contraria a la dignidad humana, porque las relaciones entre los patronos y los obreros se establecían sólo basándose en motivaciones económicas. Las consecuencias de este estado de cosas eran negativas incluso desde el punto de vista moral:

> «De esta perversión se deriva para los obreros un cúmulo de males económicos, físicos y morales. El salario no se regula de acuerdo con el mérito ni con las necesidades reales de la vida. Salvo raras excepciones, el obrero no tiene esperanzas de levantarse del pobre estado en que se encuentra. En la atmósfera material que envuelve al mundo industrial moderno, es contado como una mercancía más... El trabajo excesivamente prolongado, la dureza y monotonía mortal de sus ocupaciones le embotan el espíritu; la imposibilidad de alcanzar una situación más cómoda, la incertidumbre del futuro y la falta de todo apoyo fuera de sus propias fuerzas quebrantan su viril energía y su confianza. Los beneficios del cristianismo no pueden penetrar enteramente entre las masas obreras si no hay otras vías además del ministerio ordinario de los pastores espirituales. Antes de cristianizar a estas masas salvajes, es preciso encontrar el modo de humanizarlas»[46].

Estas afirmaciones llevan a monseñor Ketteler a precisar que el sistema creado por la revolución industrial y por los principios de la economía política liberal, al contradecir las leyes de la naturaleza y las del amor fraterno, afectan incluso al *depositum fidei.* Por eso, la intervención de la Iglesia no supone una injerencia en el orden temporal, sino un interés legítimo y obligado. «La Iglesia no pretende ciertamente entrometerse en asuntos industriales y económicos, pero le compete siempre el cuidado de las almas... La Iglesia debe ocuparse de ello, porque la cuestión social está relacionada con su oficio magisterial y pastoral. La cuestión social afecta al *depositum fidei*»[47].

Ketteler concibe el problema obrero de modo muy articulado: junto a las consideraciones de orden económico y los juicios acerca de las causas del fenómeno en cuestión, apela también a la dimensión moral de la crisis. Por eso, al definir las formas de intervención de la Iglesia, Ketteler afirma la necesidad de proponer iniciativas concretas en el terreno socioeconómico y, al mismo tiempo, salvaguardar a la clase obrera de los peligros del materialismo. En este sentido, la Iglesia debía dirigir la palabra también a los empresarios. «La Iglesia debe evitar la desgracia de que los obreros caigan en manos de partidos que no tienen en cuenta el cristianismo, incluso lo combaten o, cuando menos, no son católicos»[48].

¿Cuáles eran pues los remedios que debían intentarse? Según Ketteler, los intereses de los patronos y de los obreros no eran necesariamente irreconciliables: en Francia no faltaban casos de industriales que, inspirados en la doctrina cristiana, se esforzaban en combatir los males físicos y morales de la clase obrera, obteniendo resultados apreciables. Pero, sobre todo, había que crear organizaciones y asociaciones dirigidas al bien de los obreros.

La *Relación,* después de rechazar toda opción revolucionaria y violenta –en contra de lo que proponían los socialismos más extremos–, sugería al episcopado alemán un programa concreto de reformas: participación de los obreros en los beneficios, medidas en favor de las madres de familia, intervención del Estado para limitar los horarios de trabajo, clausura de los locales de trabajo malsanos, descanso dominical, etc[49].

Hay que subrayar una propuesta muy particular por su relevancia eclesial: el obispo de Maguncia proponía que cada diócesis eligiera cierto número de sacerdotes para dedicarse en profundidad al estudio del problema social. La necesidad de una renovación de la práctica eclesial, de cara a las nuevas exigencias, reclamaba un clero especialmente cualificado. Por eso debía dedicarse cierto número de sacerdotes al estudio de la economía política y a la experiencia directa:

> «La Iglesia debe, en primer lugar, estimular el celo del clero por la clase obrera. Este celo con frecuencia está adormecido, porque el clero no conoce el estado real de los males sociales y los amenazantes peligros que conllevan. La cuestión obrera no puede seguir siendo desatendida en los cursos de filosofía y de pastoral de los seminarios. Sería muy deseable que algunos eclesiásticos se aplicaran al estudio de la economía política y se les hiciera viajar gratuitamente para estudiar las necesidades y los remedios, especialmente a Francia, donde parece que se valoran más que en otras partes los principios religiosos y morales»[50].

León XIII, en un contexto históricamente más desarrollado y definido, recogería las observaciones de Ketteler y de la sociología católica, reconociendo en el obispo de Maguncia a su «gran precursor»[51].

La *Rerum novarum,* que nace en este contexto y bajo estos impulsos, es punto de llegada de las experiencias realizadas anteriormente en el mundo católico, y punto de partida a su vez de los futuros desarrollos, tanto teóricos como prácticos[52].

3.4. La respuesta del magisterio de la Iglesia

a) *La doctrina social de la Iglesia*

La idea de «doctrina social» de la Iglesia es un tema importante en sí mismo porque ha acompañado a la acción pastoral de la Iglesia en el mundo moderno durante los últimos cien años, marcando una presencia y una acción puntual y preciosa, e interpretando los momentos más significativos de la historia social, económica y política. Mediante estas intervenciones, la Iglesia ha contribuido además –de un modo nada despreciable– a configurar la conciencia misma de la historia contemporánea. La doctrina social empieza a formularse cuando se consolida el proceso de industrialización, orientando el compromiso de los católicos y determinando la presencia de la Iglesia en la sociedad contemporánea[53].

En sus comienzos, con la *Rerum novarum,* propone una interpretación de la realidad que cristaliza en torno al proyecto del «Estado cristiano»: la relación entre los creyentes y la sociedad pasa por la cristianización del Estado y sus estructuras; el Estado no puede ser indiferente en materia religiosa, tiene que darle a la religión el espacio que necesita y reconocer los derechos de la Iglesia[54].

Los límites de este planteamiento están principalmente en que propone una visión particularista de la doctrina social cristiana (observándose, por ejemplo, frecuentes referencias a la situación italiana) y asigna un papel demasiado relevante a la Iglesia-institución, dejando consiguientemente en la sombra al laicado. Por lo demás, dado que la sociedad que se estaba constituyendo era necesariamente conflictiva, la Iglesia se encontró entre dos frentes, el liberal y el socialista, sin tener un punto concreto de apoyo que ofrecer. Y esto ha dificultado notablemente su camino[55].

b) *La encíclica* Rerum novarum

La *Rerum novarum,* publicada el 15 de mayo de 1891, interpreta el marco histórico de su tiempo con sorprendente lucidez y percibe en toda su crudeza la situación real de injusticia en que se encuentran los trabajadores. La encíclica debe mucho a la sensibilidad personal de León XIII, que marcó la orientación del texto y lo corrigió en sucesivas ocasiones para que fuera realmente expresión de sus ideas[56]. Sorprende la clarividencia con que se prevén las consecuencias negativas en todos los aspectos de un ordenamiento social como el propuesto por el socialismo[57]. La impresión causada

por la encíclica fue diversa según los sitios: varió de la frialdad[58] al entusiasmo[59]. Así nació la «doctrina social» de la Iglesia, una doctrina formulada al confrontar los principios inmutables del evangelio con la mudable realidad histórica[60].

El tema central, sin embargo, no es la «cuestión social»: la encíclica quiere mostrar los principios con los que resolver la «cuestión obrera». Conseguir este objetivo es particularmente urgente porque la mayor parte del proletariado se encuentra en condiciones indignas del hombre. El problema de fondo es pues el de la dignidad del hombre, que es lo que realmente constituye el horizonte y la trama de todo el documento:

> «Despertado el prurito revolucionario que desde hace ya tiempo agita a los pueblos, era de esperar que el afán de cambiarlo todo llegara un día a derramarse desde el campo de la política al terreno, con él colindante, de la economía. En efecto, los adelantos de la industria y de las artes, que caminan por nuevos derroteros; el cambio operado en las relaciones mutuas entre patronos y obreros; la acumulación de las riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría; la mayor confianza de los obreros en sí mismos y la más estrecha cohesión entre ellos, juntamente con la relajación de la moral, han determinado el planteamiento de la contienda. Cuál y cuán grande sea la importancia de las cosas que van en ello, se ve por la punzante ansiedad en que viven todos los espíritus»[61].

– *Primera parte*

La solución propuesta por los socialistas es ineficaz e injusta: «Para solucionar este mal, los *socialistas,* atizando el odio de los indigentes contra los ricos, tratan de acabar con la propiedad privada de los bienes, estimando mejor que, en su lugar, todos los bienes sean comunes y administrados por las personas que rigen el municipio o gobiernan la nación»[62]. Al hacer esto, sigue diciendo León XIII, actúan en contra del derecho natural; al quitarle al obrero la libertad para invertir su salario, lo privan del derecho y de la posibilidad de aumentar su patrimonio y mejorar su situación, haciendo así más precario aún el estado en que se encuentran[63].

La encíclica se detiene en el análisis del problema de la propiedad privada, sosteniendo que la colectivización es un remedio injusto, porque va contra el derecho natural a poseer bienes propios. Tanto más cuanto que, siendo el hombre un ser inteligente, se le debe reconocer algo más que el simple uso de las cosas externas, y esto no puede ser nada más que el derecho de propiedad estable, reconocido tanto por el derecho positivo como por la laboriosidad del hombre, ya que el hombre debe ser propietario de los frutos de su trabajo[64]. «Estos derechos de los individuos se estima

que tienen más fuerza cuando se hallan ligados y relacionados con los deberes del hombre en la sociedad doméstica. (...) He aquí, pues, la familia o sociedad doméstica, bien pequeña, es cierto, pero verdadera sociedad y más antigua que cualquier otra, la cual es de absoluta necesidad que tenga unos derechos y unos deberes propios, totalmente independientes de la potestad civil». El Estado, sigue diciendo el papa, no debe entrometerse en el santuario de la familia, y si interviene, debe ser sólo en función subsidiaria[65].

– *Segunda parte*

La aportación hecha por la doctrina social de la Iglesia es insustituible, porque se trata de cuestiones que no pueden solucionarse sin recurrir a la religión. Los que prometen suprimir las desigualdades sociales y proponen una vida sin dolor engañan a la gente, porque las diferencias sociales son una necesidad derivada de las diferencias naturales entre los hombres, y el dolor forma parte inevitable de la vida[66]. La Iglesia propone la colaboración entre las clases sociales; las clases se necesitan unas a otras. Para resolver los enfrentamientos propone precisamente la Iglesia su doctrina social.

Después de recordar que el medio para superar la lucha de clases y las situaciones de sufrimiento es la práctica de la justicia por parte de todos, de los obreros y de los capitalistas, porque todos tienen deberes propios que cumplir, recuerda la *Rerum novarum* que «entre los primordiales deberes de los patronos se destaca el de dar a cada uno lo que sea justo (...). Defraudar a alguien en el salario debido es un gran crimen, que llama a voces las iras vengadoras del cielo»[67].

La Iglesia sin embargo mira más allá, mira a acercar lo más posible a ambas clases y a hacerlas amigas. Invita a hacer un uso correcto de las riquezas y a poseer los bienes materiales, no como propios sino como comunes, de modo que el poseedor los ponga al servicio de los demás: «Todo el que ha recibido abundancia de bienes, sean estos del cuerpo y externos, sean del espíritu, los ha recibido para perfeccionamiento propio, y, al mismo tiempo, para que, como ministro de la Providencia divina, los emplee en beneficio de los demás»[68].

La lucha de clases y las situaciones de sufrimiento se superan viviendo el trabajo con dignidad:

> «A los que, por el contrario, carezcan de bienes de fortuna, aprendan de la Iglesia que la pobreza no es considerada como una deshonra ante el juicio de Dios y que no han de avergonzarse por el hecho de ganarse el sustento con su trabajo. (...) La verdadera

dignidad y excelencia del hombre radica en lo moral, es decir, en la virtud. (...) Si siguen los preceptos de Cristo, resultará poco la amistad y se unirán [las dos clases] en el amor fraterno. Pues verán y comprenderán que todos los hombres han sido creados por el mismo Dios, Padre común; que todos tienden al mismo fin, que es el mismo Dios, el único que puede dar la felicidad perfecta y absoluta a los hombres y a los ángeles; que, además, todos han sido igualmente redimidos por el beneficio de Jesucristo y elevados a la dignidad de hijos de Dios, de modo que se sientan unidos, por parentesco fraternal, tanto entre sí como con Cristo, *primogénito entre muchos hermanos*»[69].

– *Tercera parte*

El Estado debe intervenir también en la resolución de la cuestión obrera creando instituciones políticas que favorezcan la propiedad pública y privada. El Estado por tanto no puede ser neutral. El Estado tiene como tarea específica fomentar todo aquello que contribuya al bien común, evitando ponerse al servicio exclusivo de una parte. Debe interesarse pues por los obreros, cuyo trabajo contribuye a la riqueza nacional, haciendo que estos participen en alguna medida de la riqueza que producen. Los gobernantes deben obrar siempre en beneficio de todos los ciudadanos.

El Estado no debe violar los derechos de los ciudadanos y de las familias: debe garantizarlos, interviniendo cuando sea necesario.

«Si alguna vez ocurre que algo amenaza entre el pueblo por tumultos de obreros o por huelgas; que se relajan entre los proletarios los lazos naturales de la familia; que se quebranta entre ellos la religión por no contar con la suficiente holgura para los deberes religiosos; si se plantea en los talleres el peligro para la pureza de las costumbres por la promiscuidad o por otros incentivos de pecado; si la clase patronal oprime a los obreros con cargas injustas o los veja imponiéndoles condiciones ofensivas para la persona y dignidad humanas; si daña la salud con trabajo excesivo, impropio del sexo o de la edad, en todos estos casos deberá intervenir de lleno, dentro de ciertos límites, el vigor y la autoridad de las leyes»[70].

El Estado debe intervenir sobre todo para garantizar el derecho a la propiedad privada y al trabajo, suprimiendo previamente las causas de las huelgas y favoreciendo, a través de la legislación, condiciones de trabajo aceptables[71].

– *Cuarta parte*

El principal valor que hay que respetar es la dignidad humana: «A nadie le está permitido violar impunemente la dignidad humana, de la que Dios mismo dispone *con gran reverencia;* ni ponerle trabas en la marcha hacia su perfeccionamiento, que lleva a la sempiterna vida de los cielos. Más aún, ni siquiera por voluntad propia puede el hombre ser tratado, en este orden, de manera inconveniente o

someterse a una esclavitud de alma, pues no se trata de derechos de que el hombre tenga pleno dominio, sino de deberes para con Dios, y que deben ser guardados puntualmente»[72].

El texto especifica a continuación cuáles son estos derechos inviolables. Entre los derechos inviolables del hombre que trabaja está el derecho al descanso festivo. El hombre tiene además derecho a realizar un trabajo proporcionado a sus fuerzas y, por consiguiente, no puede ser explotado ni tratado inhumanamente, y para que esto ocurra, es necesario que haya una legislación social que lo garantice, especialmente en lo tocante al trabajo de las mujeres y de los niños.

Otro de los derechos del trabajador es el derecho a un salario justo: «Atacamos aquí un asunto de la mayor importancia, y que debe ser entendido rectamente para que no se peque por ninguna de las partes. A saber, que es establecida la cuantía del salario por libre consentimiento, y, según eso, pagado el salario convenido, parece que el patrono ha cumplido por su parte y que nada más debe. Que procede injustamente el patrono sólo cuando se niega a pagar el sueldo pactado, y el obrero sólo cuando no rinde el trabajo que se estipuló; que en estos casos es justo que intervenga el poder político, pero nada más que para poner a salvo el derecho de cada uno»[73]. La importancia de este punto viene dada también por el hecho de que el salario, siendo personal y necesario, debe ser justo, es decir, debe permitir el ahorro y la adquisición de una pequeña propiedad particular: «Si el obrero percibe un salario lo suficientemente amplio para sustentarse a sí mismo, a su mujer y a sus hijos, dado que sea prudente, se inclinará fácilmente al ahorro y hará lo que parece aconsejar la misma naturaleza: reducir gastos, al objeto de que quede algo con que ir constituyendo un pequeño patrimonio»[74]. Las leyes deben salvaguardar este derecho, entre otras cosas porque una sabia política social, no sólo beneficia a los trabajadores, sino que favorece a toda la sociedad.

– *Quinta parte*

Al introducir el tema de los sindicatos, León XIII hace referencia a las antiguas corporaciones, afirmando que «los mismos patronos y obreros pueden hacer mucho en esta cuestión, esto es, con esas instituciones mediante las cuales atender convenientemente a los necesitados y acercar más una clase a la otra»[75]. Y después de recordar los efectos benéficos producidos por las diversas iniciativas

llevadas a cabo en el terreno social para salvaguardar y defender los derechos de los trabajadores y de sus familias, y aún considerando la posibilidad de crear asociaciones mixtas de patronos y trabajadores, afirma: «El lugar preferente lo ocupan sin embargo las sociedades de obreros»[76].

Dado que el derecho de asociación es un derecho natural, es misión del Estado garantizarlo. «Aunque las sociedades privadas se den dentro de la sociedad civil y sean como otras tantas partes suyas, hablando en términos generales y de por sí, no está en poder del Estado impedir su existencia, ya que el constituir sociedades privadas es derecho concedido al hombre por la ley natural, y la sociedad civil ha sido instituida para garantizar el derecho natural y no para conculcarlo, y, si prohibiera a los ciudadanos la constitución de sociedades, obraría en abierta pugna consigo misma, puesto que tanto ella como las sociedades privadas nacen del mismo principio: que los hombres son sociales por naturaleza»[77].

Dado que las organizaciones sindicales tienen como objetivo la consecución del mayor bienestar físico, económico y moral de los obreros, y dado que existen sindicatos anticristianos o que, en cualquier caso, no se preocupan de los problemas religiosos de sus miembros, el papa invita a los obreros católicos a constituir organizaciones sindicales propias[78].

– *Conclusión*

El papa invita a actuar:

> «Que se ciña cada cual a la parte que le corresponde y con presteza suma, no sea que un mal de tanta magnitud se haga incurable por la demora del remedio. Apliquen la providencia de las leyes y de las instituciones los que gobiernan las naciones; recuerden sus deberes los ricos y patronos; esfuércense razonablemente los proletarios, de cuya causa se trata; (...) Por lo que respecta a la Iglesia, nunca ni bajo ningún aspecto regateará su esfuerzo[79]. (...) Canalicen hacia esto todas las fuerzas del espíritu y su competencia los ministros sagrados y, precedidos por vosotros, venerables hermanos [los obispos], con vuestra autoridad y vuestro ejemplo, no cesen de inculcar en todos los hombres de cualquier clase social las máximas de vida tomadas del Evangelio»[80].

Entre las máximas del evangelio se destaca la caridad cristiana, que es la principal de las virtudes sociales[81].

c) *Importancia y significación de la* Rerum novarum

León XIII es el primer pontífice de la Edad contemporánea que mira con relativo optimismo el futuro de la civilización y que no excluye

la posibilidad de una reconciliación entre la Iglesia y el mundo moderno. Esta apertura será muy importante, sobre todo si se tiene en cuenta el clima en que se habían vivido las relaciones entre la Iglesia y el mundo durante el pontificado de Pío IX.

Al examinar en profundidad el contenido de la encíclica se comprende el carácter fuertemente innovador del documento respecto de la cultura de su tiempo y, por consiguiente, la lentitud con que se han ido comprendiendo sus principios y el tiempo que ha sido necesario para aplicarlos penosamente. Además de las dificultades planteadas por los problemas concretos (industrialización, cuestión obrera, concepción del Estado, relación entre el Estado y la Iglesia en Italia), había en amplios estratos del mundo católico dificultades objetivas para aceptar el planteamiento propuesto:

- Desde el punto de vista cultural, la visión propuesta por el liberalismo se sentía como profundamente contraria a la tradición;
- desde el punto de vista social, el liberalismo, al institucionalizar el conflicto político, parecía tender a sustituir el principio de la unidad del cuerpo social que se seguía del antiguo régimen por el de la división social[82];
- desde el punto de vista moral, el liberalismo, que pretendía aspirar a la felicidad general, parecía llevar al egoísmo individual.

Estas tres cuestiones confluían además, al menos tendencialmente, en otra dificultad: mientras que la Iglesia afirmaba la necesaria relación entre verdad y vida social, y entre verdad y vida económica, el sistema liberal conducía a una separación del orden político y del orden moral.

El enfrentamiento con los valores del mundo liberal llevaba así a la Iglesia a una actitud de «reacción» frente al modelo liberal:

- La insistencia en los elementos tradicionales en un período de profundas transformaciones daba un carácter de retaguardia al pensamiento católico[83];
- se centraba la atención en el problema de la distribución de los bienes, descuidando la cuestión fundamental de su producción[84];
- la neutralización del conflicto político constituía un factor de progreso civil y un instrumento indispensable para

conciliar la estabilidad institucional con el progreso social, pero la Iglesia no comprendió adecuadamente sus aspectos positivos[85].

A pesar de estas limitaciones de fondo, la *Rerum novarum* fue importante e innovadora porque:

Basándose en los deberes del amor cristiano, declaraba que la acción social era, no sólo un derecho de la Iglesia y de los creyentes, sino más aún, un deber;

afirmaba que no bastaba un cambio en los sentimientos que introdujera en el mundo mayor justicia, mayor solidaridad y mayor amor; la nueva solidaridad debía buscarse concretamente, partiendo de la base, con la participación del pueblo; por eso la encíclica propone la constitución de un Movimiento Obrero Cristiano fuerte, capaz de influir en la legislación y en la administración;

se proponía como objetivo no simplemente la consecución de los intereses económicos de los obreros, sino una mejora general de sus condiciones de vida y de su situación espiritual; los obreros debían adquirir conciencia del camino que había que recorrer y lograr autonomía dentro del concierto social[86].

Proponía luego algunos principios que quedarían como piedra fundamental de la enseñanza social de la Iglesia:

El reconocimiento del derecho de los trabajadores a asociarse, por exigencias de carácter ético-religioso, pero también para defender mejor sus salarios y lograr unas condiciones de vida más dignas. No obstante, se rechaza la concepción de los sindicatos como meros instrumentos de lucha;

el rechazo de la lucha de clases: la lucha existe, pero la Iglesia no puede justificarla; es un mal que hay que afrontar y erradicar; se rechaza la idea del sindicato como instrumento de lucha; el Estado debe mirar por la salvaguardia de la persona humana;

el establecimiento de salarios que no sólo permitan la subsistencia, sino que posibiliten también la adquisición de bienes;

el valor de la propiedad privada: es un derecho natural que hay que fomentar, pero al mismo tiempo tiene una

función común, no sólo privada. El uso de la propiedad privada no puede regularse sólo por las leyes de la justicia, sino que depende también del ámbito de la caridad;

la distinción entre la propiedad y el uso de las riquezas, considerando la existencia de una hipoteca social que grava la posesión de los bienes;

el principio de la subsidiariedad del Estado, que es el principio en que se funda la democracia.

La *Rerum novarum* es la base y el fundamento de la doctrina social de la Iglesia: todos los documentos sociales parten de los principios afirmados en ella y los desarrollan. Junto a los conocidos documentos de Pío XI y Pablo VI[87], hay otros no tan notorios pero no por ello menos importantes, como el radiomensaje de Pío XII en la «Conmemoración del 50 aniversario de la *Rerum novarum*»[88] del 1 de junio de 1941, o el «Discurso para el 90 aniversario de la *Rerum novarum*»[89] pronunciado el 15 de mayo de 1981 por Juan Pablo II. De todos ellos, sin embargo, el que ofrece la relectura más interesante es la *Centesimus annus* de Juan Pablo II.

En los primeros números del documento, Juan Pablo II expresa en nombre de la Iglesia su gratitud a León XIII:

Por haber tomado conciencia de la misión de la Iglesia: enseñar y difundir la doctrina social forma parte, en efecto, de la misión evangelizadora de la Iglesia, y el primero en intervenir en la Iglesia en este sentido fue León XIII;

porque la decisión de publicar la *Rerum novarum* devolvió a la Iglesia el estatuto de ciudadanía en las realidades de la vida pública, insertándose de nuevo en el dinamismo de la vida social, del que en parte había sido expulsada y en parte ella misma se había apartado;

por haber descubierto los «nuevos pobres»: la *Rerum novarum* fue en efecto la «primera opción preferencial por los pobres».

Más adelante, en los números 53-54, da las gracias a León XIII por haber creado la «doctrina social», es decir, un conjunto de principios, criterios y directrices de actuación encaminados a orientar el comportamiento cristiano en la vida económica y social de su tiempo.

En los números 4-11 resume los rasgos característicos de la *Rerum novarum*, hablando de cinco aspectos novedosos en la encíclica de León XIII:

Es la primera encíclica social: interpreta el marco económico, social y político tal como se presentaba a finales del siglo pasado; el hecho de que la Iglesia interprete la realidad social es de suma importancia;

es la primera encíclica sobre la justicia: la paz entre capitalistas y proletarios se asienta sobre el fundamento de la justicia y no sobre la lucha de clases. El contenido esencial de la *Rerum novarum* consiste precisamente en la proclamación de las condiciones fundamentales de la justicia en la coyuntura económica y social de su tiempo;

es la primera encíclica sobre los derechos de la persona: la clave de lectura del texto de León XIII es la «dignidad del trabajador»; el trabajador en cuanto persona, cuya dignidad es fuente de derechos fundamentales. En la *Rerum novarum,* León XIII hablaba de los «deberes del Estado» hacia los trabajadores (defensa de la propiedad, prevención de las huelgas, supervisión del trabajo de niños y mujeres, etcétera); la *Centesimus annus* recoge estos deberes como «derechos de los trabajadores»: derecho a la propiedad privada y destino universal de los bienes; derecho a crear y dirigir sindicatos; derecho al descanso, a un horario de trabajo bien definido y a unas condiciones de trabajo adecuadas al sexo, a la edad, al riesgo, etc.; derecho a un salario justo, suficiente para que se mantenga el obrero y su familia; derecho al libre cumplimiento de los deberes religiosos;

es la primera encíclica sobre los principios de solidaridad y subsidiariedad: contiene gran cantidad de enseñanzas acerca de las relaciones entre el Estado y los ciudadanos. La *Rerum novarum* critica ambos sistemas sociales y económicos: el socialismo y el liberalismo. El Estado, al salvaguardar los derechos de los individuos, debe prestar una especial atención a los débiles y a los pobres. En sus intervenciones, el Estado debe reconocer las competencias prioritarias de los individuos, las familias y los grupos intermedios; respeto que hoy llamamos subsidiariedad.

La *Rerum novarum* suscitó interés y compromiso dentro del mundo católico, dio lugar a gran número de iniciativas, a veces audaces, y llamó la atención sobre la plena afirmación y la defensa de la dignidad de todo hombre. Fue el punto de partida de una labor de «evangelización» que, a través de la doctrina social, ha experimentado un aumento continuo tanto en el magisterio de la Iglesia como entre los cristianos.

4. El valor histórico del proyecto de León XIII

Con León XIII empieza el siglo XX y acaba una época en la Iglesia. Tras el accidentado pontificado de Pío IX, él fue quien abrió la Iglesia a la modernidad, aunque sin dejar de ser, sustancialmente, un papa del siglo XIX, ligado a los planteamientos propios de su siglo.

Desde el punto de vista de su proyecto histórico, su ruptura con el pasado fue menor de lo que pueda pensarse; se esforzó en encauzar y regular lo que ya existía. De hecho, mantuvo una concepción de la Iglesia centralizadora y jerárquica, una concepción que, en consonancia con los tiempos, planteaba la relación con el mundo en términos de conquista y de oposición radical.

Sin embargo, marcó profundamente el camino de la Iglesia y puso las bases para una relación distinta de esta con el mundo. Esto aparece con claridad en sus enseñanzas sociales, primero en la doctrina sobre el Estado y, más tarde, en la doctrina sobre la cuestión social. Es la respuesta ofrecida por la Iglesia a los problemas del hombre del siglo XIX.

Notas al capítulo

[1] Fue mantenido alejado de Roma hasta que fue secretario de Estado el cardenal Antonelli. En 1870 fue nombrado camarlengo, cargo que incluía el cuidado de los asuntos de la Santa Sede durante el período de sede vacante y la preparación de la elección del nuevo papa.

[2] Entre 1877 y 1878, el cardenal Pecci escribió tres cartas pastorales que son interesantes porque reflejan el pensamiento social del futuro León XIII: *La Iglesia católica y el siglo XIX* y *La Iglesia y la civilización,* publicada en dos partes sucesivas. Cf G. IGNESTI, *Il lavoro, la scienza e la società industriale nel pensiero di Gioacchino Pecci alla vigilia del pontificato,* Studi Sociali mayo (1991) 63-71. G. PECCI, *La Chiesa e la civiltà. Lettere pastorali del 1877-1878,* Petruzzi, Città di Castello 1991.

[3] Las dos primeras encíclicas de León XIII, *Inscrutabili Dei consilio* y *Quod apostolici muneris,* hablan precisamente de estos problemas (cf *Tutte le encicliche dei sommi pontefici,*

Dall'Oglio Editore, Milán 1990).

[4] En este sentido son muy significativos la encíclica *Quanta cura,* el *Syllabus* y la definición de la infalibilidad pontificia del Vaticano I. De algún modo, el *Syllabus* –precisamente por su dureza, no acompañada por propuestas alternativas válidas por parte católica– y la proclamación de la infalibilidad pontificia habían creado división entre los católicos y habían hecho difíciles las relaciones con algunos gobiernos.

[5] La política de Italia se hizo agriamente anticlerical con el gobierno Crispi. En 1887 hizo que se aprobara una ley que suprimía las tasas eclesiásticas por la administración de los sacramentos y otros servicios religiosos; en 1888 destituyó al alcalde de Roma, Torlonia, por haber visitado al cardenal Parrocchi con ocasión del jubileo proclamado por León XIII; suprimió la obligación de la enseñanza religiosa en las escuelas elementales; se introdujeron en el nuevo código penal artículos sobre los abusos del clero y la intemperancia de la prensa católica; promulgó varias leyes regulando los bienes de las cofradías y de las Obras Pías; en 1889 se erigió, en contra del Vaticano, una estatua a Giordano Bruno en el Campo dei Fiori de Roma, haciendo una interpretación poco fiel a la historia de los acontecimientos que tuvieron como protagonista al pensador de Nola.

[6] La expresión *Kulturkampf* (o «lucha por la civilización») se usó durante la discusión de la primera de las *Leyes de mayo* (1873) para referirse al conflicto político-religioso entre la Iglesia católica y el Estado alemán. El origen de este enfrentamiento entre la Iglesia y Bismarck ha de buscarse en dos motivos: la irritación del canciller por la excomunión de los teólogos alemanes que no habían aceptado el dogma de la infalibilidad papal (cisma de los *viejos católicos)* y la sospecha ante la influencia del papado en los católicos alemanes (partidarios de los Habsburgo) que habían creado un partido político (el *Centro)* abiertamente antiprusiano. Bismarck dispuso una serie de leyes anticatólicas (conocidas como *Leyes de mayo,* ya que se promulgaron en los meses de mayo de 1873, 1874 y 1875), con las que se disolvieron las congregaciones religiosas, se impuso el control estatal sobre los seminarios, se limitó el número de diócesis, se controló la actividad de los obispos, se rechazaron los nombramientos papales, fueron expulsados los jesuitas y se excluyó a los sacerdotes de la enseñanza en las escuelas. Bismarck encontró fuertes resistencias para la aplicación de estas leyes, viéndose obligado a buscar una alianza con el *Centro* y a rebajar la tensión del conflicto ideológico. Con la muerte de Pío IX y la elección de León XIII perdieron fuerza las razones de política interna y externa que habían pesado en la contienda. Bismarck se fue acercando poco a poco a la Iglesia, mostrándose más conciliador en cuestiones concretas, hasta llegar en 1891 a la supresión casi total de las *Leyes de mayo,* a excepción de las que proclamaban el carácter laico del Estado.

[7] Esta situación llevará gradualmente a una separación neta entre el Estado y la Iglesia en Francia, desembocando en el conflicto que estallará durante el pontificado de Pío X.

[8] LEÓN XIII, *Diuturnum,* carta encíclica sobre el principado civil, con fecha del 29 de junio de 1881 *(Tutte le encicliche dei sommi pontefici, o.c.).* Las mismas ideas vuelven a exponerse en la encíclica *Exeunte anno* del 25 de diciembre de 1888.

[9] El marco de referencia, como ya hemos tenido ocasión de ver, es el de la ideología de cristiandad.

[10] LEÓN XIII, *Immortale Dei,* carta encíclica del 1 de noviembre de 1885, en R. SPIAZZI (ed.), *I documenti socieli della Chiesa,* 2 vols., Editore Massimo, Milán 1988, n. 17b; G. MARTINA, *L'apertura dell'Archivio Vaticano: il significato di un centenario,* Archivium Historiae Pontificiae 19 (1981) 239-307.

[11] La encíclica *Diuturnum* desarrollaba ideas ya contenidas en la *Quanta cura* de Pío IX del 8 de diciembre de 1864 y en la *Quod apostolici muneris* del mismo León XIII del 28 de diciembre de 1878. Lo interesante es la continuidad que existe en la enseñanza a pesar de las mutaciones en las formas históricas. El mismo planteamiento vuelve a aparecer en la encíclica *Sapientae christianae* de 1890.

[12] LEÓN XIII, *Immortale Dei,* en R. SPIAZZI (ed.), *o.c.,* 2.

[13] Ib, nn. 3 y 16. Ideas semejantes se desarrollan también en la encíclica *Libertas;* cf R.

SPIAZZI (ed.), *o.c.,* n. 20.

[14] Es significativa la evolución del pensamiento de León XIII sobre el problema de la democracia: en un primer momento, subrayó la hostilidad de la Iglesia frente a la idea de la igualdad de derechos políticos de los ciudadanos (encíclicas *Inscrutabili Dei consilio* de 1878 y *Quod apostolici muneris* del mismo año); pero luego tuvo empeño en distinguir entre la concepción tradicional católica, según la cual el fundamento último de la autoridad política estaba en la voluntad divina, y las formas concretas en que esta autoridad podía ejercerse (encíclica *Diuturnum* de 1881).

[15] LEÓN XIII, *Libertas,* 23.

[16] *Graves de communi,* en R. SPIAZZI (ed.), *o.c.,* n. 3. León XIII, después de discutir sobre si el movimiento de los católicos debía llamarse «socialismo católico», «acción popular cristiana» o «democracia cristiana», opta por esta última denominación siempre que no suponga una confusión con el movimiento socialista ni una implicación de los católicos en la lucha entre partidos. Se esbozaba un movimiento que tendía a abrazar a todas las clases sociales, especialmente a las más desheredadas. El movimiento debía representar una forma moderna de la caridad, tal como la entendía entonces la Iglesia. Se trataba de hecho de un movimiento eclesial cuyo objetivo era el servicio del pueblo, la elevación de las clases más débiles y la justicia. Pío X confirmará luego esta línea de actuación en la encíclica *Il fermo proposito* de 1905, aunque preferirá hablar de «acción popular cristiana» y, más tarde, de «acción católica».

[17] Esto propició la política del *ralliement* con Francia, que fracasó a los pocos años por el espíritu sectario de los laicistas y por la oposición a lo nuevo de una parte de los católicos franceses. En las relaciones con el Estado italiano no hubo ninguna distensión por las diferencias con el gobierno Crispi. No obstante, el movimiento de las ideas estaba iniciado y no dejaría de dar sus frutos.

[18] Incluso desde el punto de vista teórico, la condición del trabajo era pésima, porque, según determinadas teorías económicas del tiempo, el trabajo debía ser recompensado con el mínimo posible; en consecuencia, los salarios estaban por los suelos.

[19] En Inglaterra hubo destrucciones y saqueos de fábricas, que alcanzaron su momento culminante en 1811, dando lugar a que en 1812 se promulgara una ley por la que se castigaba con la pena de muerte la destrucción de la maquinaria de las fábricas. Además de la destrucción de las máquinas en Inglaterra, conviene señalar otras revueltas de obreros, como las de los tejedores de seda de Lyon entre 1831 y 1834, o la de 1844 en Silesia.

[20] En Inglaterra, el industrial R. Owen (1771-1858) trató en primer lugar de mejorar las condiciones de trabajo en su empresa, y luego trató de convencer a los responsables del gobierno de que introdujeran reformas para mejorar la situación de los trabajadores: reducción de la jornada de trabajo a diez horas, prohibición del trabajo a niños menores de diez años. En 1817 creó cooperativas de trabajo y consumo formadas por 1.200 personas, en las que el trabajo, los productos y los bienes serían comunes y estarían bajo una dirección representativa. En 1819, tras comprar unos terrenos en los Estados Unidos, creó la colonia *New Harmony* siguiendo este modelo. Desde entonces su sistema fue conocido como «socialismo». Al fracasar esta colonia, volvió a Inglaterra para organizar en 1832, fiel siempre a sus ideas, un Banco del trabajo, que resultó también un fracaso. Dado que la producción industrial producía un determinado rendimiento, Owen sostenía que había que sustituir el dinero por un pago a base de «tiempo de trabajo». En realidad, esta forma de cooperativismo funcionó cuando, abandonando las ideas de Owen, se empezó a pensar en la obtención de beneficios.

[21] No obstante, este movimiento se encuadra más bien entre los primeros intentos de organización y no pertenece al movimiento obrero, ya que, aunque reivindicaba la fijación por ley de los horarios de trabajo y usaba la huelga como instrumento de lucha, carecía de programa concreto.

[22] El movimiento obrero inglés era fundamentalmente apolítico y sindical, con una

orientación pragmática, y se distinguía de los otros movimientos obreros por la aceptación del sistema democrático y parlamentario como fundamento para la defensa de los intereses de la clase obrera. Dado que en Inglaterra había dos grandes partidos que se disputaban el poder, los *tories* (conservadores) y los *whigs* (liberales), la clase obrera podía decidir el equilibrio entre ambos convirtiéndose pronto en el *tertius gaudens*. Se explica así la progresiva protección del trabajo en la legislación.

[23] El movimiento socialdemócrata, inspirado sobre todo en Marx y Engels, aspiraba a la organización del proletariado como partido político. Esta orientación se implantó sobre todo en los países de lengua alemana, en los Balcanes y en Rusia. En los países latinos, en cambio, tuvieron mayor influjo el sindicalismo y el anarquismo. La diferencia entre ambas líneas estaba sobre todo en el método, no en los fines, que eran los mismos: el rechazo de la vida parlamentaria y del Estado burgués, que había que sustituir por un proyecto de democracia directa.

[24] Son los representantes de lo que se conoce como «socialismo utópico», respecto del cual remitimos a estudios específicos.

[25] Bakunin (1814-1876) llegó a Italia en 1864, y desde entonces el movimiento obrero italiano empezó a adquirir un carácter más claramente socialista. Una gran parte de los obreros italianos seguía a Mazzini, que propugnaba una Italia unida con una constitución republicana, y era contrario a la lucha de clases. Con la muerte de Mazzini en 1872, se produjo una escisión en las organizaciones obreras italianas: unas siguieron fieles a las ideas de Mazzini y otras pasaron a la primera Internacional (fundada en Londres en 1864), tanto bakunista como marxista. Cuando en 1872 se produjo la ruptura entre Marx y Bakunin, con la exclusión de este último de la Internacional, la sección italiana (cuyo secretario era Engels) se puso de parte de Bakunin.

[26] Esto se debía en parte a la situación de atraso y extrema miseria en que se encontraba gran parte de la población agrícola y obrera. Las huelgas más importantes fueron la de Bolonia de 1874, la de Benevento de 1867, la de Sicilia de 1893 y la de Milán de 1898 (en la que la represión del general Bava-Beccaris causó 90 víctimas). El asesinato del rey Humberto I en 1900 marcó la cima de este movimiento de insurrección.

[27] En 1881 salió el primer número del semanario *Avanti!,* dirigido por Andrea Costa y transformado en diario en 1896. En 1882 se fundó el Partido Obrero Italiano que, en 1892, se transformó en Partido de los Trabajadores y, en 1893, pasó a denominarse Partido Socialista Italiano. En esta misma época empezaba a difundirse el marxismo desde el punto de vista doctrinal por obra de A. Labriola.

[28] El socialismo marxiano (o socialismo científico) proponía la unidad del mundo obrero, el predominio de la clase obrera y la supresión de las clases y del Estado. En el primer período de su actividad, Marx y Engels pensaban en una revolución violenta –es lo que parecen indicar algunas expresiones del *Manifiesto* en las que se habla de «derrocamiento violento de la burguesía»–, a través de la cual quedaría destruida la vieja sociedad. Desde los años 70 en cambio consideraron posible el paso pacífico al socialismo, aunque sin excluir nunca la posibilidad de la lucha para abrir el camino del futuro.

[29] En los ambientes alemanes, a pesar de la teoría liberal que profesaba la neutralidad del Estado en las cuestiones económicas, había corrientes que postulaban la acción del Estado con objeto de corregir las distorsiones causadas por los nuevos mecanismos económicos.

[30] El nihilismo suponía la negación de los valores «superiores» (Dios, espíritu, etc.) y de las instituciones existentes, siempre que estuvieran en contradicción con el materialismo revolucionario. El objetivo era la emancipación del pueblo que, con sus privaciones y sacrificios, pagaba el precio de la cultura y de la vida holgada de las clases superiores. Entre los nihilistas destacan N. G. Cernysevskij (1828-1889), que escribió una novela utópica cuyo título se convirtió en un lugar común entre los revolucionarios rusos: *¿Qué hacer?;* título que lo sería también luego de una de las obras más importantes de Lenin; P. N. Tkacev (1844-1885), que escribió *Nabat (La campana de alarma),* de orientación

jacobino-blanquista, y S. G. Necaev (1847-1882), que se hizo famoso por su *Catecismo revolucionario,* escrito en colaboración con Bakunin. El populismo recibió un fuerte impulso cuando en 1873 se publicó el libro de Bakunin *Estado y anarquía,* en el que se expresaba un estado de ánimo ampliamente difundido entre la juventud rusa: la libertad en el Estado es una mentira, la libertad sólo puede hacerse realidad en contra del Estado. Según Bakunin, el Estado debía sustituirse por una libre asociación de cooperativas de ámbito local y provincial. Quedaba sin embargo abierta la cuestión de si este federalismo no se convertiría de nuevo en un Estado.

[31] El acontecimiento decisivo en la vida de V. I. Lenin fue la condena a muerte de su hermano en 1887, por su participación en un atentado contra la vida del emperador. La muerte de su hermano, a quien amaba tiernamente, lo convenció de que el populismo terrorista no era el camino adecuado para lograr la emancipación del pueblo. Entre 1888 y 1889 empezó a estudiar las obras de Marx y se hizo un marxista convencido. Detenido en 1895 y condenado a cuatro años de prisión en Siberia por haber tratado de unir los diversos grupos marxistas de la capital en una única organización, inició una intensa actividad literaria para difundir sus ideas. No pudo participar, en 1898, en la fundación del partido en Minsk, del que entró a formar parte en 1899. En el segundo congreso del partido, en 1903, se discutió agriamente sobre si el partido debía ser un partido de masas, según el modelo de las socialdemocracias occidentales, o un partido de elite constituido por revolucionarios profesionales, según la idea propugnada por Lenin. En la votación Lenin sólo obtuvo una minoría; pero cuando, poco después, el grupo de los delegados judíos abandonó el congreso, los seguidores de Lenin consiguieron la mayoría (en ruso *bol'sinstvo,* de donde viene el nombre «bolchevismo»). Desde entonces el partido adoptará la estructura propuesta por Lenin.

[32] La primera Internacional se instituyó en Londres en 1864 con el nombre de «Asociación Internacional de los Trabajadores» *(Internationale Arbeiterorganisation)*.

[33] Bakunin, expulsado de la I Internacional, fundó una Internacional anarquista, con miembros sobre todo en Italia y España y que permaneció activa sólo unos cuantos años.

[34] Se conoce como «IV Internacional» la «Liga Comunista Internacionalista» fundada por Trotski tras su expulsión de la URSS, en 1931, con la pretensión de volver a la pura doctrina de Marx y de Lenin. En el congreso celebrado en París en 1936 hubo más de 600 delegados, representando a más de 120 organizaciones.

[35] León XIII se pronunció en repetidas ocasiones acerca de la idea del Estado, la concepción de la democracia y los movimientos revolucionarios y anárquicos, y, tras él, Pío X, Pío XI y Pío XII.

[36] El mundo católico estaba particularmente atento a los problemas sociales, aunque la teología católica no podía asimilar inmediatamente los valores morales que se descubrían en la nueva situación. Por ejemplo, en los dos volúmenes de *Casos de conciencia* publicados antes de la *Rerum novarum,* no hay «casos de conciencia» relacionados con el trabajo, la huelga, etc; la ética social no existía y la teología moral estaba bastante alejada de la vida concreta; la ética se consideraba sólo desde el punto de vista individual; la cuestión social se consideraba principalmente por su repercusión en la ética individual. Por otro lado, buena parte del mundo católico se sentía ajena a la revolución industrial, ya que la industrialización se estaba realizando sobre todo en países (Inglaterra, norte de Francia, Alemania, Holanda) de tradición fundamentalmente protestante.

[37] Fueron fundadas en París en 1833 por F. Ozanam (1813-1853) y enseguida tuvieron un gran desarrollo incluso fuera de Francia.

[38] Giuseppe Benedetto Cottolengo (1786-1842) abrió en 1827 la casa conocida como «della Volta Rossa» para albergar y cuidar a los enfermos, huérfanos y desamparados. Tras una clausura temporal debida a la epidemia de cólera que estalló en 1831, abrió en 1832 la «Casita de la Divina Providencia», con capacidad para albergar a miles de enfermos, un seminario y una escuela para monjas enfermeras. Para la asistencia de los enfermos fuera de la Casa, fundó además las Hijas de San Vicente, los Hermanos de San Vicente y los

Sacerdotes de la Santísima Trinidad.

[39] José Cafasso (1811-1860), maestro de Juan Bosco, desarrolló una intensa actividad de asistencia a los encarcelados y a los prisioneros políticos.

[40] Juan Bosco (1815-1888) fundó la congregación de los Salesianos, que tuvo su origen en el oratorio de Valdocco en 1846, para ayudar a los muchachos pobres; para ayudar a las jóvenes fundó además las Hijas de María Auxiliadora, y a ambas congregaciones añadió la Pía Unión de Cooperadores.

[41] Leonardo Murialdo (1828-1900) colaboró entre 1857 y 1865 con don Bosco en el oratorio de San Luis en Porta Nuova de Turín, y al contacto con los jóvenes obreros sintió la necesidad de crear asociaciones para ellos y para los trabajadores adultos, y lanzó la idea de una «Unión» de obreros católicos. Tras una estancia en París y Londres, donde estuvo en contacto con las instituciones caritativas y sociales del Movimiento Católico francés e inglés, dirigió en Turín el colegio de los «Artigianelli» y, en 1873, fundó la Congregación de San José para la formación religiosa y profesional de los jóvenes obreros. Dio luego un gran impulso a las Uniones Obreras Católicas y se comprometió en la Obra de los Congresos en defensa de la escuela y la prensa católicas. Fue uno de los divulgadores de la idea de la «democracia cristiana».

[42] Para la profundización en estos temas remitimos a los estudios sobre la doctrina social de la Iglesia y a las múltiples referencias al asunto hechas en esta misma obra.

[43] A saber: la primera democracia cristiana francesa *(L'Avenir)* e italiana (Gioberti y el neogüelfismo); el movimiento de reforma religiosa del XIX (Rosmini); el neotomismo y, más en general, lo que se conoció como «sociología católica» (Ketteler, Toniolo).

[44] W. E. von Ketteler (1811-1877), perteneciente a una familia noble, se ordenó sacerdote en 1844, después de haber estudiado teología en Munich. En el ejercicio de su actividad pastoral entró en contacto con las miserias sociales de su tiempo y, en un primer momento, se acercó a esta realidad con espíritu de caridad cristiana, pensando más en una renovación de la vida espiritual de los obreros que en una intervención concreta en los problemas económicos. Pero más tarde orientó sus reflexiones hacia la cuestión social misma, reconociendo el contenido económico del problema obrero y solicitando la intervención de la Iglesia en el campo social. Este planteamiento era ya claro en los sermones que predicó en 1848 en la catedral de Maguncia, y más tarde, obispo ya de la ciudad desde 1850, en el volumen que publicó en 1864 con el significativo título *La cuestión social y el cristianismo.* El punto más alto de su reflexión sobre temas sociales se encuentra en la *Relación* presentada en Fulda en 1869 ante la Conferencia Episcopal Alemana.

[45] W. E. von Ketteler, *Relazione vescovile per la conferenza degli eccellentissimi vescovi di Germania, tenuta a Fulda nel settembre 1869,* en AA.VV., *La questione sociale e il cristianesimo,* Venecia 1870, 163.

[46] Ib, 165.

[47] Ib, 167.

[48] Ib, 170.

[49] Es interesante el papel que le asigna al Estado como garante de la legislación sobre el trabajo. Esta posición revela un giro importante en el pensamiento de Ketteler.

[50] Ib, 172.

[51] La línea de Ketteler fue la referencia principal de la acción política y social del «Centro Católico» que, desde los años setenta en adelante, tendría un notable influjo en la vida política y social de Alemania. La frescura del pensamiento social de Ketteler resulta evidente si se piensa que, en amplios estratos de la opinión pública del siglo XIX, la cuestión social era afrontada con tonos paternalistas y a veces fatalistas.

[52] El número 50 de la *Rerum novarum* termina diciendo que cada uno debe hacer su parte.

[53] ¿«Doctrina social» o «enseñanza social» de la Iglesia? Se ha discutido mucho sobre este asunto en el mundo católico. El concepto de «doctrina social» remite a la época en que

la enseñanza de la Iglesia sobre los problemas sociales estaba marcada por un duro enfrentamiento con los principios del liberalismo y el socialismo; el concepto de «enseñanza social» remite sin embargo al cambio posterior de perspectiva verificado en el mundo católico. En los documentos del Vaticano II hay diversas referencias a la doctrina social de la Iglesia: en el decreto *Inter mirifica* se expresa el deseo de que los profesionales de los medios de comunicación tengan una preparación completa, «sobre todo en la doctrina social de la Iglesia» (n. 15); la *Apostolicam actuositatem* invita a los laicos a aprender la doctrina social de la Iglesia para aplicarla y profundizar en ella (n. 31); la *Gaudium et spes* evita el uso de la expresión «doctrina social», pero se sirve de la expresión «doctrina de societate» (n. 76): los responsables de la redacción del esquema XIII convinieron en evitar el uso de la expresión «doctrina social», que a muchos les parecía equívoca. Después del concilio, con la *Octogesima adveniens* (nn. 4 y 41) se inicia la superación del concepto de «doctrina social» de la Iglesia, distinguiendo entre la recogida de datos propia de la historia y la sociología (que es labor de toda la comunidad cristiana, laicos y jerarquía), la interpretación de los datos a la luz de la Palabra revelada por Dios (labor esta exclusiva de la jerarquía) y, finalmente, las opciones de carácter práctico y contingente, que caen bajo la responsabilidad de los laicos. Con la *Sollicitudo rei socialis* la doctrina social de la Iglesia vuelve a plantearse desde un punto de vista «teológico»; es decir, se afirma de nuevo la pertenencia intrínseca de la doctrina social a las enseñanzas de la Iglesia y a la larga tradición que se remonta a los orígenes del cristianismo, al tiempo que se determina su naturaleza como «moral social» (n. 41). La *Centesimus annus* confirma este planteamiento.

[54] La superación de la visión del «Estado cristiano» se inicia con el concepto de «civilización cristiana» (Pío XII, radiomensaje de Navidad de 1944, *Por la civilización cristiana)* y con Juan XXIII (en la *Mater et magistra* y la *Pacem in terris)*. En el concilio, y de manera particular en la *Gaudium et spes,* se produce un cambio de perspectiva en lo tocante a la doctrina social de la Iglesia; se habla en dicha constitución de una «sociedad a medida del hombre», en la cual las personas puedan gozar del necesario espacio de autonomía y en la que sea permitido a todos «adorar a Dios en espíritu y en verdad». Hoy, esta sociedad a la medida del hombre no es ya un pueblo o una nación determinada, sino el mundo entero, y quizá se estén abriendo horizontes para una mayor profundización.

[55] Los cambios introducidos por la revolución industrial tuvieron lugar, en efecto, en medio del enfrentamiento entre la lógica liberal, que exaltaba al individuo, y la marxista, que se presentaba como alternativa al liberalismo.

[56] En las tres redacciones del texto colaboraron el padre Liberatore (jesuita que vivía en Nápoles, sin contacto con los grandes movimientos sociales y de ideas existentes en algunas naciones europeas) y los cardenales Zigliara y Mazzella (que vivían el uno en Córcega y el otro en Roma, y que tampoco estaban en contacto con los nuevos movimientos sociales).

[57] Juan Pablo II, en el número 12 de la *Centesimus annus,* conmemorando la encíclica de León XIII, escribe: «La conmemoración de la *Rerum novarum* no sería apropiada, sin echar una mirada a la situación actual. Por su contenido, el documento se presta a tal consideración, ya que su marco histórico y las previsiones en él apuntadas se revelan sorprendentemente justas, a la luz de cuanto sucedió después».

[58] La acogida fue muy fría por parte de muchos obispos y de una porción del clero. En muchas diócesis francesas ni siquiera fue publicada, y en las cartas cuaresmales sólo 13 de los 89 obispos la presentaron. Sorprende sobre todo el silencio de los obispos de grandes ciudades industriales como Cambrai, Lyon o Rouen. Sin duda el documento contenía una doctrina social que, para una parte del clero, era demasiado avanzada.

[59] Entusiasta fue en cambio la acogida de los sacerdotes más sensibles a la cuestión social. Valga como testimonio la novela *Journal d'un curé de campagne,* en la que Bernanos hace decir al cura flamenco Torcy, hablando de la encíclica a su joven coadjutor: «La famosa encíclica de León XIII, la *Rerum novarum,* vosotros la leéis tranquilamente, de

corrido, como una pastoral de cuaresma cualquiera. En aquella época, hijo mío, creíamos que la tierra se tambaleaba a nuestros pies. ¡Qué entusiasmo! Yo era entonces cura en Norefontes, en plena región minera. La simple idea de que el trabajo no es una mercancía sometida a la ley de la oferta y la demanda, de que no se puede especular con los salarios ni con la vida de los hombres, como si se tratara de trigo, azúcar o café, revolvía las conciencias, ¿puedes creértelo? Por haberlo explicado desde el púlpito a mi buena gente he pasado por socialista»: G. BERNANOS, *Journal d'un curé de campagne,* Plon, París 1974, 85 (trad. esp.: *Diario de un cura rural,* Encuentro, Madrid 1999).

[60] Esta es la razón de que algunos aspectos de la *Rerum novarum* así como de las otras encíclicas sociales, íntimamente ligadas a su tiempo, puedan parecer superados.

[61] LEÓN XIII, *Rerum novarum,* 1.

[62] Ib, 2.

[63] La crítica hecha por León XIII al socialismo real, cuando este no se había convertido todavía en experiencia concreta, ha resultado ser históricamente exacta. Idéntica es la interpretación que hace Juan Pablo II en la *Centesimus annus,* a la luz del final de la experiencia del socialismo real. El primer error del socialismo es de carácter antropológico: «El hombre queda reducido así a una serie de relaciones sociales, desapareciendo el concepto de persona como sujeto autónomo de decisión moral, que es quien edifica el orden social, mediante tal decisión» (n. 13). Se ha partido de un concepto falso del hombre, en el que se deja fuera la realidad personal. El segundo error es el ateísmo: la negación de Dios priva a la persona de su fundamento y, en consecuencia, induce a una reorganización del orden social prescindiendo de la dignidad y la responsabilidad de la persona (n. 13). El tercer error es la lucha de clases, medio de acción propio del socialismo. La lucha de clases en sentido marxista y el militarismo tienen las mismas raíces: el ateísmo y el desprecio a la persona humana, que hacen prevalecer el principio de la fuerza sobre la razón y el derecho (n. 14).

[64] La Iglesia ha mantenido siempre el carácter natural del derecho a la propiedad privada, derecho fundamental para la autonomía y el desarrollo de la persona. La Iglesia ha defendido siempre este derecho junto al principio de que el uso de los bienes está en función de su destino común originario. Cf LEÓN XIII, *Rerum novarum,* 99-107, 111-113, 131-133; PÍO XI, *Quadragesimo anno,* 191; PÍO XII, *Radiomensaje del 1 de junio de 1941,* 199; JUAN XXIII, *Mater et magistra,* 428-429; PABLO VI, *Populorum progressio,* 22-24; Vaticano II, *Gaudium et spes,* 69-71; JUAN PABLO II, *Discurso pronunciado en Puebla,* AAS 71 (1979) 199-201; *Laborem exercens,* 14; *Sollicitudo rei socialis,* 42; *Centesimus annus,* 31-33.

[65] Cf LEÓN XIII, *Rerum novarum,* 9. Estas reflexiones sobre el derecho a la propiedad privada están contenidas en los números 3-12. Sobre el tema de la propiedad privada ha habido en la doctrina social de la Iglesia progresivos e importantes avances. En el número 23 de la *Populorum progressio,* publicada el 26 de marzo de 1967, después de afirmar el principio inviolable de la propiedad privada, Pablo VI –movido por el entusiasmo de la reciente realización del concilio y por la vitalidad de los años sesenta– insiste en el uso social de los bienes: «La propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto. No hay ninguna razón para reservarse en uso exclusivo lo que supera a la propia necesidad cuando a los demás les falta lo necesario». En la *Sollicitudo rei socialis,* publicada el 30 de diciembre de 1987, en el vigésimo aniversario de la *Populorum progressio,* después de hablar del amor preferencial por los pobres y de recordar la dimensión mundial adquirida por la cuestión social, dice Juan Pablo II: «Es necesario recordar una vez más aquel principio peculiar de la doctrina cristiana: los bienes de este mundo están *originariamente destinados a todos.* El derecho a la propiedad privada es *válido y necesario,* pero no anula el valor de tal principio. En efecto, sobre ella grava «una hipoteca social», es decir, posee, como cualidad intrínseca, una función social fundada y justificada precisamente sobre el principio del destino universal de los bienes» (n. 42). En la *Centesimus annus,* en fin, todo el capítulo cuarto está dedicado a este tema, estableciendo un equilibrio entre el destino universal de los bienes de la tierra (que vuelve a afirmarse) y

el uso de la propiedad individual: «La tierra no da sus frutos sin una peculiar respuesta del hombre al don de Dios, es decir, sin el trabajo. Es mediante el trabajo como el hombre, usando su inteligencia y su libertad, logra dominarla y hacer de ella su digna morada. De este modo, se apropia una parte de la tierra, la que se ha conquistado con su trabajo: he ahí el origen de la propiedad individual. Obviamente le incumbe también la responsabilidad de no impedir que otros hombres obtengan su parte del don de Dios, es más, debe cooperar con ellos para dominar juntos toda la tierra» (n. 31). El papa habla también luego de formas nuevas de propiedad, como las del conocimiento, la técnica y el saber, típicas del mundo moderno.

[66] Para el cristiano tiene mucha importancia esta visión exacta de la vida; de ella deriva su actitud, que no es ni optimista ni pesimista, sino realista, y que consiste en aceptar y amar la vida. Esta visión cristiana, que incluye los sufrimientos y las diferencias sociales, nace de la experiencia del pecado. El hombre sabe que no está abandonado en medio del pecado, sino que cuenta con la ayuda de la gracia. Sólo partiendo de esta visión realista de la vida puede el hombre dar verdaderos frutos y ser creativo.

[67] LEÓN XIII, *Rerum novarum,* 14.

[68] Ib, 16.

[69] Ib, 17. En los números siguientes (18-20) se dice que la Iglesia debe trabajar por difundir la doctrina de Cristo con el fin de renovar la sociedad, porque mejorar las condiciones de vida es tarea de la Iglesia que, a lo largo de los siglos, ha sido siempre maestra y ejemplo de caridad. La relación entre caridad y justicia fue un tema muy debatido durante el siglo XIX; en el número 37 de la *Quadragesimo anno* se resuelve diciendo que la caridad no puede invocarse en sustitución de la justicia.

[70] Ib, 26. Esta enumeración de casos en los que la intervención del Estado es, no sólo útil, sino necesaria, sobre todo para la defensa de los trabajadores más débiles, es significativa porque ofrece una panorámica bastante amplia de los problemas planteados por la industrialización.

[71] Estos aspectos se tratan ampliamente en los números 27 y 29.

[72] Ib, 30.

[73] Ib, 32.

[74] Ib, 33. Es interesante resaltar que ya en 1891 el magisterio de la Iglesia hablaba de un «salario familiar».

[75] Ib, 34.

[76] Ib.

[77] Ib, 35.

[78] Esta posición se supera en el mundo católico con Pío X, que permite a los obreros católicos alemanes constituir sindicatos mixtos junto con los protestantes, aunque invitándolos al mismo tiempo a formar parte también de asociaciones de formación para obreros católicos, como la *Arbeiterverein:* cf la encíclica *Singulari quadam* de 1912. Sobre este punto profundizamos más en el capítulo dedicado a Pío X. Las ACLI, por lo demás, se fundaron en 1945 con fines semejantes.

[79] No corresponde a la Iglesia indicar los caminos concretos por los que la sociedad debe encaminarse para resolver los problemas de los trabajadores; lo que corresponde a la Iglesia es el establecimiento de los principios fundamentales para la actuación y orientación de las conciencias. Esta es la razón de que la Iglesia no se haya alineado ni con el socialismo ni con el capitalismo (aunque ha mantenido siempre el valor de la democracia). Una buena síntesis de cuál es la posición de la Iglesia puede encontrarse en los nn. 41-42 de la *Centesimus annus.* Muerto el comunismo, queda en pie el capitalismo. Pero, ¿qué capitalismo? Los acontecimientos de 1989 han demostrado que el marxismo no sólo no elimina las alienaciones de la vida humana, sino que incluso las acrecienta, añadiendo a ellas la penuria y la ineficacia administrativa. Pero, por otro lado, también la experiencia histórica de Occidente demuestra que la pérdida del sentido auténtico de la vida también produce alienación: una alienación en la vida cotidiana, en el consumo, en el

trabajo, en las relaciones. Hay que asumir el concepto de alienación dentro de una visión cristiana, considerándola como inversión de medios y fines. ¿Significa el fracaso del marxismo que el capitalismo sea el modelo que es necesario instaurar en nuestros países y exportar a los ajenos? Si por capitalismo se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental de la empresa, el mercado, la propiedad privada y la consiguiente responsabilidad ante los medios de producción, y la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta es ciertamente positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de «economía de empresa», de «economía de mercado» o, simplemente, de «economía libre». Pero si por capitalismo se entiende un sistema en el que la libertad en el sector de la economía no está enmarcada dentro de un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral, considerándola como una dimensión particular de dicha libertad, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es decididamente negativa.

[80] LEÓN XIII, *Rerum novarum,* 41.

[81] Esta postura de León XIII, invitando a todos los cristianos a actuar y a dar respuesta a los problemas sociales, tiene también continuación en la *Centesimus annus* de Juan Pablo II. En los números 57-61 de la misma se dice que el mensaje social de la Iglesia no debe considerarse una teoría, sino un fundamento y motivación para la acción a través de la renovación de la caridad y la promoción de la justicia, y que el objeto central de toda la doctrina social de la Iglesia es la defensa del hombre. «A cien años de distancia de la publicación de la *Rerum novarum,* la Iglesia se halla aún ante *cosas nuevas* y ante nuevos desafíos. Por esto, el presente centenario debe corroborar en su compromiso a todos los *hombres de buena voluntad,* y, en concreto, a los creyentes» (n. 61).

[82] El conflicto político, considerado como inevitable en la vida social, quedaba institucionalizado en el sistema de votaciones.

[83] Así, respecto del tema de las corporaciones por ejemplo, el corporativismo propuesto por la Iglesia como vía de solución de las injusticias resultó una respuesta débil e insuficiente a los problemas de la sociedad.

[84] Este ha sido un problema que se ha venido arrastrando de algún modo a lo largo de toda la historia de la experiencia y de la doctrina social de la Iglesia.

[85] El conflicto político, al racionalizarse a través de la participación en las votaciones, quedaba neutralizado, al menos en principio.

[86] Esto llevará, a partir del Movimiento Social Católico alemán de Pieper, a ir abandonando gradualmente la ideología corporativa.

[87] Todos los documentos sociales de la Iglesia hacen referencia explícita a la *Rerum novarum;* los más conocidos son la *Quadragesimo anno* de Pío XI y la *Octogesima adveniens* de Pablo VI, publicados con ocasión del cuadragésimo y octogésimo aniversario de la *Rerum novarum* respectivamente.

[88] Partiendo de la *Rerum novarum* y en continuidad también con la *Quadragesimo anno,* Pío XII insiste en la doctrina de la Iglesia sobre el origen y el uso de los bienes creados, la función del Estado, la persona humana, el trabajo y la familia. Después de afirmar que el hombre es el sujeto y el fin del mundo económico, manifiesta el deseo de la construcción de un nuevo orden social fundado en estos principios, y exhorta a los católicos a comprometerse, con la caridad de Cristo y siguiendo la doctrina social de la Iglesia, en la renovación y la reconstrucción tras el temporal de la guerra.

[89] El discurso debía ser pronunciado en la plaza de San Pedro el 15 de mayo de 1981 por Juan Pablo II, pero debido al atentado sufrido por el papa el 13 de mayo, fue leído por el cardenal Casaroli. «Queridos trabajadores, nos hemos reunido aquí para celebrar el 90 aniversario de un documento del magisterio eclesiástico en el terreno social que fue, y sigue siendo, de excepcional importancia y actualidad por la lucidez y el valor con que enseña a afrontar los nuevos problemas que el transcurso de la historia plantea a la Iglesia y a la humanidad. Exactamente el 15 de mayo de 1891, mi predecesor, León XIII, publicó esa encíclica fundamental titulada *Rerum novarum,* que había de convertirse en la *carta*

magna del pensamiento social cristiano... Anunciar el evangelio al mundo del trabajo: ese fue el objetivo del papa León XIII cuando promulgó su profética encíclica para formular los principios sociales de la Iglesia»: JUAN PABLO II, *Discorso per el 90º anniversario dell'enciclica «Rerum novarum»,* en R. SPIAZZI (ed.), *o.c.,* 1289.

5. El siglo XX como guerra civil

El siglo XX se muestra extremadamente complejo, porque los acontecimientos que lo han caracterizado han sido tan intensos y profundos que han transformado al hombre, su ambiente y su modo de comportamiento histórico de manera irreversible.

«El siglo XX ha sido "el siglo más violento de la historia de la humanidad"... Un siglo de progreso científico extraordinario y de guerras totales, de crisis económicas y de desigual prosperidad, de revoluciones en la sociedad y en la cultura. Un "siglo breve" por la aceleración que los acontecimientos de la historia y las transformaciones de la vida de los hombres han ido adquiriendo, a un ritmo cada vez más vertiginoso»[1].

Para entender el camino recorrido, es necesario hacer un repaso breve de los acontecimientos.

1. Los acontecimientos del siglo XX[2]

Desde 1871 aproximadamente se habían consolidado en Europa una serie de Estados nacionales fuertes y estables. Aparentemente permanecían intactos los tres grandes imperios orientales: Austria-Hungría, Rusia y Turquía. Pero la guerra ruso-turca de 1877 marcó el inicio de la disgregación del Imperio turco.

El congreso de Berlín de 1878 determinó una serie de cambios decisivos, reduciendo sensiblemente el poder del imperio otomano: Rumania, Servia y Montenegro fueron declarados independientes; Austria ocupó Bosnia-Herzegovina; Inglaterra se apoderó de Chipre. Las guerras posteriores, de 1885 entre Servia y Bulgaria por la anexión de Rumelia, y de 1897 entre Grecia y Turquía por Creta, significaron la ruina del Imperio turco. Grecia, Servia, Montenegro, Rumania y Bulgaria se convirtieron en Estados independientes, y el resto de las regiones estaban en gran parte bajo el control de potencias extranjeras. Los conflictos internos del Imperio reabiertos en 1908 y las guerras balcánicas de 1912-1913 hicieron aún más complicada la situación.

Entre tanto, polacos, ucranianos, lituanos y finlandeses no dejaban de ejercer una fuerte presión centrífuga dentro del Imperio del zar. La lucha de nacionalismo balcánico contra el dominio turco

dentro de las fronteras del Imperio austrohúngaro, donde servocroatas, servios y eslavos de Estiria, Carintia e Istria, así como las diversas minorías checas, alemanas, polacas e italianas, se hacían cada vez más intolerantes con el poder central.

El inicio del siglo estuvo marcado por agitaciones sociales y delitos políticos; entre ellos, el asesinato del archiduque de Austria Francisco Fernando en Sarajevo, que se convirtió en pretexto para que el Imperio austrohúngaro declarara la guerra a Servia en 1914. Francia y Gran Bretaña se pusieron de parte de Rusia, y Alemania de parte de Austria. Las consecuencias más importantes de este primer conflicto mundial fueron la caída del régimen zarista, la revolución bolchevique de 1917 y la aparición en el escenario europeo de los Estados Unidos.

Vencedores y vencidos salieron del conflicto trastornados en todos los órdenes: económico, ideológico, político, social... La organización europea adquiría una nueva fisonomía, con la desaparición de antiguos Estados y la formación de otros nuevos. Pero en todas partes la guerra provocó un profundo azoramiento, que daría lugar en Alemania a la efímera, aunque avanzada, República de Weimar, y en Italia a los confusos acontecimientos que precedieron al ascenso al poder del fascismo en octubre de 1922.

Entre 1920 y 1940 se asiste al ascenso del bolchevismo en Rusia y a su progresiva dilatación por los Estados limítrofes, a la implantación del fascismo en Italia y en España, y del nazismo en Alemania. La difícil situación económica general, que venía arrastrándose desde la I Guerra mundial, alcanzó su punto más bajo en la gran depresión de 1929-30.

El conflicto latente en casi todos los Estados entre el comunismo y el fascismo estalló abiertamente en España en 1936 con la guerra civil, y desembocó en un enfrentamiento definitivo en la II Guerra mundial. Este gran conflicto provocó la división de Alemania y repercutió en China, donde permitió la victoria de la revolución, y en los imperios coloniales, que sufrieron un rápido proceso de desintegración. Muy pronto el acuerdo entre las potencias vencedoras se rompió y se iniciaron la «guerra fría» y una serie de conflictos en Palestina, Indochina y Corea.

La creación de gobiernos comunistas en el Este determinó la división de Europa en dos bloques: el del Este, dominado por la Unión Soviética, y el del Oeste, dominado por los Estados Unidos. En este mismo contexto hay que considerar los organismos

internacionales de tipo militar: la OTAN, creada en 1949 por los Estados Unidos y sus aliados, y el Pacto de Varsovia, creado en 1955 por Rusia y los países comunistas de la Europa oriental.

Europa occidental se ciñó luego en otros organismos tendentes a la integración europea, tanto desde el punto de vista político como económico: el Consejo de Europa en 1949, la CECA (Comunidad Europea del Carbón y el Acero) en 1951, la EURATOM (Comunidad europea para la energía atómica) en 1957, el MEC (Mercado Común Europeo) o la CEE en 1957. El camino hacia la unidad europea se ha revelado difícil, tanto desde el punto de vista político como desde el punto de vista económico, como demuestra el escaso poder del Parlamento europeo, elegido por primera vez mediante sufragio universal en 1979.

En 1989 se derribaba el «muro de Berlín», y tras él iban cayendo, uno tras otro, todos los regímenes comunistas europeos, incluida la Unión Soviética, con repercusiones importantes en todos los países del mundo, de manera particular en los de Europa. «Se comprende el alcance inesperado y prometedor de los acontecimientos ocurridos en los últimos años. Su culminación es ciertamente lo ocurrido el año 1989 en los países de Europa central y oriental; pero abarcan un arco de tiempo y un horizonte geográfico más amplios. A lo largo de los años ochenta van cayendo poco a poco en algunos países de América Latina, e incluso de África y de Asia, ciertos regímenes dictatoriales y opresores; en otros casos da comienzo un camino de transición, difícil pero fecundo, hacia formas políticas más justas y de mayor participación»[3].

2. La guerra civil europea

2.1. La guerra civil como crisis del derecho público compartido

Algunos autores hablan del siglo XX y de las dos grandes guerras libradas en él como de una «guerra civil europea». «No es verdad que las dos grandes guerras mundiales hayan sido provocadas por motivos económicos. Lo cierto es que las dos grandes guerras recientes fueron guerras civiles... Parecieron guerras entre Estados y pueblos, pero su característica fundamental..., está en que fueron combatidas entre nosotros»[4].

Esta idea, lúcidamente percibida por Einaudi, es retomada por investigadores como Dahrendorf, Furet, Geremek o Nolte[5], y es

utilizada también por los expertos en derecho internacional cuando hablan de la «guerra civil mundial» como una crisis del *ius publicum europaeum*[6].

Al resquebrajarse el derecho común, se produce el enfrentamiento entre las diversas concepciones de la civilización y se mueven los resortes de la guerra civil. La guerra civil surge, en efecto, cuando cada uno cree que la razón está de su parte y no hay por tanto límites concretos a su actuación; el otro se convierte en el enemigo, en la encarnación de la injusticia. Partiendo de estas premisas, es casi inevitable que la guerra civil se convierta en una guerra total legitimada con los argumentos típicos de la guerra civil justa y con identificaciones colectivas de gran intensidad ideológica.

La participación popular y la movilización de la clase intelectual, completamente identificada con la nación en guerra, transforman el conflicto en una verdadera guerra cultural, en un enfrentamiento de civilizaciones: la *Kulturkrieg*. Un ejemplo claro de este proceso se puede encontrar en la guerra de 1914 y, tras ella, en todas las que la han seguido.

La revolución bolchevique de 1917-1920 dependerá de esta guerra en curso, porque los bolcheviques, al ponerse a la cabeza del proceso de desintegración social y política de Rusia y declarar la guerra total al enemigo de la clase obrera, inducirán al «enemigo de clase» a unirse y aliarse al capitalismo bajo las banderas de los diversos fascismos y nacionalsocialismos.

El período de entreguerras, en lugar de convertirse en la época de la revolución mundial del proletariado, se convirtió en la época de los fascismos[7]. Se inicia entonces una lucha a muerte entre ambos modelos, de la que saldrá derrotado el marxismo.

Tras la época del fascismo, una vez acabada la guerra de 1939-1945, vino el período de la «guerra fría»[8]. El marxismo conquistó gran parte de Asia, algunos países de África y de América Latina, y en algunas naciones europeas, como Italia, llegó a tener un gran influjo cultural, entendido como camino para la conquista del poder. Entre tanto, en Occidente muchos comunistas –en contacto con la situación de bienestar y libertad– llegaron a la conclusión de que el sistema occidental era mejor que el «totalitarismo» de la Unión Soviética, y en las filas de los mismos partidos comunistas dominantes se fue abriendo camino una especie de «ex comunismo» denominado «comunismo reformista», con la pretensión de encontrar una solución distinta a los regímenes marxistas que tan

ineficaces económicamente se mostraban. Los antiguos Estados capitalistas se fueron convirtiendo paulatinamente en «Estados sociales», despojando así a la doctrina comunista de gran parte de su fuerza ideológica[9].

2.2. La guerra civil como hundimiento de la civilización europea del siglo XIX

La primera gran guerra coincidió con el hundimiento de la civilización occidental del siglo XIX[10].

Esta idea está expuesta con mucha claridad por Eric Hobsbawm, quien, refiriéndose al siglo XX, habla de una edad de catástrofes, una edad de oro y una nueva edad de catástrofes. Dice:

> «La I Guerra mundial... significó el hundimiento de la civilización del XIX. Esta civilización era capitalista en la economía, liberal en su estructura institucional y jurídica, burguesa en cuanto a la imagen característica de la clase que detentaba la hegemonía social. Era una civilización que se enorgullecía de los progresos de la ciencia, del saber y de la instrucción, y que creía en el progreso moral y material. Estaba profundamente convencida además del carácter central de Europa, lugar originario de las revoluciones científicas, artísticas, políticas e industriales; su economía se extendía a todo el mundo, lo mismo que sus soldados, que habían conquistado y sometido a la mayor parte de los continentes... Los decenios que transcurren desde el estallido de la I Guerra mundial hasta las desastrosas consecuencias de la segunda constituyen para esta sociedad una época de desastres. Durante cuarenta años pasa de una calamidad a otra...».

Después de este período catastrófico, que va de 1914 hasta el final de la II Guerra mundial,

> «vinieron –sigue diciendo el autor– una treintena de años de extraordinario crecimiento económico y cambios sociales, que probablemente han transformado la sociedad humana más hondamente que ningún otro período de tan corta duración... Estos años pueden considerarse como una especie de edad de oro, y así fue como se vieron apenas hubieron acabado a comienzos de los años 70. La última parte del siglo ha sido una nueva época de descomposición, incertidumbre y crisis, y para amplias zonas del mundo, como África, la antigua URSS y los países de Europa oriental que estuvieron en el área socialista, una edad de catástrofes»[11].

El mundo a finales de este «siglo breve» es muy distinto de como era a comienzos del mismo. En primer lugar es distinto porque no es ya un mundo eurocéntrico, ya que el siglo XX ha supuesto el declive y la decadencia de Europa, que a comienzos del siglo era todavía el centro indiscutible del poder, la riqueza, la cultura y la «civilización occidental». El segundo cambio consiste en que entre 1914 y 1989 el mundo se ha convertido en un campo de

operaciones unitario, mucho más de lo que lo era en 1914, tanto en el terreno económico como en el terreno cultural o social. A esto se une cierta tensión provocada por la incapacidad de las instituciones públicas y de los comportamientos colectivos de adecuarse a este proceso cada vez más acelerado de globalización. El tercer cambio es la desintegración de los viejos modelos de relación humana y social, de donde se deriva también la ruptura entre las distintas generaciones, entre el pasado y el presente[12].

Romano Guardini percibía muy bien el sentido de estas transformaciones; en el período inmediatamente posterior a la primera gran guerra, comprendiendo el problema de las relaciones entre los hombres y los pueblos como el problema del futuro y la dificultad de enmarcar estas relaciones en ordenamientos legislativos comunes, decía:

> «Por primera vez en la historia ha aparecido un elemento de importancia decisiva: la tierra puede ser abarcada con la mirada, convirtiéndose así en un campo acotado para la política. Siempre se supo, naturalmente, que la tierra era una superficie circunscrita, con unos límites determinados. Pero sólo ahora –y a ello ha contribuido notablemente la Guerra mundial– un número relativamente elevado de hombres ha tomado conciencia de tal hecho. Tenemos ahora la impresión de vivir en un espacio que ya no puede agrandarse... Se ha tomado conciencia definitivamente de la *Oikumene:* las superficies pobladas, con posibilidades para la vida y la acción, no son ya susceptibles de ampliarse, no pueden ya cambiar... La existencia humana externa empieza a sufrir ahora, en cierto modo, una presión marginal, porque no es posible ya ampliar los límites en torno nuestro, porque esta se topa ahora con fronteras absolutas. Las cuestiones tocantes a las "relaciones" mutuas se imponen pues con insistencia y son las que plantean los verdaderos problemas políticos. Y dichas cuestiones son: cómo pueden combinarse unas con otras las distintas fuerzas operantes en este mundo acotado que es la tierra; dónde hay que situar las articulaciones y los ordenamientos esenciales»[13].

2.3. La guerra civil como desintegración de la estructura internacional basada en el concepto de potencia

La I Guerra mundial coincidió también con la desintegración del concepto de potencia.

La idea de potencia, afín a la de «soberanía», llevaba al enfrentamiento continuo entre los diversos Estados. Con el fin de contrarrestar esta tendencia continua al predominio, se formuló durante los siglos XVI y XVII la idea del equilibrio de poderes. Esta idea sirvió de guía en las relaciones entre los distintos Estados europeos y fue modificándose gradualmente hasta identificarse con el concepto de «civilización europea». El equilibrio militar llevaba

aparejado el equilibrio económico y social y garantizaba a los Estados insertos en este juego el desarrollo y una relativa seguridad en la convivencia.

Con la guerra de 1914 se inició la desintegración de esta estructura internacional basada en el concepto de potencia, ya que aparecieron en la escena política nuevos factores (la implantación de las multinacionales en el terreno económico, la aparición de los Estados Unidos como potencia en el escenario europeo, la desmembración de los imperios austrohúngaro y zarista, la implantación de los regímenes totalitarios, empezando por el bolchevique en Rusia) que acabaron con el «modelo de Westfalia» y dieron origen a una nueva fase.

La estructura de la comunidad internacional –que permaneció sustancialmente idéntica durante casi tres siglos, desde la paz de Westfalia, en 1648, hasta la fundación de la ONU, en 1945– empezó a dar muestras de desintegración a comienzos del siglo XX[14]. Pero también la ONU se ha mostrado incapaz de orientar las relaciones entre los Estados hacia una convivencia pacífica, ya que su funcionamiento interno está lastrado –como vestigio del viejo sistema de potencias– por la superpotencia de los Estados que forman parte del Consejo de Seguridad[15]. Por eso, incluso con la ONU, sigue vigente una fuerte tendencia a la conflictividad.

Guerras civiles –además de los dos grandes conflictos de 1914-1918 y 1939-1945– pueden considerarse también los enfrentamientos entre los sistemas ideológicos contrapuestos (fascismo, nacionalsocialismo, regímenes marxistas) y los Estados que los encarnaban, así como innumerables conflictos «locales», como la revolución rusa de 1917-1920, la guerra civil de España de 1936-1939, determinados aspectos de la resistencia en Italia y de la República de Saló, la doble estrategia de Togliatti y el predominio cultural gramsciano, la guerra en la antigua Yugoslavia y en diversas partes del ex imperio soviético tras su disolución[16].

La «gran guerra civil europea» (1914-1945) y sus consecuencias (división en bloques, guerra fría, guerras locales, 1945-1989) ha puesto de manifiesto la crisis de la idea de nación y, con ella, la idea de una «Europa de las naciones»[17]. La crisis de los valores coincide con la crisis de las estructuras del Occidente europeo. Los nuevos valores apenas vislumbrados (tolerancia, libertad, cuestión social, democracia) podrían ocupar el puesto de la vieja idea de nación, pero no está claro todavía quién podría organizarlos, y

cómo[18], ya que el sistema de poder basado en el concepto de soberanía absoluta de los Estados no parece ya adecuado para los cambios acontecidos en el escenario mundial[19].

2.4. La guerra civil europea como crisis del poder del Estado

Hoy, en una sociedad tan fragmentada como la nuestra, el poder político no reside ya exclusivamente en el poder central de una «nación», porque el concepto de nación (entendida como unidad espontánea originada en la conciencia de la pertenencia a un mismo grupo, por comunidad de lengua, tradiciones, religión, relaciones económicas, etcétera) se ha debilitado. En la fragmentada sociedad moderna han surgido numerosas posibilidades de autogobierno, no por negación de la política, sino por reducción de sus ámbitos de influencia: frente al Estado y la política prevalece la sociedad, en su dimensión individual y grupal[20].

Ha cambiado también la tipología de los Estados: hay Estados que no corresponden ni a una sola nación ni a un solo pueblo (como, por ejemplo, Brasil), y pueblos que se reparten entre distintos Estados (como es el caso de los kurdos).

Los Estados nacionales soberanos están hoy superados por la considerable transferencia a instituciones supraestatales (la Comunidad Europea, la OTAN, las organizaciones financieras, monetarias y judiciales internacionales...) de poderes que habían surgido y se habían desarrollado en el seno de los diversos Estados.

Hay luego impulsos centrífugos y procesos de desintegración interna de los Estados provocados en cierto modo por el desarrollo de las comunicaciones internacionales, que hacen cada vez más precarias las dos grandes funciones desempeñadas históricamente por los Estados: la de la unificación nacional y la de la pacificación interna.

El antiguo paradigma del Estado soberano resulta inadecuado, por ser «demasiado grande para las cosas pequeñas y demasiado pequeño para las cosas grandes. Es demasiado grande para la mayor parte de sus actuales funciones administrativas, que requieren, incluso donde no hay factores de disgregación y separatismo, ciertas formas de autonomía y organización federal en contraposición a los viejos modelos centralistas. Pero, sobre todo, es demasiado pequeño para las funciones de gobierno y vigilancia exigidas por los procesos de internacionalización de la economía y por la interdependencia

cada vez más estrecha, que condiciona irreversiblemente la vida de todos los pueblos de la tierra»[21].

Por todos estos motivos, los problemas referentes al futuro de la humanidad (paz, igualdad, tutela del derecho a la libertad y a la vida, defensa de medio ambiente) no pueden resolverse sino en el horizonte del derecho internacional. Esto explica el que en los últimos años se hayan creado numerosos códigos internacionales, progresivamente aceptados por los diversos pueblos del mundo.

Entre todos ellos (la «Carta de las Naciones Unidas» de 1945, la «Declaración universal de los derechos del hombre» de 1948, el «Pacto internacional sobre los derechos civiles y políticos» que entró en vigor en 1976, el «Pacto internacional sobre los derechos económicos, sociales y culturales» de 1976), destaca particularmente el «Código internacional de los derechos humanos», normativo desde 1976, según el cual toda «persona humana» es ciudadana de un Estado, pero, al mismo tiempo, puede considerarse formalmente «ciudadana del planeta». Esto significa que la pertenencia a la «familia humana» es constitutiva del derecho de ciudadanía, tanto por lo menos como del derecho a la pertenencia a un Estado. Los derechos humanos parecen presentarse como base para una superconstitución universal[22].

Del mismo modo que la estructura política medieval se resquebrajó al constituirse los «Estados nacionales soberanos», así también hoy estos «Estados nacionales soberanos» se ven superados por el principio de «soberanía supranacional», que va sustituyendo (aunque lentamente) el concepto de «seguridad nacional» por el de «seguridad humana». El camino, ciertamente, no será ni fácil ni rápido, y tendrá que sufrir sucesivos «ajustes» tanto culturales como políticos, empezando por el papel y el funcionamiento de la ONU[23].

Como el siglo XIX estuvo dominado por los movimientos nacionalistas, así, a finales del XX, serán los movimientos transnacionales los que darán lugar a la creación de nuevas instituciones. Se perfila la posibilidad de un nuevo pacto social, planetario, basado en el «derecho», aceptado y reconocido por todos los pueblos.

La época anterior a la nuestra eligió la idea de «Estado» como realidad trascendente en la que emplear todas las energías y valores; nuestra época parece haber elegido la idea de «sociedad», pero precisamente cuando eran ya evidentes los indicios de reflujo de esta opción. Se ha esperado una solución definitiva de problemas

milenarios a través de la integración de lo colectivo, o de la revolución, o de la transformación radical de las relaciones sociales. Pero esta vía ha llevado a los que la propugnaban (todos los partidarios de los regímenes marxistas y de izquierda en general, pero también los que han propuesto la exaltación del egoísmo individual como medio para el acrecentamiento del bien común) a un callejón sin salida. Lo «social» se ha visto así desprestigiado, creando una especie de vacío en los individuos.

Sobre el fondo de este desplazamiento, se perfila un movimiento de transferencia de ideales de la sociedad a la «naturaleza». Se vislumbra un sistema en el que la naturaleza no es ya obra exclusiva de la economía de las cosas, sino también obra del hombre, naturaleza que se dilata y adquiere los contornos precisos de la especie. La crisis de representación de lo social se inscribe en gran parte en este proceso de transferencia de ideales de la sociedad a la naturaleza. El siglo pasado el hombre descubrió que la sociedad era obra de los hombres y estaba encomendada a su responsabilidad; en nuestro siglo estamos descubriendo que también la naturaleza es obra nuestra y que nuestra responsabilidad hacia ella es aún mayor. Es este un aspecto que también ha contribuido a modificar los perfiles del poder y de la política.

3. La guerra civil europea en el pensamiento de los pontífices[24]

3.1. Benedicto XV y Pío XII

Benedicto XV, en su primera encíclica *Ad beatissimi apostolorum Principis,* del 1 de noviembre de 1914, al hablar de la guerra que estaba entonces teniendo lugar, decía: «No es sólo la sangrienta guerra actual la que azota a las naciones y nos amarga y ensombrece el espíritu. Hay otra guerra furibunda que corroe las entrañas de la sociedad actual; una guerra que espanta a toda persona con sentido, porque no sólo ha acumulado y seguirá acumulando en lo sucesivo numerosas desgracias en las naciones, sino que ha de considerarse además como el verdadero origen de la tristísima guerra presente»[25].

Y pasaba luego a enumerar las causas de esta guerra más profunda que se combatía dentro de cada hombre y de cada nación: el alejamiento de los principios cristianos por parte de las naciones en sus ordenamientos, la falta de amor y el incremento del odio

entre las personas, las injusticias entre las clases sociales, la búsqueda inmoderada de los bienes materiales como objetivo único de las personas y los grupos sociales.

Al terminar al guerra, comentando la ratificación de los tratados de paz en la encíclica *Pacem Dei munus* de 1920, después de expresar toda su alegría por la paz alcanzada, decía: «Si dirigimos la mirada allí donde ha azotado con furor la guerra, encontramos regiones inmensas desoladas y míseras, multitud de personas sin pan, ropa ni techo; viudas y huérfanos indefensos a la espera de que alguien los ayude; una muchedumbre ingente de seres debilitados, especialmente niños, que testimonian en sus débiles cuerpecillos las atrocidades de la guerra». Tras describir esta trágica situación, manifestaba también el temor de que la paz firmada en los tratados internacionales no durara mucho tiempo, porque «se mantienen los gérmenes de antiguos rencores, y es fácil comprender que... no puede haber ninguna paz consistente ni ninguna alianza firme... si no se aplacan al mismo tiempo los odios y enemistades por medio de una reconciliación basada en la caridad mutua»[26].

Benedicto XV, aunque sin prever toda la dramaticidad de los acontecimientos futuros, captaba bien la peligrosidad de la situación, que quedaba muy incierta y cargada de tensiones. Serán sobre todo sus sucesores, Pío XI y Pío XII, los que vivan el trágico estallido del odio y el rencor[27].

Pío XII, en su encíclica programática *Summi pontificatus,* publicada al comienzo del segundo conflicto mundial, captaba con lucidez el carácter de «guerra civil» del mismo cuando, señalando la crisis espiritual que se estaba produciendo en las conciencias, constataba la imposibilidad de detener la guerra: «Ciertamente, incluso cuando Europa estaba unida fraternalmente por unos mismos ideales recibidos de la predicación cristiana, no faltaron discordias, conflictos y guerras que la desolaron; pero quizá nunca se experimentó con tanta intensidad como en nuestros días el desaliento ante la imposibilidad de superarlos, ya que entonces era viva la conciencia de lo justo y de lo injusto, de lo lícito y de lo ilícito, que facilita el entendimiento, frena el desencadenamiento de las pasiones y deja abierto el camino a un arreglo honroso. En nuestros días, por el contrario, las discordias no proceden solamente del ímpetu de pasiones indómitas, sino más bien de una profunda crisis espiritual que ha trastornado los sanos principios de la moral privada y pública»[28]. La atención de Pío XII a los problemas de la

paz fue luego incesante, sobre todo a la hora de establecer los principios de un nuevo orden internacional entre las naciones[29].

3.2. Juan Pablo II

Juan Pablo II ha hablado en numerosas ocasiones sobre el tema de la guerra civil europea y, en sus intervenciones, no ha dejado de referirse al pensamiento de los pontífices que lo han precedido.

Escribiendo a los obispos de Polonia con ocasión del 50 aniversario del inicio de la II Guerra mundial, el papa señalaba los motivos que hacían que este conflicto fuera distinto de los demás: «La II Guerra mundial hizo a todos culpables de las dimensiones, hasta entonces desconocidas, a que puede llegar el desprecio del hombre y la violación de sus derechos. Supuso una movilización inaudita de odio, que pisoteó al hombre y todo lo que era humano en nombre de una ideología imperialista»[30].

Más tarde, en una reflexión hecha en el 50 aniversario del fin de la guerra, decía:

> «¿Por qué se llegó a tal grado de aniquilación del hombre y de los pueblos? ¿Por qué, al acabar la guerra, no se sacaron de aquella amarga lección las debidas consecuencias para el conjunto del continente europeo? El mundo y, en particular, Europa se encaminaron hacia aquella gigantesca catástrofe porque habían perdido la energía moral necesaria para contrarrestar las fuerzas que los arrastraban hacia el torbellino de la guerra. El totalitarismo, en efecto, destruye las libertades fundamentales del hombre y conculca sus derechos. Manipulando la opinión pública con el martilleo incesante de la propaganda, hace que se ceda fácilmente al reclamo de la violencia y de las armas, y acaba destruyendo el sentido de la responsabilidad en el ser humano. Por desgracia, uno no se da cuenta de que, cuando empiezan a suprimirse las libertades, se están poniendo las premisas para un peligroso deslizamiento hacia la violencia y el odio, precursores de "la cultura de la guerra". Esto fue precisamente lo que ocurrió. No les resultó difícil a los jefes conducir a las masas hacia la decisión fatal mediante la afirmación del mito del hombre superior, la aplicación de una política racista y antisemita, el desprecio a la vida de todos los que eran considerados inútiles por estar enfermos o apartados de algún modo de la sociedad, la persecución religiosa y la discriminación política, el sofocamiento paulatino de todas las libertades a través del control policial, y el condicionamiento psicológico derivado del uso unilateral de los medios de comunicación. A esta trama se refería el papa Pío XI cuando hablaba, en su carta encíclica *Mit brennender Sorge* del 14 de marzo de 1937, de los "tétricos designios" que asomaban por el horizonte»[31].

Prosiguiendo luego con el análisis de las causas de esta situación (las ideologías, el culto a la nación, la voluntad de poder), ampliaba el horizonte mostrando cómo todos los pontífices del siglo XX han interpretado en un mismo sentido la situación de Europa: «Sigue resonando fuerte la advertencia del papa Pío XII en agosto de 1939,

en vísperas del trágico estallido del conflicto, en un último intento de hacer que se renunciara al uso de las armas: “El peligro es inminente, pero todavía se está a tiempo. Nada se pierde con la paz. Con la guerra se puede perder todo. Hágase un esfuerzo de comprensión. Reanúdense las conversaciones”»[32].

Con esto, Pío XII seguía las huellas marcadas por Benedicto XV, quien, tras agotar todos los medios posibles para evitar el primer conflicto mundial, no dudaba en calificarlo de «matanza inútil»[33].

> «Se impone otra reflexión: durante la II Guerra mundial, además de a las armas convencionales, a las químicas, a las biológicas y a las nucleares, se recurrió ampliamente a otro instrumento bélico letal: la propaganda. Antes de atacar al adversario con los medios de destrucción física, se trató de aniquilarlo moralmente a través de la denigración, las falsas acusaciones, la orientación de la opinión pública hacia la intolerancia más irracional, usando todas las formas de adoctrinamiento, especialmente con los jóvenes... ¡Qué lejos está todo esto de la auténtica cultura de la paz! Esta supone el reconocimiento del vínculo intrínseco existente entre la verdad y la caridad»[34].

En la encíclica *Centesimus annus* publicada el 1 de mayo de 1991 con ocasión del centenario de la *Rerum novarum,* Juan Pablo II, después de recordar que el error de concebir la libertad humana separada del respeto a la verdad y, por consiguiente, del deber de respetar los derechos de los demás ha llevado a la afirmación ilimitada de los propios intereses, sin limitación alguna por parte de la justicia, dice:

> «Este error precisamente llega a sus extremas consecuencias durante el trágico ciclo de las guerras que sacudieron Europa y el mundo entre 1914 y 1945. Fueron guerras originadas por el militarismo, por el nacionalismo exasperado, por las formas de totalitarismo relacionado con ellas, así como por guerras derivadas de la lucha de clases, de guerras civiles e ideológicas. Sin la terrible carga de odio y rencor, acumulada a causa de tantas injusticias, bien sea a nivel internacional, bien sea dentro de cada Estado, no hubieran sido posibles guerras de tanta crueldad en las que se invirtieron las energías de grandes naciones; en las que no se dudó ante la violación de los derechos humanos más sagrados; en las que fue planificado y llevado a cabo el exterminio de pueblos y grupos sociales enteros... Sin embargo, el odio y la injusticia se apoderan de naciones enteras, impulsándolas a la acción, sólo cuando son legitimados y organizados por ideologías que se fundan sobre ellos en vez de hacerlo sobre la verdad del hombre».

Esto ha llevado a una loca carrera de armamentos que absorbe «los recursos necesarios para el desarrollo de las economías internas y para la ayuda a las naciones más desfavorecidas». Incluso el progreso científico y tecnológico es transformado en un instrumento de guerra.

«La lógica de los bloques... hace que las controversias y

discordias que surgen en los países del tercer mundo sean sistemáticamente incrementadas y explotadas para crear dificultades al adversario»[35].

Estas palabras de Juan Pablo II coinciden de manera ejemplar con el pensamiento de los historiadores del siglo XX y llevan a una interpretación ampliamente compartida.

4. Guerra civil y futuro

4.1. Un futuro vinculado a los derechos del hombre

El progreso de la industrialización ha llevado, a través de distintas fases, a un modelo de sociedad «posindustrial»[36]: una sociedad caracterizada por la automatización (sociedad de la electrónica y de la informática)[37], por la producción no material[38] y por el incremento del poder de las finanzas[39].

Esta nueva sociedad, en antítesis con el carácter nacional de los sistemas legislativos, está inserta en una economía planetaria, marcada por continuas y profundas transformaciones, que requieren instrumentos flexibles para la adecuación del derecho a los cambios de la realidad. Está regulada por un derecho universal creado por la clase empresarial, sin la mediación del poder legislativo de los Estados, incapaz de disciplinar de manera uniforme las relaciones comerciales que se instauran dentro de la unidad económica de los mercados[40]. La sociedad posindustrial es pues una sociedad sin fronteras, en la que los mercados se escapan al control de los Estados y en la que el derecho tiende también a superar los particularismos políticos y a establecerse como derecho universal.

El futuro se presenta desarticulado: por una parte, una sociedad sin Estado, la *societas mercatorum;* por otra, la multitud cada vez mayor de sociedades nacionales organizadas en Estados, portadoras de intereses limitados, que no se ven representadas en la *societas mercatorum.* En el pasado, en cambio, el Estado ofrecía a quien operaba en el terreno económico un marco legal con suficientes garantías tanto dentro como fuera del país; había una situación de sustancial equilibrio entre el Estado y la economía. Con la llegada de la industrialización esta relación de equilibrio entre el Estado y el mercado se ha ido progresivamente modificando, dando lugar a una profunda crisis institucional[41], crisis que se ha ido acentuando a lo largo del siglo XX como consecuencia del avance imparable de la

sociedad posindustrial.

Contemporáneamente a la I Guerra mundial el viejo modelo de Estado entró en crisis, principalmente por el poder alcanzado por los grupos industriales, el peso adquirido por los sindicatos de trabajadores y la afirmación de poderes ultraestatales en el campo internacional. Todo esto ha ido reduciendo progresivamente el poder del Estado, sustrayéndole espacios cada vez más amplios que antes estaban bajo su dominio, y ha modificado la situación interna de la sociedad.

Con la II Guerra mundial, especialmente por la liberalización de los bienes y la moneda, el distanciamiento entre la economía y el Estado se hizo todavía mayor. Desde entonces, la dimensión estatal de la economía se ha reducido notablemente: los mercados, de dimensiones ya mundiales, han sustraído del control de los gobiernos nacionales y de la correspondiente imposición fiscal la inversión privada, al poder elegir libremente los inversores el lugar de sus inversiones. El Estado ha perdido parte de su soberanía porque incluso en el terreno monetario sus decisiones están influidas y vinculadas a las de otros gobiernos. Hay, además, otros muchos aspectos del mundo económico que dependen de factores que escapan a los gobiernos particulares: la balanza comercial depende, por ejemplo, de los precios del petróleo[42]. Para remediar todos estos inconvenientes, los gobiernos nacionales han establecido entre ellos nuevas relaciones de cooperación, pero esto contribuye a su vez a una mayor pérdida de unidad y autonomía por parte de los Estados.

Una tercera crisis del Estado se produce en esta última parte del siglo XX, cuando caen los regímenes marxistas y entran en crisis también los regímenes occidentales: crisis de la democracia, crisis de proyectos, crisis de gigantismo burocrático, crisis comercial y financiera[43].

La posibilidad de superación de esta crisis institucional mediante la formación de un nuevo derecho público compartido y aceptado por todos –cuestión vital para la superación de la guerra civil ya que la raíz de la misma está en la crisis del *ius publicum*– parece aún lejana.

¿En qué se puede fundar este nuevo *ius publicum?* El *ius publicum* surge de las leyes de la economía que se van codificando poco a poco en un sistema normativo, pero es evidente que no podrá subsistir sin un fundamento más hondo que la mera *lex mercatoria.*

Las indicaciones del magisterio de la Iglesia acerca de la necesidad de buscar la unidad del género humano en los derechos del hombre, considerados como fundamento común de la convivencia, pueden ser muy orientadoras en este sentido.

4.2. Un futuro ligado a la superación de la «guerra civil» dentro del hombre

La situación de falta de equilibrio institucional se corresponde a su vez con la falta de equilibrio en el interior del hombre, porque los motivos por los que las guerras de este siglo «se combatieron dentro de nosotros» siguen estando presentes y vivos.

> «Probablemente el odio nunca ha faltado en el mundo; pero [ahora] se ha extendido hasta convertirse en un factor político decisivo en todas las cuestiones públicas (...). El odio no podía concentrarse realmente en nada ni en nadie; no había nadie en quien pudiera descargar la responsabilidad, ni el gobierno, ni la burguesía, ni siquiera las potencias extranjeras. De este modo penetró en todos los poros de la vida cotidiana, difundiéndose en todas direcciones, adoptando las formas más peregrinas e imprevisibles (...). Todos estaban contra todos, especialmente contra sus vecinos (...). Lo que distingue a las masas modernas de la plebe [del pasado] es su abnegación y el desinterés por su propio bienestar (...). Abnegación no como virtud, sino como incapacidad para percibir la importancia del propio yo; indiferencia cínica y vacía que hacía que las masas se encaminaran impertérritas a su propia muerte (...). Las masas adolecían de una carencia radical de juicio y sentido común, como privadas enteramente del más elemental instinto de autoconservación»[44].

Esta descripción del mundo entre ambas guerras mundiales sigue siendo trágicamente actual. La violencia, tan extendida en Occidente –y de la que Hannah Arendt trata de encontrar una explicación–, ha arraigado en el corazón mismo del hombre porque este ha perdido su fundamento, ha perdido la medida de sí mismo, se ha recluido en un horizonte exclusivamente terreno. Esta disolución interna del hombre –que algunos llaman pérdida de la evidencia ética o desconexión de la trascendencia– es uno de los motivos de la persistencia de este estado de guerra civil[45].

> «Cuando están en ruina los cimientos, ¿qué podrá hacer el hombre justo?» (Sal 11,3). Después de la renuncia de Dios a esperar en la bondad del hombre (Gén 8,21), el hombre no debe obstinarse en tratar de responder por sí solo a la injusticia y el odio que hay en él y en el mundo; la esperanza, más tarde o más temprano, tiene que contar con Dios, porque al final de los tiempos Cristo cargará sobre sí el abismo de culpas que la práctica cotidiana de la misericordia habrá dejado subsistir. Esto es hacer de «buen samaritano» de todo hombre y de toda estructura. «Se cuenta que Sísifo consiguió encadenar a la muerte y que ya nadie murió en la tierra hasta que Ares, el dios de la guerra, liberó a la muerte y puso en sus manos a Sísifo. Pero este volvió a engañar por segunda vez a la muerte y logró regresar a la tierra. Dicen que es ya muy viejo. Más

tarde, como castigo por su atrevimiento, fue condenado a subir rodando hasta la cima de un monte una gran roca, por toda la eternidad. Esta roca es la paz»[46].

Notas al capítulo

[1] E. J. HOBSBAWM, *Il secolo breve. 1914-1991: l'era dei grandi cataclismi,* Rizzoli, Milán 1996, sobrecubierta (edición española: *Historia del siglo XX: 1914-1991,* Crítica, Barcelona 2000).

[2] En este primer apartado ofrecemos una rápida secuencia de los principales acontecimientos del siglo sin mayores profundizaciones, con la intención simplemente de presentar las coordenadas más significativas.

[3] JUAN PABLO II, *Centesimus annus,* 22. En el mismo documento, Juan Pablo II, después de recordar que de estos acontecimientos han surgido nuevas formas de democracia, y después de considerar los factores que han influido en la caída de estos regímenes opresores (la violación de los derechos humanos, la ineficacia del sistema económico considerado desde el punto de vista de la rentabilidad, el vacío espiritual causado por el ateísmo), señala la paz, la superación de las injusticias y los rencores, los valores de la libertad y la solidaridad y el pleno respeto a los derechos del hombre como el camino para el futuro.

[4] Así decía Luigi Einaudi el 29 de julio de 1947 con ocasión de la ratificación del tratado de paz. Cf también, sobre esta misma idea, R. ROMEO, *Italia mille anni,* Le Monnier, Florencia 1981, 174.

[5] R. DAHRENDORF-F. FURET-B. GEREMEK, *La democracia en Europa,* Alianza, Madrid 1993; E. NOLTE, *Nazionalsocialismo e bolscevismo. La guerra civile europea 1917-1945,* Rizzoli, Milán 1996; *Dopo il comunismo. Contributi all'interpretazione della storia del XX secolo,* Sansoni, Florencia 1992 (trad. esp.: *Después del comunismo: aportaciones a la interpretación de la historia del siglo XX,* Ariel, Barcelona 1995); *Intervista sulla questione tedesca,* Laterza, Bari 1993. Nolte considera como fecha de inicio de la «guerra civil europea» octubre de 1917, fecha en que propiamente se declara la guerra ideológica que culminaría en el enfrentamiento mortal entre las dos ideologías transnacionales, el fascismo y el antifascismo, y los Estados que las encarnaban. Cf AA.VV., *Guerre fratricide. Le guerre civili in età contemporanea,* Bollati Boringhieri, Turín 1994.

[6] Cf C. SCHMITT, *El concepto de lo político,* Alianza, Madrid 1998[3]; R. SCHNUR, *Rivoluzione e guerra civile,* Giuffrè, Milán 1986; P. P. PORTINARO, *La crisis dello ius publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt,* Comunità, Milán 1982.

[7] En Alemania, el partido comunista (el más numeroso después del soviético) se convirtió tras las elecciones de 1928 en un serio rival de los socialdemócratas, y siguió creciendo hasta igualar casi, en 1933, a la socialdemocracia. El 30 de enero de 1933 llegó Hitler al poder y creó un Estado de ideología contrapuesta. Cabe preguntarse si, sin Stalin, Hitler habría sido posible. La respuesta parece más bien negativa, empezando por los mismos campos de concentración. Sobre esto cf E. NOLTE, *Dopo il communismo, o.c.,* 129-154.

[8] La URSS manifiesta su voluntad de hegemonía en su zona de influencia. En pocos años, un bloque comunista de 1.300 millones de hombres (la China comunista desde 1949, Vietnam desde 1954 y luego en 1975, Cuba desde 1959, todos los países de Europa central) amenaza al resto del mundo con su voluntad expansionista. Los países occidentales se agrupan en otro bloque en torno a los Estados Unidos, constituyendo la OTAN, y los partidos comunistas de estos países son considerados cómplices al otro lado del telón de acero. En la URSS los cristianos se ven sometidos a persecución. En Lituania, los sacerdotes apoyan la resistencia frente a la sovietización, que dura hasta junio de 1952, dando lugar a la supresión de gran parte del clero. Los uniatas de Ucrania, encabezados

por el cardenal Slipij desde la prisión, son también duramente perseguidos. Tampoco se escapan los ortodoxos, a pesar de la aparente sumisión de los responsables de la Iglesia rusa. En todos los países del Este, el Estado organiza procesos de gran resonancia contra los responsables de la Iglesia católica (acusados de tráfico de divisas, de connivencia con el enemigo, de traición, de actividades subversivas, etc.): el cardenal Mindszenty en Hungría en 1949, monseñor Beran en Checoslovaquia, monseñor Stepinac en Yugoslavia, el cardenal Wyszynski en Polonia.

[9] Sobre estos problemas cf K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos,* Paidós, Buenos Aires 1957. Popper escribió este libro durante la II Guerra mundial, con intención de defender la libertad del hombre de los violentos ataques de los totalitarismos, en particular del renovado auge del marxismo. El principio de fondo en que basa su crítica –el hombre puede conocer y, por consiguiente, puede ser libre– lo utiliza para analizar los principios de la reconstrucción social democrática frente a la ingeniería social de las utopías. La sociedad cerrada es la que se caracteriza por la fe en mágicos tabúes (el historicismo, el marxismo, etc.), mientras que la sociedad abierta es aquella en que los hombres han aprendido a plantarse ante los tabúes y basar sus decisiones en la autoridad de su propia inteligencia.

[10] Nosotros hablamos de hundimiento de la civilización occidental del XIX; hay autores, sin embargo, que han hablado de decadencia general de Occidente: cf O. SPENGLER, *La decadencia de Occidente,* 4 vols., Espasa-Calpe, Madrid 1925, 40. Spengler se pregunta en este libro, publicado en 1918, por el futuro de la única civilización que realmente se está desarrollando en la tierra. Basándose en el análisis de civilizaciones anteriores –la fáustica, entre el 2000 y el 1000 antes de Cristo; la mágica, entre el 1000 y la época de Cristo; la helénica, desde Cristo hasta el 1000 de nuestra era– sostiene la tesis de que la civilización occidental desaparecerá en torno al año 2000, ya que todas las culturas siguen un ciclo de unos mil años y luego desaparecen, como las flores del campo al pasar su estación. Y lanzando una mirada al porvenir, cree adivinar en la expansión del totalitarismo la causa del aplastamiento de la presente civilización. La tesis es, en conjunto, sugerente e interesante, sobre todo en la medida en que capta (antes de los años veinte) el inminente peligro de los totalitarismos, como amenaza mortal de la civilización. No podía prever, sin embargo, los desarrollos posteriores que llevarían a la superación del totalitarismo, ni que el mundo se convertiría en una «aldea global», dejando de ser un campo de batalla de civilizaciones.

[11] E. J. HOBSBAWM, *o.c.,* 18-19.

[12] Ib, 27-28: estas son las ideas que estructuran la obra.

[13] R. GUARDINI, *Lettere dal Lago di Como,* Morcelliana, Brescia 1959, 41-45; la carta quinta, de la que está tomado este pasaje, es muy interesante, particularmente si se tiene en cuenta que el texto fue escrito en 1923.

[14] Cf A. CASSESE, *Il diritto internazionale nel mondo contemporaneo,* Il Mulino, Bolonia 1984, especialmente el capítulo sobre el «Modelo Westfalia».

[15] Cf N. BOBBIO, *El tercero ausente,* Crítica, Madrid 1997; D. ZOLO, *Cosmópolis. Perspectiva y riesgo de un gobierno mundial,* Paidós Ibérica, Barcelona 2000. Los miembros de derecho del Consejo de Seguridad se han servido siempre de la ONU para sus propios fines e intereses, lo que ha hecho a dicho organismo extremadamente frágil desde el punto de vista de la eficacia de sus intervenciones.

[16] El fin del Imperio otomano creó el polvorín de Oriente Medio y el petróleo lo ha hecho explotar; la caída del Imperio de los Habsburgo desestabilizó los Balcanes y Europa central; la implosión del Imperio zarista contribuyó también a la desestabilización de Europa central y de los territorios situados entre el mar Caspio y el Himalaya. Por último, la caída del sistema soviético ha puesto en agitación la Europa del Este.

[17] A. HILLGRUBER, *La distruzione dell'Europa. La Germania e l'epoca delle guerre mondiali (1914-1945),* Il Mulino, Bolonia 1991.

[18] Cf R. DE FELICE, *Il problema della Nazione nodo centrale del pensiero di Rosario Romeo,*

storico e intellettuale, Storia contemporanea XXIII (2 abril 1992) 285-294; G. SASSO, *Rosario Romeo e l'idea di Nazione,* La cultura XXX (1 abril 1992) 7-46. Una sociedad democrática madura podría prescindir de la referencia nacional (étnico-cultural) y convertirse en una nación de ciudadanos capaz de fundar los procesos de legitimación del poder en la idea de democracia, entendida como lealtad política y solidaridad civil.

[19] Como ya se ha indicado, se está produciendo un fenómeno análogo (aunque quizá más rápido y radical) al que tuvo lugar al pasarse del sistema medieval al sistema de los Estados territoriales modernos. Este modelo de poder (el del «Estado soberano») estaba caracterizado por el monopolio político. La palabra «Estado» no aparece en Hobbes (que usa el término *Commonwealth)* ni en la *Enciclopedia* de Diderot. La doctrina del Estado se afirma y adquiere su carácter central en el siglo XIX: Hegel *(Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho,* 1821) recoge y radicaliza todas las doctrinas anteriores a este respecto (cf J. BODIN, *Sei libri sulla Repubblica,* 2 vols., UTET, Turín 1988, 1526).

[20] Las mismas Constituciones modernas reconocen la primacía de la sociedad frente al Estado: «La República reconoce y garantiza los derechos inviolables del hombre, bien como individuo bien en las diversas formaciones sociales en las que desenvuelve su personalidad, y reclama el cumplimiento de los deberes inderogables de solidaridad política, económica y social» *(Constitución italiana,* art. 2).

[21] L. FERRAJOLI, *La sovranità nel mondo moderno,* Anabasi, Milán 1995, 48-49.

[22] Hay otras fuentes que, aun no teniendo carácter jurídico obligatorio en sentido estricto, son de gran importancia porque hacen más explícitos los contenidos de las fuentes jurídicas o ponen las premisas para la promulgación posterior de nuevas normas jurídicas; son especialmente el «Acta final de Helsinki» (1975), la «Declaración de la Asamblea General de las Naciones Unidas para el establecimiento de un nuevo orden económico internacional» (1974), la «Carta de los derechos y deberes económicos de los Estados», también de la Asamblea General (1974), sobre el «Derecho de las sociedades a vivir en paz» (1978), sobre el «Derecho de los pueblos a la paz» (1984), sobre el «Derecho al desarrollo» (1986); la «Carta africana de los derechos del hombre» (1986).

[23] Signo de la lentitud de este proceso es el que, a pesar de estas transformaciones evidentes, la ONU siga llamándose precisamente así: *Organización de las Naciones Unidas.* En el marco de la ONU han tenido gran repercusión las intervenciones de la Iglesia para estimular la actuación e indicar nuevos caminos: así la de Pablo VI en octubre de 1965 y las de Juan Pablo II el 2 de octubre de 1979 y el 5 de octubre de 1995.

[24] No pretendemos tratar el problema de la paz y la guerra en general, sino sólo en los aspectos concernientes a la interpretación por parte de la Iglesia de los conflictos del siglo XX como guerra civil. Prescindiremos de documentos como la *Mater et magistra* (1961) y la *Pacem in terris* (1963) de Juan XXIII, la *Populorum progressio* (1967) y la *Octogesima adveniens* (1971) de Pablo VI, así como de los documentos conciliares, en particular la *Gaudium et spes.* Recogemos en cambio el pensamiento de papas que vivieron la experiencia de la guerra (Benedicto XV y Pío XII) y de Juan Pablo II, que, con la distancia del tiempo, ha tenido oportunidad de reflexionar sobre ella.

[25] BENEDICTO XV, *Ad beatissimi apostolorum Principis,* en *Tutte le enciliche dei sommi pontefici,* Dall'Oglio Editore, Milán 1990, 654-656.

[26] Ib, 693 y 690. Con el fin de lograr una paz duradera, exhortaba a la creación de organismos internacionales: «Para restablecer las cosas según el orden reclamado por la justicia y la caridad, y reconciliar a los pueblos entre sí, sería muy deseable... que todos los Estados, dejadas de lado las mutuas sospechas, se reunieran en una sola sociedad o, mejor aún, una familia de pueblos, tanto para garantizar su propia independencia como para salvaguardar el orden civil. Y a la formación de esta sociedad sirve de estímulo... la necesidad generalmente reconocida de reducir, si no es posible suprimir por completo, los enormes gastos militares, que los Estados no pueden ya seguir manteniendo» (ib, 695-696).

[27] Acerca del magisterio de Pío XI sobre este tema, remitimos al apartado específico dedicado a él en esta obra. Aquí nos limitaremos a subrayar cómo, especialmente en la *Mit*

brennender Sorge y en la *Divini Redemptoris* de 1937, el pontífice, aunque con otras palabras, interpretaba la situación como una «guerra civil», es decir, una guerra de civilizaciones, un enfrentamiento de valores, una batalla librada dentro de los pueblos y dentro de las conciencias.

[28] PÍO XII, *Summi pontificatus.* En la conclusión, dirigiéndose directamente a los obispos, decía: «El momento en que llega esta primera encíclica nuestra es, en todos los aspectos, una verdadera "hora de las tinieblas" (Lc 22,53), en la que el espíritu de la violencia y de la discordia derrama sobre la humanidad una sangrienta copa de dolores sin nombre» (ib, 1148).

[29] Este magisterio se transmitió sobre todo a través de los radiomensajes de Navidad difundidos durante el período bélico y suficientemente conocidos. Nos limitaremos a recordar algunas intervenciones quizá menos conocidas: la encíclica *Optatissima pax* de 1947, sobre la pacificación de las clases sociales y de los pueblos; *Auspicia quaedam* e *In multiplicibus* de 1948, sobre la pacificación de Palestina; *Anni sacri* de 1950, que, entre las intenciones para el año santo, propone la de la concordia entre los pueblos; *Summi moeroris* de 1950, en la que propone nuevas plegarias públicas por la concordia de los pueblos; *Ingruentium malorum* de 1951, en la que invita al rezo del rosario en familia por la paz entre los pueblos; *Ad Sinarum gentem* de 1954 y *Ad apostolorum Principis* de 1958, sobre las dificultades del pueblo y de la Iglesia en China; *Luctuosissimi eventus* y *Datis nuperrime* de 1956, sobre los acontecimientos de Hungría; *Laetamur admodum* de 1956, sobre los acontecimientos del Medio Oriente y para exhortar a los pueblos a la paz.

[30] JUAN PABLO II, *Carta a los obispos de Polonia en el 50 aniversario del comienzo de la Segunda Guerra mundial* (26 agosto 1989) n. 3, AAS, 82 (1990) 46.

[31] *Hace cincuenta años. Mensaje con ocasión del 50 aniversario del fin de la Segunda Guerra mundial* (8 mayo 1995), nn. 4 y 6.

[32] PÍO XII, Radiomensaje *Una hora grave* (24 agosto 1939), en AAS 31 (1939) 334.

[33] JUAN PABLO II, *Hace cincuenta años,* n. 9. Para la expresión de Benedicto XV, cf BENEDICTO XV, *Exhortación a los jefes de las naciones en guerra* (1 de agosto de 1917), en AAS 9 (1917) 420.

[34] JUAN PABLO II, *Hace cincuenta años,* n. 10.

[35] JUAN PABLO II, *Centesimus annus,* 17-18.

[36] Una sociedad se considera posindustrial cuando el número de los empleados en los servicios sobrepasa al de los empleados en la industria: los EE.UU. sobrepasaron este umbral en 1956.

[37] Palabras usadas para designar objetos materiales se transforman en metáforas: por ejemplo, la palabra «clave», o «llave», no se refiere ya al objeto que se introduce en la cerradura, sino a un número o a una palabra que permite el acceso a un ordenador.

[38] En el pasado los «contratos» servían sólo para hacer que circularan las cosas; hoy en cambio sirven también para «hacer» las cosas mismas: crear productos financieros, comercializar una marca, vender deuda pública, etc. El «producto», que en el pasado se refería a realidades materiales, en la actualidad se ha desmaterializado.

[39] La sociedad posindustrial es la sociedad de las finanzas (antes era en cambio la sociedad de la industria): hoy la función empresarial no está ya ligada a determinados sectores productivos y los paquetes de acciones que conllevan el control de las grandes empresas pasan cada vez con más frecuencia de unas manos a otras.

[40] El *ius mercatorum* medieval era un derecho vivo creado por los mercaderes: su origen estaba en las corporaciones, en los hábitos mercantiles y en la jurisprudencia de las *curiae mercatorum.*

[41] Sobre estos aspectos, cf F. GALGANO, *Le istituzioni della società postindustriale,* en AA.VV., *Nazioni senza ricchezza, ricchezze senza nazione,* Il Mulino, Bolonia 1993, 13-34.

[42] El Estado ha perdido el poder fiscal porque muchos, legalmente, buscan los «paraísos fiscales»; las empresas implantan sus centros de producción donde la mano de obra es más barata, y el desplazamiento de la inversión privada de unos mercados nacionales a otros es

sumamente fácil.

[43] Sobre esto cf S. CASSESE, *Oltre lo Stato: i limiti dei governi nazionali nel controllo dell'economia,* en AA.VV., *Nazioni senza ricchezza, ricchezze senza nazione,* 35-48.

[44] Citado en H. M. ENZENSBERGER, *Prospettive sulla guerra civile,* Einaudi, Turín 1994, 19-20 (trad. esp.: *Perspectiva de guerra civil,* Anagrama, Barcelona 1994[2]). Es interesante el planteamiento del libro H. ARENDT, *The origins of Totalitarianism,* Nueva York 1951.

[45] Hans Sedlmayr interpreta la decadencia del arte moderno como síntoma de la decadencia del hombre. Privado de un centro ordenador de la vida (Dios) y de normas para su propia libertad (la evidencia ética), el hombre pierde el equilibrio en la relación consigo mismo y con los demás. Esto se ha producido en las artes porque antes se ha producido en el hombre. «Abandonar el centro significa abandonar la humanidad» (Pascal). «Todos los centros están fragmentados; no queda ya ningún centro» (Majakovskij). «Nuestras ciudades son fragmentos que reproducen nuestro corazón; las Babilonias encerradas en el hombre aspiran sólo a comunicar las grandezas de su corazón babilónico» (Thompson). Cf H. SEDLMAYR, *El arte descentrado. Las artes plásticas de los siglos XIX y XX como síntoma y símbolo de la época,* Labor, Barcelona 1959 (el texto original es de 1948).

[46] H. ENZENSBERGER, *o.c.,* 71.

6. La época de Pío X (1903-1914): Una nueva orientación de la Iglesia

1. El programa del pontificado: Restaurar todas las cosas en Cristo

Giuseppe Sarto (1835-1914), elegido papa el 4 de agosto de 1903, aceptó reacio el nombramiento y, como León XIII, bendijo al pueblo, no desde el balcón exterior, sino desde dentro de la basílica de San Pedro[1].

Los acontecimientos relativos a su elección son interesantes para comprender tanto el clima dominante en el cónclave (con la cuestión del veto austríaco al cardenal Rampolla) como su actitud espiritual ante su designación para el pontificado.

En el primer escrutinio había obtenido sólo 5 votos, frente a los 24 del cardenal Rampolla y los 17 de cardenal Gotti. Tras este escrutinio, algunos cardenales solicitaron «acceso», pero el cardenal decano, Oreglia, lo negó. Esta negativa es importante porque a través del acceso se llegaba normalmente a una clarificación dentro del cónclave[2].

En la segunda votación Rampolla obtuvo 29 votos y Sarto 10, mientras que Gotti bajó a 16. La negativa ante una nueva petición de acceso puso de manifiesto la dificultad de seguir apoyando a los cardenales Rampolla y Gotti, y la necesidad de buscar un nuevo candidato que pudiera crear el consenso que era necesario para la elección.

Antes de realizarse el tercer escrutinio, el cardenal de Cracovia monseñor Puzyna –después de mucho dudar– leyó el veto del emperador de Austria Francisco José a la elección del cardenal Rampolla[3]. El cardenal Rampolla intervino protestando por esta injerencia del poder político que atentaba contra la libertad del sacro colegio, a pesar de que se sentía aliviado, decía, porque esto alejaba de él la carga del pontificado. Expresando el sentimiento común de la mayor parte de los cardenales, se unió a la protesta el cardenal decano, cuya intervención fue aplaudida por el cónclave[4].

En la tercera votación, Sarto subió a 21 votos mientras Rampolla mantenía sus 29. Tras esta votación, los cardenales franceses decidieron leer una protesta formal contra el veto interpuesto por el

emperador de Austria, con la esperanza de salvar la candidatura de Rampolla. Esta intervención, después de haber tomado la palabra el mismo cardenal Rampolla y el cardenal decano, pareció inoportuna y levantó vivas protestas. Habló entonces el cardenal Sarto quien, comprendiendo la situación que se estaba creando, rogó a sus colegas que no lo votaran[5].

En la votación siguiente, la cuarta, el cardenal Rampolla pasó a 30 votos y el cardenal Sarto a 24, lo que demuestra que los partidarios de Rampolla no se dejaron intimidar por el veto austríaco. La situación estaba bloqueada, si bien la orientación general se inclinaba ya de manera evidente hacia el cardenal Sarto. Era preciso sin embargo convencer al patriarca de Venecia de que no rechazara el papado, de lo que se encargó principalmente el cardenal Ferrari. En diversos encuentros con el cardenal Sarto, apelando al bien de la Iglesia y a la certeza de la asistencia de Dios, y poniendo de manifiesto las dificultades en que se encontraba el colegio cardenalicio así como razones de carácter político, lo persuadió de que no rechazara la elección en caso de producirse[6]. En el siguiente escrutinio, Sarto obtuvo 27 votos y Rampolla bajó a 24; al término de la votación, Sarto tomó nuevamente la palabra para suplicar a los cardenales que desistieran de votarlo. El cardenal Rampolla, para no ceder al chantaje político de Austria, no retiró su candidatura, y el cardenal Sarto se dejó convencer de que debía aceptar la voluntad de Dios[7]. A la vista de los resultados de una nueva votación –en la que Sarto obtuvo 35 votos y Rampolla 16–, el cardenal Rampolla pidió al grupo francés que dirigieran sus votos a Sarto. En la votación del 4 de agosto, Sarto llegó a 50 votos (bastaban 42), mientras Rampolla seguía teniendo 10 y Gotti 2.

Estos acontecimientos son confirmados por el mismo Pío X cuando, en su encíclica programática, al describir su estado de ánimo ante la elección, cita la carta en la que san Anselmo muestra a los monjes sus sentimientos ante su designación para la sede primada de Canterbury: «Son testigos... mis lágrimas, los quejidos y bramidos procedentes de la angustia de mi corazón, como no recuerdo haber brotado nunca de él, por ningún dolor, antes del día en que pareció venírseme encima aquella grave desgracia del arzobispado de Canterbury. Los que aquel día me miraron a la cara no dejaron de percibirlo... Me he opuesto cuanto he podido a mi elección... Después de haber rezado cuanto me era posible..., relegando mis sentimientos y mi voluntad, me pongo enteramente

en manos de la voluntad de Dios»[8]. Hacer la voluntad de Dios y servirlo a través de la fidelidad a su ministerio fue de hecho lo que guió interiormente sus pasos a través de su atormentado pontificado.

El papa Sarto, aunque supo atraerse enseguida las simpatías de todos por su sonrisa bonachona, no era el simple cura rural que la hagiografía tradicional nos ha pintado durante mucho tiempo; habiendo dedicado toda su vida al ministerio –primero como cura en Tombolo y Salzano, luego como canciller episcopal en Treviso y, más tarde, como obispo de Mantua[9] y como patriarca de Venecia–, había acumulado una gran experiencia pastoral y administrativa. Esta experiencia había ido formando en él una visión de la realidad y una comprensión del papel y de la misión de la Iglesia que perdurarán durante todo su pontificado: era necesario, para él, renovar la Iglesia y animar el orden temporal con los valores perennes del cristianismo[10].

Por eso fue un papa reformador sobre todo en el terreno religioso; en el terreno político y social no se interesó por los grandes proyectos de León XIII, preocupándose más bien por mantener la unidad interna de la Iglesia. Todas sus intervenciones tendían a hacer que las diversas iniciativas vinieran a quedar bajo control de la secretaría de Estado y del episcopado. Esta orientación preferente hacia los aspectos espirituales estaba ya expresada en el lema elegido para su pontificado: *Instaurare omnia in Christo,* es decir, hacer que el influjo de Cristo se extendiera a toda la sociedad a través de su vicario en la tierra y de sus otros representantes. Esta obra de restauración era tanto más necesaria cuanto que la sociedad moderna se había alejado en gran medida de Dios y, por consiguiente, de los verdaderos valores: «En la mayor parte de los hombres vemos que se ha perdido el respeto al Dios eterno, sin que importe su suprema voluntad en las manifestaciones de la vida privada y pública... Quien considera todas estas cosas tiene buenas razones para temer que esta perversidad de las mentes sea casi un anticipo, acaso ya un inicio, de los males reservados para los últimos tiempos»[11].

Es fiel a esta orientación incluso cuando tiene que afrontar problemas estrictamente políticos, como en las relaciones con Italia, frente a la cual seguía vigente el *non expedit,* y con la Francia laica y antirreligiosa.

En Italia, el clima social y político estaba menos caldeado que en

el período de León XIII, porque tanto católicos como liberales observaban con temor el avance del socialismo[12]. Este temor era compartido por Giolitti, el presidente del Consejo, quien trataba de conciliar en parte las instancias de la oposición de derechas e izquierdas[13]. En las relaciones con Italia –respecto de la cual, a diferencia de León XIII, Pío X no reivindicaba la restitución del Estado Pontificio, pero sí lamentaba las duras condiciones que el gobierno italiano había impuesto a la Santa Sede– el papa reclamaba continuamente la prioridad de los aspectos espirituales y la libertad de actuación de la Iglesia. Debido a la convergencia de todos estos factores (un clima político menos apasionado, el miedo al socialismo y la línea de actuación del papa), los católicos llevaron a cabo lo que suele llamarse comúnmente la «conciliación silenciosa», es decir, el acercamiento paulatino a la vida política.

Para el mundo católico italiano las opciones de Pío X no dejaron de ser dolorosas, porque aceleraron la integración política de los católicos en la vida del país, pero de un modo nuevo, y este cambio de dirección exigía necesariamente un alineamiento de las fuerzas católicas organizadas y la renuncia a los objetivos políticos y sociales tradicionalmente perseguidos en el pasado[14]. Muy significativo en este sentido fue lo que ocurrió con la Obra de los Congresos. En 1904, Pío X disolvió la Obra, sustituyéndola por tres uniones distintas: la Unión popular, la Unión electoral y la Unión económica y social. Esta disolución se produjo por la imposibilidad de superar los prolongados enfrentamientos internos entre la línea de los jóvenes y la línea de los viejos, pero también porque la Obra se había convertido en una asociación en la que se reflejaban los conflictos entre clases existentes en el país. Esta decisión favoreció la consolidación del «moderatismo clerical», que llevará a la alianza electoral entre liberales moderados y católicos, la cual culminaría luego en el «pacto Gentiloni» de 1913[15].

Sin embargo, Pío X, que en la encíclica *Il fermo proposito* mantenía en teoría el *non expedit* –aunque admitiendo excepciones, que acabaron convirtiéndose en regla–, impidió que se constituyera en Italia un partido de inspiración católica, prefiriendo dar carta blanca a los obispos para que, a título particular y bajo el control de la secretaría de Estado, autorizasen de vez en cuando la exención del *non expedit*. Se impulsó a los católicos a que votaran a los candidatos liberales dispuestos a responder a las exigencias y los intereses de la Iglesia. Esta opción fue muy duramente criticada por

don Sturzo y los otros dirigentes del movimiento católico, tendentes más bien a una presencia original y positiva de los católicos como tales; no obstante, tuvo el mérito histórico de preparar (si bien de un modo no aceptado por todos) el camino hacia la futura inserción del Partido Popular en la vida política italiana.

También en relación con Francia, la línea de Pío X, aunque caracterizada por la firmeza en la salvaguardia de los valores religiosos y de la libertad de la Iglesia, marcó el camino que hizo posible, con el tiempo, la superación de las dificultades surgidas.

El gobierno francés, encabezado por Combes, acentuó en sentido radical la política anticlerical ya iniciada por Waldeck-Rousseau. La ley sobre la enseñanza de 1904 y la ley sobre las asociaciones de 1905 pusieron gravísimos obstáculos a la actividad de la Iglesia. Se promulgó la separación de la Iglesia y el Estado y el carácter laico de las instituciones públicas, con consecuencias muy graves: supresión de congregaciones religiosas, abolición de la enseñanza católica, clausura de 12.000 escuelas católicas, expropiación de los bienes de la Iglesia (incluidas las iglesias y las casas parroquiales), decisión de confiar el uso de los lugares de culto a asociaciones constituidas legalmente por los fieles interesados, ruptura de las relaciones diplomáticas con la Santa Sede.

En la encíclica *Vehementer,* Pío X protesta solemnemente contra esta legislación antirreligiosa: «Cuando pensamos en vosotros, nos llenamos de inquietud y angustia. ¿Cómo podría ser de otro modo después de la promulgación de la ley que, rompiendo violentamente los vínculos seculares que unían a vuestra nación con la Sede Apostólica, crea a la Iglesia católica de Francia una situación indigna de ella y sumamente lamentable? Es algo gravísimo, y todas las almas buenas deben deplorarlo, porque es tan funesto para la sociedad civil como para la religión»[16]. El texto sigue diciendo que esta condena es necesaria porque tales leyes violan gravemente la libertad de la Iglesia, haciendo estériles las intervenciones de León XIII y del mismo Pío X para evitar llegar a este extremo[17].

Toca luego el punto central de la separación del Estado y de la Iglesia y enumera los motivos por los que esta separación no es justa:

> «Es una tesis absolutamente falsa, un error peligrosísimo, pensar que es necesario separar el Estado de la Iglesia. Esta opinión se basa, en efecto, en el principio de que el Estado no debe reconocer ningún culto religioso, y es absolutamente injuriosa para con Dios porque el creador del hombre es también el fundador de las sociedades humanas,

y las mantiene en vida tanto a ellas como a nosotros, los individuos aislados. Por eso, le debemos no sólo un culto privado, sino también un culto social y honores públicos. Además, esta tesis es una negación evidente del orden sobrenatural. Limita la acción del Estado a la búsqueda de la prosperidad pública en esta vida, es decir, a la causa próxima de las sociedades políticas, y se desentiende por completo, como de algo ajeno, de su causa más profunda, que es la bienaventuranza eterna, preparada para el hombre al fin de esta breve vida. Por consiguiente, puesto que el orden presente de las cosas está subordinado a la conquista del bien supremo y absoluto, el poder civil, no sólo no debería obstaculizar esta conquista, sino que debería incluso colaborar en su consecución»[18].

Después de exponer los motivos por los que es injusta la separación del Estado y de la Iglesia, y que son fundamentales en la visión del papa, pasa a tocar otros puntos que son consecuencia de esto. Dado que el Estado y la Iglesia tienen los mismos súbditos, cada uno debe ejercer sobre ellos la autoridad que le es propia dentro de su ámbito particular; pero, habiendo como hay materias que son de competencia común, sin un acuerdo entre el Estado y la Iglesia no será posible regular bien estas materias, confundiendo al mismo tiempo la verdad y las conciencias. Por último, sostiene la tesis de que la separación entre el Estado y la Iglesia «perjudica gravemente a la misma sociedad civil, que no puede ser ni próspera ni duradera cuando no hay en ella lugar para la religión, reguladora suprema y maestra soberana cuando se trata de derechos y deberes del hombre»[19].

Y, por último, en un esfuerzo doloroso, llega la condena:

«Nos, por la suprema autoridad que de Dios tenemos, reprobamos y condenamos la ley sancionada que separa de la Iglesia a la República francesa, y ello por las razones que hemos expuesto: porque con la mayor injuria ultraja a Dios, de quien solemnemente reniega, al declarar por principio a la República exenta de todo culto religioso; porque viola el derecho natural y de gentes y la fe pública debida a los pactos; porque se opone a la constitución divina, a la íntima esencia y a la libertad de la Iglesia, porque destruye la justicia, conculcando el derecho de propiedad legítimamente adquirido por muchos títulos y hasta por mutuo acuerdo, porque ofende gravemente a la dignidad de la Sede Apostólica, a nuestra persona, al orden de los obispos, al clero y a los católicos franceses»[20].

La parte conclusiva del texto, quizá la más bella, exhorta a los católicos franceses a defender la fe y la Iglesia, y a resistir con los medios legales, permaneciendo unidos, con la certeza de que el peligro será superado.

Desde un punto de vista formal, Pío X condenaba inequívocamente la situación francesa; pero, en la práctica, aceptó el nuevo estado de cosas, y fue obteniendo una mejora gradual de la situación: las iglesias volvieron a ponerse a disposición del clero,

autorizado a ejercer el culto sin ninguna formalidad previa (con arreglo a la ley, las iglesias hubieran debido estar cerradas), y el nombramiento se dejó en manos de la Iglesia, lo que resultó ser enormemente positivo, porque de este modo fueron más libres y no se sintieron ya obligados a seguir las indicaciones del Estado. Esta libertad de la Iglesia se tradujo muy pronto en una extraordinaria fermentación renovadora: los laicos se sintieron más inclinados a asumir responsabilidades en la Iglesia; se crearon innumerables asociaciones diocesanas y parroquiales; entre 1906 y 1914, a pesar de la incautación de la mayor parte de los bienes eclesiásticos, se construyeron más iglesias que durante todo el siglo del Concordato.

Esta nueva situación, sin embargo, puso en dificultad a una parte del clero que, reducida a una verdadera pobreza, dependía más que en tiempos pasados de los nobles y los industriales, que eran quienes subvencionaban las escuelas católicas y el culto. La pérdida de prestigio del clero, sobre todo en las zonas rurales, y la obligación del servicio militar para los seminaristas contribuyeron a la disminución de las vocaciones sacerdotales, y el conjunto de todos estos factores favoreció la difusión de la indiferencia religiosa. Por eso la actitud de Pío X, dura en los principios y conciliadora en la práctica, encontró cierta resistencia incluso en los ámbitos católicos, es decir, en los que propugnaban la resistencia a ultranza frente al Estado. Fueron muchos los católicos franceses que engrosaron las filas de la *Action Française*.

Los acontecimientos de Francia tuvieron gran importancia para la Iglesia de aquellos años. La preocupación por mantener la unidad eclesial en unos momentos tan difíciles se unió al temor de que también otros países imitaran a Francia, y en este contexto es en el que hay que interpretar muchas de las decisiones de Pío X[21].

Ante el grave peligro de la guerra, lúcidamente entrevisto, Pío X publica una carta apostólica (fechada el 2 de agosto de 1914) dirigida a todos los católicos del mundo para que rogaran a «Cristo, príncipe de la paz»; en ella afirma que estaría dispuesto a dar gustoso la vida si ello pudiera servir para mantener la paz en Europa. El 20 de agosto murió.

Su sucesor Benedicto XV, en su encíclica programática, recogió esta llamada a la paz:

> «Conmovidos por males tan graves, Nos, desde el umbral de nuestro pontificado, consideramos nuestro deber recoger las últimas palabras salidas de labios de nuestro predecesor, pontífice de tan ilustre y santa memoria, e iniciar nuestro ministerio

apostólico volviendo a pronunciarlas, y así, conjuramos encarecidamente a los príncipes y gobernantes a que, considerando cuántas lágrimas y cuánta sangre se han vertido ya, se apresuraran a devolver a sus pueblos los vitales beneficios de la paz... Es la caridad hacia ellos y hacia todas las naciones la que nos hace hablar así, y no nuestro interés. No permitan pues que caiga en el vacío nuestra voz de padre y amigo»[22].

Con Pío X, también en este aspecto, de cara a la guerra, y a una nueva forma de guerra (una guerra total, una guerra de masas), la Iglesia inicia una nueva actitud que será seguida fielmente por los papas del siglo XX y se hará constante.

2. Las reformas de Pío X

Para volver a llevar a Dios a la sociedad era necesario primero reformar la Iglesia por dentro y purificarla de todo lo que le estorbaba para desempeñar la misión que Cristo le había encomendado. Restaurar todas las cosas en Cristo significaba hacer a la Iglesia más espiritual, despojarla de las adherencias extrañas, preservarla de las desviaciones doctrinales, favorecer la unidad en torno al romano pontífice y los obispos, hacer que su mensaje, en una época de confusión y violencia, pudiera ser acogido por todos.

Por esta razón, Pío X inicia una vasta labor de reforma que afecta a todos los aspectos de la vida cristiana: el culto, la disciplina, la integridad doctrinal, la actitud correcta ante la sociedad y los Estados...

2.1. El Código de Derecho Canónico

Ante los profundos cambios que se estaban produciendo y los que se veían venir, Pío X –comprendiendo la necesidad de establecer una colección sistemática de las leyes de la Iglesia, como medio, entre otras cosas, para regular mejor las nuevas relaciones con los Estados y con la sociedad– decidió la redacción del *Código de Derecho Canónico*[23].

Al principio, la iniciativa fue acogida con cierto escepticismo, porque se pensaba que harían falta no menos de veinticinco años de trabajo; sin embargo, a la muerte de Pío X el trabajo estaba casi terminado. El mérito hay que atribuírselo casi enteramente al cardenal Gasparri y al método de trabajo seguido: había varios grupos de trabajo que operaban simultáneamente, y el cardenal Gasparri, después de cada sesión –los jueves y los domingos–,

revisaba los proyectos, teniendo en cuenta las observaciones recibidas, de modo que el material estuviera listo para la próxima sesión[24]. Este método fue seguido, de noviembre a julio, incansablemente por la comisión durante 14 años. Los esquemas así elaborados eran luego examinados individualmente por otros 25 consultores.

En 1912 el trabajo se encontraba ya bastante avanzado; tanto que Gasparri, venciendo la oposición de quienes temían un retraso en la marcha de los trabajos, sometió el proyecto a todo el episcopado. El Código fue promulgado por Benedicto XV el 27 de mayo de 1917, día de Pentecostés, entrando en vigor al año siguiente.

La obra, con el paso de los años, acabó provocando ciertas reservas:

- Se advertía en ella un incremento de la centralización, reforzando considerablemente el poder de las congregaciones romanas;
- tendía a crear las condiciones para establecer una cierta uniformidad en la Iglesia[25];
- planteaba problemas al ecumenismo al acentuar la tendencia a la latinización de la Iglesia;
- encerraba el peligro de conceder un mayor peso a los elementos jurídicos que a los carismáticos, tomando como modelo la codificación civil en lugar de partir de una visión propia del derecho canónico[26].

2.2. La reforma catequética

Desde el siglo XVI hasta finales del siglo XIX, el sistema catequético de la Iglesia occidental se había basado fundamentalmente en cuatro catecismos:

- El catecismo de san Pedro Canisio, aparecido hacia mediados del XVI y del que se hicieron más de 400 ediciones[27];
- el catecismo *Ad parochos* del concilio de Trento, llamado también *Catecismo romano,* redactado por cuatro teólogos bajo la dirección de san Carlos Borromeo; tuvo gran autoridad dogmática, fue traducido al italiano y adaptado a los niños, pero conservó siempre su carácter original, más de guía para párrocos que de texto para niños[28];

el catecismo de san Roberto Belarmino, con dos redacciones, una amplia y una reducida. En la redacción menor, el maestro pregunta y el discípulo responde, y en la mayor, ocurre a la inversa. La redacción menor tuvo unas 350 ediciones y gozó de amplia difusión hasta finales del siglo XVIII, convirtiéndose en objeto de vivas críticas por parte de los regalistas y los jansenistas[29];

el catecismo de Michele Casati, obispo teatino, publicado en Mondoví en 1765; era claro y sencillo, y fue sustituyendo poco a poco al de Belarmino[30]. Michele Casati presentaba a la Iglesia como la congregación de todos los fieles que profesan la fe y la ley de Cristo bajo la guía de los legítimos pastores y la obediencia al romano pontífice. Este catecismo, como puede verse en la fórmula, dedica una mayor atención al episcopado.

La catequesis del siglo XIX estaba caracterizada por ciertas limitaciones: en general, iba dirigida más a los niños que a los adultos, ya que estos eran considerados irrecuperables para la fe; era impartida por religiosos más que por laicos; la transmisión de las verdades de fe era memorística, conceptual y autoritaria (el catecismo en una mano y la palmeta en la otra); carecía de inspiración bíblica, y era individualista. Había por otro lado innumerables catecismos, ante los cuales cada parroquia se sentía con entera libertad. Se puede hablar de una situación de desorden y confusión.

Existía un movimiento catequético bastante fuerte en los países de lengua alemana, donde, hacia finales de 1899, a través de determinadas revistas, se fue elaborando un método catequético nuevo[31]. A comienzos del siglo XX, en los congresos catequéticos de Munich de 1906 y 1912, se difundió este nuevo sistema catequético, que se conoció como «método de Munich».

En Italia, a comienzos del siglo XX, se celebraron varios congresos catequéticos, en los que el principal problema planteado seguía siendo el de la unificación de los catecismos dentro del ámbito nacional, pero en los que, poco a poco, fue sintiéndose también la necesidad de hacer un mejor uso de los textos bíblicos. En Roma se creó la Pía Sociedad de San Jerónimo para la difusión del evangelio, pero su actividad se vio frenada por el temor a las desviaciones modernistas. Este ambiente de busca y

experimentación de comienzos de siglo estaba espoleado por la polémica en torno a la enseñanza de la religión en las escuelas elementales, dada la tendencia estatal a la progresiva secularización de la enseñanza.

Pío X intervino con la publicación el 15 de abril de 1905 de la encíclica *Acerbo nimis,* escrita para afirmar la importancia fundamental de la enseñanza de la doctrina cristiana. El papa describe la situación de ignorancia religiosa y las consecuencias que se derivan de ella basándose en Oseas 4,1-2: «Israelitas, escuchad la palabra del Señor: El Señor ha entablado un pleito con los habitantes del país. No existe ya fidelidad ni amor del prójimo, no conocimiento de Dios en el país, sino juramentos falsos, mentiras, homicidios y robos, adulterios, violencias y sangre que provoca sangre». La responsabilidad de poner remedio a esta situación recae sobre los párrocos y sobre todos los sacerdotes, pero también sobre los catequistas laicos, a quienes, con feliz intuición, el papa invita a colaborar.

El documento pontificio señala luego normas prácticas: catecismo dominical para los niños; preparación para la primera comunión, la confesión y la confirmación; creación en cada parroquia de un consejo para la doctrina cristiana; escuelas especiales de religión para los maestros de las escuelas de las que está excluida la enseñanza religiosa; homilía dominical y catecismo para adultos, dividiendo el catecismo tridentino en cinco años.

En 1905 se publicó en Roma un «Compendio de la doctrina cristiana prescrito por Su Santidad Pío X a las diócesis de las provincias de Roma». Se trataba de un catecismo demasiado voluminoso, árido y poco comprensible. Por estas limitaciones, fue criticado y, después de varias redacciones, reelaborado. En 1912, después de haber sido sometido al juicio de los obispos italianos, apareció el *Catecismo de la doctrina cristiana*[32].

Es un texto preciso, hecho de preguntas sencillas y de respuestas igualmente sencillas, al alcance incluso de personas sin cultura y fácil de memorizar. Era sin embargo un texto falto de inspiración bíblica, demasiado teológico, poco pedagógico. La concepción de la Iglesia es la de Belarmino, y está ausente el tema de la resurrección[33].

Sea como fuere, el *Catecismo* de Pío X fue el que formó a todas las generaciones de católicos desde principios de siglo hasta el Vaticano II.

2.3. La reforma litúrgica

La reforma litúrgica afecta sucesivamente a la música sagrada, al *Breviario* y a la eucaristía.

En la música sagrada se habían introducido usos profanos y se habían aceptado abusos que oscurecían la función de la misma en la liturgia. Pío X intervino mediante dos documentos.

En el primero, el *motu proprio* del 22 de noviembre de 1903, publicado con ocasión de la fiesta de santa Cecilia, establece el principio fundamental de que la música está al servicio de la liturgia y no al contrario. De este principio se derivan luego disposiciones prácticas:

> puesto que la música sagrada es concretamente la que más se acerca al gregoriano auténtico o a la polifonía, la música moderna sólo será admitida si no hay en ella nada de profano, ni siquiera reminiscencias o formas como la romanza, la cavatina, el allegro o el adagio;
>
> estando la música al servicio de la liturgia, durante las celebraciones litúrgicas sólo podrá cantar solo el celebrante; las mujeres quedan excluidas del coro y se prohíbe el uso del piano y de instrumentos ruidosos como tambores, bombos, platillos, campanillas, bandas, etc.

En otro *motu proprio* fechado el 25 de abril de 1904 encomendaba a los benedictinos de Solesmes la restauración de los auténticos textos gregorianos, bajo el control de una comisión romana.

Estos documentos constituirán la *carta magna* del movimiento litúrgico y marcarán el camino del renacimiento litúrgico, señalando claramente la dirección por la que se habría de avanzar sobre todo a partir de los años veinte.

La reforma del *Breviario* también se llevó a cabo para adecuar más esta oración de la Iglesia a las exigencias litúrgicas. El papa intervino en dos momentos: con la constitución *Divino afflante Spiritu,* del 1 de noviembre de 1911, que daba mayor relevancia a lo *proprium de tempore* frente a las fiestas de los santos, que hasta entonces habían prevalecido ampliamente[34], y con el *motu proprio Abhinc duos annos,* del 23 de octubre de 1913, en el que se subrayaba aún más la preeminencia del domingo en el calendario litúrgico[35].

La reforma de la música sagrada y del *Breviario* significaron algo

más que la reordenación del calendario litúrgico; establecieron las bases para una renovación más sustancial: la de la eucaristía.

El itinerario de la piedad cristiana en la época moderna puede considerarse centrado en tres momentos fundamentales: a partir del siglo XVII, la lucha a favor y en contra del jansenismo; sigue luego un largo período en el que las dos tendencias miden sus fuerzas, hasta que al final vence la tendencia antijansenista, gracias sobre todo a Pío IX; finalmente, el tercer momento, de un nuevo equilibrio, viene después del Vaticano I, con la recuperación de algunos elementos del jansenismo en un contexto enteramente distinto, debido principalmente a las reformas de Pío X[36].

Derivada de esta problemática, se planteaba a comienzos del siglo XX la cuestión de la comunión eucarística. Dos eran las tendencias principales: había una minoría activa e inteligente que defendía la comunión frecuente, y estaba por otro lado la práctica habitual en los seminarios y en los institutos religiosos, que seguía limitando la comunión a una vez a la semana o a los días indicados por la regla. A menudo los directores espirituales desaconsejaban una frecuencia mayor.

Quienes desaconsejaban la comunión frecuente insistían en la dignidad del sacramento y en la necesidad de apartarse del pecado venial, apoyándose en san Alfonso, pero olvidando las excepciones que este preveía. Los otros se apoyaban en la práctica antigua y en los frutos de la comunión frecuente. En la base de esta oposición estaba una concepción distinta de la comunión: como *merces virtutum* o como *antidotum a venialibus.*

Había también dos tendencias prácticas opuestas en relación con la edad de la primera comunión: en Francia y en otros lugares se recibía normalmente entre los 12 y 13 años; Roma intervino en sentido contrario.

Con el decreto *Sacra tridentina sinodus* del 22 de diciembre 1905 se afirmaba la práctica universal de la comunión frecuente. El texto, en su parte histórica, recordaba dicha práctica frecuente de la comunión en la Iglesia primitiva, el enfriamiento como consecuencia de la visión jansenista, las intervenciones de Inocencio XI y de Alejandro VIII y la persistencia de las discusiones. En la parte doctrinal, la comunión se presentaba, no como un premio para los santos ni como un acto destinado esencialmente a la glorificación de Dios, sino más bien como un remedio de la fragilidad humana. Dos eran sólo las condiciones requeridas para la

comunión frecuente: el estado de gracia y la recta intención. El confesor no podía impedir la comunión diaria a quien cumpliera estas dos condiciones; antes bien, en los seminarios y en los institutos religiosos, la comunión diaria debía fomentarse[37].

Con el decreto *Quam singulari* del 8 de agosto de 1910, en el que se recordaban la práctica de la Iglesia antigua, los decretos del IV concilio Lateranense y del concilio de Trento, y el uso contrario introducido por los jansenistas, se hacía obligatoria la comunión, junto con la confesión, a la edad de 7 años[38].

3. La intervención en el campo social

Pío X no hizo ninguna aportación particularmente importante a la doctrina social de la Iglesia, en parte porque a comienzos del siglo XX se había atenuado en cierta medida el carácter dramático del problema obrero, y en parte porque se remitía siempre a la *Rerum novarum,* como si la encíclica contuviera una doctrina completa y definitiva.

Otros motivos ayudan a comprender también la posición de Pío X: los países más industrializados habían introducido medidas mínimas de legislación social que, disciplinando la carga natural de desintegración que el movimiento obrero llevaba consigo, lo orientaban hacia un proceso de maduración democrática; el sindicalismo, por otro lado, se iba aceptando y consolidando poco a poco, e incluso los socialistas llegaron a introducirse en algunas administraciones locales, como en Italia durante la época giolittiana.

Los que centraban la reflexión y la acción de la Iglesia eran sobre todo los nuevos problemas culturales y sociales: el nacionalismo; la cultura de masas, a la que estaba unida la cultura de la guerra; las frecuentes crisis internacionales, que acabaron llevando a la I Guerra mundial[39]. Estos fenómenos (a los que hemos denominado «guerra civil») estaban remitidos a evidentes factores culturales frente a los cuales la Iglesia estaba llamada repetidamente a intervenir[40]. Las numerosas intervenciones de Pío X en torno a estos problemas supusieron, en conjunto, un enriquecimiento en el campo de la doctrina social.

La aportación más importante de Pío X al cuerpo de la doctrina social es la relativa al sindicalismo cristiano. El movimiento sindical, a pesar de haber experimentado un importante crecimiento

y haber encontrado un reconocimiento en el mundo católico gracias a la *Rerum novarum,* seguía estando fundamentalmente ligado a instancias de tipo socialista. Esto hacía problemática la existencia de un sindicalismo cristiano.

La primera forma de organización obrera en Italia fue la *Società di Mutuo Soccorso,* en la que las cuotas pagadas por los socios pasaban a constituir un fondo que permitía tener acceso a subsidios en caso de enfermedad o desempleo. Esta forma y otras similares venían practicándose desde hacía tiempo en el mundo católico y experimentaron un especial desarrollo a comienzos precisamente del siglo, en particular en el norte. Hacia 1880, en medio de un ambiente anarquista y socialista, la *Società di Mutuo Soccorso* cedió el puesto a las *ligas,* activamente comprometidas en los problemas laborales. Las ligas locales, organizadas sobre una base profesional, se federaron luego en uniones por oficios. En 1891 se fundó en Milán la primera *Camera del Lavoro,* un organismo de base territorial que agrupaba a ligas de diversos sectores. La primera unificación nacional se produjo en Milán en 1906 con la creación de la *Confederazione Generale del Lavoro* (CGL), dirigida por los socialistas reformistas. Los socialistas revolucionarios se organizaron en cambio, en 1907, en la *Unione Sindacale Italiana* (USI); mientras los católicos daban vida a las «Ligas Blancas».

En este contexto, se entienden los problemas del sindicalismo italiano; este, encauzado por Pío X a través de la Unión económico-social, dirigida por Stanislao Medolago Albani, estaba orientado al mantenimiento del carácter confesional, en estrecha dependencia de la autoridad diocesana[41]. No obstante los católicos italianos lograron acelerar el movimiento organizativo sindical y, en 1908, Achille Grandi fundó el Sindicato Italiano Textil, seguido luego por las organizaciones paralelas de los ferroviarios, de los pequeños propietarios, de los agricultores, hasta el nacimiento en 1918 de la *Confederazione Italiana dei Lavoratori* (CLI), constituida por las uniones sindicales católicas[42].

Las tres grandes organizaciones sindicales italianas, CGL (el sindicato de los socialistas reformistas), USI (el sindicato de los socialistas revolucionarios) y CLI (el sindicato confesional católico dependiente de la autoridad diocesana), permanecieron activas hasta el establecimiento del régimen corporativo fascista. Pero dentro de ellas tuvieron siempre mucha fuerza las instancias ideológicas, por lo que en 1914 *La Civiltà Cattolica* tomó posición en

contra del sindicalismo cristiano y condenó el mismo concepto de sindicalismo, ya que implicaba la necesidad de la lucha de clases y criticaba el compromiso por la justicia social en nombre de la «caridad»; se reconocía el derecho de asociación profesional, pero sin caer en el sindicalismo (al que calificaba de «verdadero desorden») y sin recurrir a las huelgas. Intervenciones de diversas personalidades religiosas y personajes influyentes, como Toniolo, consiguieron que no se condenara el sindicalismo blanco (cosa no del todo improbable). El estallido de la primera gran guerra y la muerte de Pío X cambiaron luego la situación[43].

La superación del carácter confesional, que no fue posible en Italia, tuvo lugar en Alemania, donde los obreros católicos se encontraban codo con codo junto a los protestantes. El mundo católico alemán estaba dividido en dos corrientes: una propugnaba un sindicato cristiano abierto también a los protestantes y con fines socioeconómicos (corriente denominada «de Colonia»), y la otra sostenía la necesidad de constituir secciones profesionales especiales dentro de las organizaciones obreras católicas, con el fin de garantizar al mismo tiempo la educación religiosa y moral de los obreros bajo el control del clero y la jerarquía (corriente denominada «de Berlín»).

En 1912 Pío X escribió la encíclica *Singulari quadam,* dirigida a los obispos alemanes con el fin de exhortarlos a que, siempre que los sindicatos cristianos (interconfesionales) tutelasen mejor los derechos de los trabajadores, les fuera permitido a los obreros católicos participar en ellos:

> «No pocos de vosotros, venerables hermanos, me pedís que nos mostremos tolerantes respecto a los llamados sindicatos cristianos, tal como están constituidos en vuestras diócesis, ya que abarcan a un número de obreros mucho mayor que el de las asociaciones puramente católicas y se originarían muchos inconvenientes de no mostrar dicha tolerancia. En consideración a esta situación especial del catolicismo en Alemania, Nos consideramos nuestro deber aceptar esta petición y declaramos que se puede tolerar y permitir que los católicos formen parte también de esas asociaciones mixtas que existen en vuestras diócesis»[44].

Se trata de una singular apertura pastoral de Pío X en el mundo del trabajo, si bien, para conservar la pureza de la fe, se pide a los obreros católicos que formen parte también de asociaciones exclusivamente católicas: «Antes que nada hay que procurar que los obreros católicos que formen parte de estos sindicatos estén también inscritos en las asociaciones de obreros católicos denominadas *Arbeitervereine».* Es interesante notar cómo el papa,

después de pedir a los sacerdotes y obispos que tutelen, a través de estas asociaciones, la pureza de fe e integridad de costumbres de los obreros católicos, reclama a los dirigentes de las mismas que «enseñen a los obreros los preceptos y normas, en relación sobre todo con los deberes de justicia y caridad, que necesitan conocer para poder comportarse en los sindicatos de modo recto y de acuerdo con los principios de la doctrina católica»[45].

4. La lucha contra el modernismo

El modernismo, surgido en ambientes universitarios de tendencia liberal, fue una corriente de pensamiento que puso en ebullición a la Iglesia en el período que va de 1890 a 1914 aproximadamente[46]. Ciertas personalidades de relieve, sin llegar a constituir un movimiento organizado, elaboraron una cultura atenta a la modernidad y a los problemas sociales, con el fin de abrir el cristianismo a las exigencias filosóficas e históricas del mundo moderno. Para realizar de manera concreta este encuentro con el mundo, se aplicaron las nuevas ideas que habían madurado en la investigación histórica, filológica y arqueológica a la teología y a la Sagrada Escritura.

Las causas remotas del modernismo debemos buscarlas en la filosofía moderna, de manera particular en el pensamiento de Kant, que no logra poner a salvo la trascendencia:

> «La razón del hombre, encerrada en los fenómenos, no puede captar toda la realidad, de modo que sólo a través de otra forma de conocimiento se puede fundar la certeza en la existencia de Dios. Para Kant, la vía para llegar a ella era la voluntad moral; en último análisis, el imperativo categórico. Se salvaba así la religión, pero a costa de reducirla a pura moral y privándola de todo carácter revelado y trascendente. Las mismas premisas kantianas fueron desarrolladas y corregidas por Schleiermacher (1788-1834), quien, revalorizando el sentimiento, despreciado por Kant, fundó la religión, no en el imperativo moral, sino en el sentimiento de dependencia de Dios. Posturas bastante cercanas fueron las que defendieron en Italia, de manera independiente, el grupo de los católicos liberales toscanos reunido en torno a Raffaele Lambruschini (1788-1873), para quienes los dogmas tenían una función esencialmente negativa e instrumental, excluyendo determinados errores, y despertando y manteniendo vivo el sentimiento religioso. Ritschl (1822-1889) en Alemania siguió la orientación de Schleiermacher y llamó revelación a la experiencia religiosa inmanente del hombre. Sabatier (1839-1901) dio un paso más: para él, la revelación era el sentimiento de la presencia de Dios en nosotros, la experiencia religiosa íntima de Dios, verificada de modo inefable en Jesús y repetida de manera análoga en todos sus discípulos. Los dogmas son símbolos e instrumentos de esta experiencia interior y se refieren a una realidad en continuo devenir. El cristianismo se reduce a una fe puramente subjetiva, que no puede admitir ninguna prueba de carácter externo o social, ningún elemento organizativo»[47].

Maurice Blondel (1861-1949) trató de mostrar el núcleo de verdad de estas tendencias, matizando y corrigiendo sus puntos débiles, y de probar la existencia de un ser trascendente a partir de las aspiraciones más íntimas y vitales del hombre.

En sustancia, estas causas remotas tenían su origen en los frutos del positivismo, el racionalismo y el liberalismo antirreligioso del siglo XIX. La Iglesia –y Pío X fue en esto un lúcido representante de ella– no podía aceptar como válidas estas ideas porque acababan privando a la fe cristiana de su carácter sobrenatural y revelado. El modernismo fue sólo expresión de un complejo cultural más amplio, quizá la última manifestación de todo un período[48].

Las causas próximas hay que buscarlas en la situación de las ciencias sagradas en el mundo católico. El esfuerzo de renovación llevado a cabo durante el pontificado de León XIII no había bastado para superar el retraso que respecto de la cultura protestante llevaban los estudios históricos y filosóficos en el mundo católico[49]. Hacia finales del siglo se observa, sin embargo, en el mundo católico un nuevo fervor de investigación:

> aparecen grandes investigadores como Pastor *(Historia de los papas),* Duchesne (edición del *Liber pontificalis),* Ehrle (sistematizador y estudioso de la escolástica), Denifle, Batiffol o Delehaye[50];
>
> mientras que en el mundo protestante todo el siglo XIX había sido muy rico en investigaciones exegéticas[51], en el mundo católico sólo se produce cierta apertura y progreso tras el pontificado de Pío IX, con el padre Lagrange (la Escuela Bíblica de Jerusalén y la *Rivista Biblica* como instrumento divulgativo de la escuela);
>
> un tercer aspecto que ciertamente tuvo gran importancia fue la mala preparación de gran número de sacerdotes, a causa del ambiente cultural general y del método de estudio impuesto en los seminarios.

Aparte de determinados intelectuales, como A. Loisy[52], G. Tyrrel[53] y E. Buonaiuti[54], que encarnaron de manera particular el modernismo y que se convirtieron en casos extremados, el modernismo fue un fenómeno de gran amplitud y al que pertenecieron también, en formas diversas, hombres eminentes por sus cualidades científicas y por su fidelidad a la ortodoxia católica[55].

> «El oficio que nos ha sido encomendado por Dios de apacentar la grey del Señor tiene, como uno de los principales deberes impuestos por Cristo, el de custodiar con todo

esmero el depósito de la fe transmitida a los santos, rechazando toda novedad profana y las falsas suposiciones de una ciencia que no es tal... En los últimos tiempos, ha aumentado en gran medida el número de los enemigos de la cruz de Cristo, que, con artes enteramente nuevas y llenas de astucia, se empeñan en hacer vana la virtud vivificadora de la Iglesia y en destruir, si en su mano estuviera, los fundamentos mismos del reino de Jesucristo. Por lo cual, si no queremos faltar a nuestro gravísimo deber, no nos es lícito callar... Y lo que más nos apremia es el hecho de que los que propugnan los errores no son ya nuestros enemigos declarados; lo que más pena y miedo da es que se esconden en el seno mismo de la Iglesia, y son tanto más peligrosos cuanto menos a la vista están»[56].

Estas palabras, inspiradas en la conciencia del papa de deber defender la pureza de la fe frente a los ataques que le vienen a la Iglesia desde dentro, resumen bien la actitud de la Iglesia ante el modernismo:

el decreto *Lamentabili,* promulgado el 3 de julio de 1907, enumeraba 65 proposiciones modernistas, condenándolas en el sentido en que las entendía el magisterio, sin preguntarse si eran posibles otras interpretaciones y si eran realmente defendidas por los autores; fue conocido como «el nuevo *Syllabus*» contra el modernismo, pero no reflejaba la amplia realidad del mismo ni todas sus articulaciones, por lo que reclamaba una interpretación más completa;

la encíclica *Pascendi dominici gregis* del 8 de septiembre de 1907 expone y refuta las ideas modernistas; el documento recoge los rasgos esenciales del modernismo en sus formas radicales: el naturalismo, que niega el origen divino de la revelación; el pragmatismo, que retiene sólo su significación moral, a expensas de su contenido doctrinal; el individualismo, que no tiene en cuenta la autoridad de la Iglesia; el evolucionismo, que admite la transformación indefinida de los dogmas;

el *motu proprio* del 18 de noviembre de 1907 *Praestantia Scripturae* decretaba la excomunión para los opositores a la encíclica *Pascendi.*

Estas intervenciones del magisterio desencadenaron una vasta reacción antimodernista, que se manifestó en un control extremadamente severo sobre los seminarios (tanto sobre los libros[57] como sobre los profesores[58]); en acusaciones contra hombres que estaban por encima de toda sospecha[59]; en un duro enfrentamiento con obispos eminentes, como el cardenal Ferrari de Milán[60] y con personalidades destacadas del Movimiento Católico[61], y en la

actividad de la *Sapinière* o *Sodalitium pianum,* asociación secreta, formada por no muchos miembros, que se arrogaba la misión de vigilar y denunciar a todo el que fuera sospechoso de modernismo[62].

Como siempre ocurre, se necesita tiempo para que las reacciones sean encauzadas adecuadamente por la historia, y esto fue lo que pasó en el caso del modernismo. La labor de revisión histórica se inició en torno a los años treinta, cuando se publicaron las obras fundamentales de los modernistas, las memorias de los protagonistas y las primeras síntesis[63].

Esta fase se vio frenada por el proceso de beatificación (1951) y canonización (1954) de Pío X, al volver a prender la polémica en clave de agria apologética.

Después del Vaticano II, el fenómeno modernista ha sido sometido a una reinterpretación a través de una atenta lectura crítica, con el fin de comprender mejor sus causas y analizar sus efectos. Se ha llegado así a determinadas conclusiones, en la actualidad ampliamente compartidas: el modernismo no se puede reducir sólo al resumen que se hace en la *Pascendi,* ya que se trata de un fenómeno vasto y complejo, con múltiples matizaciones; no se puede entender adecuadamente si no se tiene en cuenta también el antimodernismo, es decir, el integrismo que lo combatió; la obediencia de determinadas personas ha sido más provechosa para la Iglesia que la desobediencia: con la distancia de los años, se puede decir que la condena de Loisy fue justificada y útil para la Iglesia, mientras que las maniobras de los integristas –que tuvieron como efecto detener los estudios teológicos, aumentar las discordias y servir de pretexto para ciertas intemperancias en el terreno exegético y teológico– no sirvieron para resolver nada[64].

Pío X, frente al modernismo como frente a todos los problemas que encontraba en su pontificado, actuaba con la conciencia de deber defender los valores absolutos del cristianismo, como la posesión de una revelación o la naturaleza jerárquica de la Iglesia por voluntad de Cristo; pero, dados los tiempos en que le tocó vivir, lo hacía desde una actitud que hoy podríamos llamar «integrista»[65].

No obstante, se abrió un camino: el de la preeminencia de los aspectos espirituales en la vida y la acción de la Iglesia. En este sentido, hay que interpretar unitariamente todos sus actos: la reforma del *Código,* la catequética, la litúrgica, las intervenciones en el terreno social y en defensa de la integridad de la fe. En esto sus

sucesores lo han seguido.

Notas al capítulo

[1] Cf C. SNIDER, *I tempi di Pio X,* Neri Pozza Editore, Vicenza 1982; H. RAGUER, *La presenza politico-sociale e il confronto con le ideologie,* en AA.VV., *Chiesa e papato nel mondo contemporaneo,* Laterza, Bari 1990, 355-415.

[2] El «acceso» se consideraba una operación ligada al escrutinio. Después de un escrutinio en el que ningún candidato había conseguido el número de votos necesario para ser elegido, los cardenales votaban, de viva voz, a uno de los que habían obtenido al menos un voto válido o confirmaban el voto ya emitido. Los votos obtenidos mediante el acceso se sumaban a los del escrutinio y era elegido el que obtenía en total dos tercios de los votos. En la elección de León XIII, por ejemplo, hubo un acceso en la votación vespertina del primer día, en el que el cardenal Pecci obtuvo ocho votos, alcanzando al día siguiente el número necesario para la elección.

[3] Mariano Rampolla del Tindaro (1843-1913) fue elegido cardenal por León XIII en 1887, y secretario de Estado en 1888. Actuó con inteligencia para que el pontificado volviera a entablar relaciones políticas normales con los diversos Estados, interrumpidas en los últimos años de Pío IX, especialmente con Italia y Francia. Esto último, interpretado como una actitud hostil a la Triple Alianza, fue lo que llevó al emperador de Austria a vetar su elección. Pío X, una vez elegido, para evitar futuras injerencias en las elecciones papales, declaró abolido cualquier derecho de veto.

[4] «Habla desde su asiento, desde el lugar más distante a aquellos que tienen que oírlo. Su voz, baja y débil, es apenas perceptible. Una vez más [como había hecho antes, tras la lectura del veto del cardenal de Cracovia], a petición de los presentes, interviene el cardenal Cavagnis, quien, desde la grada del altar, con su recia voz, repite las palabras del decano. Todos aplauden y, por encima de los aplausos, resuena la voz del cardenal Mathieu que lanza un sonoro "¡bravo!"»: C. SNIDER, *o.c.,* 87.

[5] El cardenal Ferrari, temiendo que los cardenales renunciaran también a la candidatura de Sarto, escribió: «El cardenal Sarto era mejor que no hubiera hablado», cf A. C. FERRARI, *Il conclave. Resoconto segreto. Luglio-agosto 1903,* Proceso Apostólico de Milán, f. 2879.

[6] Ib, ff. 2880-2881. Por lo que respecta a las razones políticas, el cardenal Ferrari insistía en que la elección de Rampolla llevaría a la ruptura con Austria y Alemania, y que Francia, que estaba realizando una política contraria a la Iglesia, no podía tener pretensiones respecto del futuro papa.

[7] El cardenal Sarto, ya casi convencido, cedió a los argumentos del cardenal Satolli, arzobispo de Perusa, quien, conocedor del miedo de Sarto a viajar en tren, lo amenazaba con un castigo divino: «Vuestra Eminencia quiere resistirse a la voluntad de Dios, expresada de manera tan manifiesta a través del sacro colegio, y, como Jonás, escapar de la presencia del Señor. El Señor podría permitir un accidente del que Vuestra Eminencia fuera víctima con otros muchos, y tendría que dar cuentas a Dios de todas esas víctimas»: en C. SNIDER, *o.c.,* 111.

[8] PÍO X, *E supremi apostolatus,* programa del pontificado, 4 de octubre de 1903.

[9] Mantua era una diócesis dividida por los enfrentamientos entre sacerdotes liberales (como monseñor Martini, que había asistido a los «mártires de Belfiore») y sacerdotes intransigentes, como los dos obispos predecesores de Sarto: Rota y Berengo.

[10] Si se recorren los años de su formación y de su ministerio, se percibe la continuidad de su actitud y de su visión de la realidad. Cf C. SNIDER, *o.c.,* 131-208. Pío X tenía personalmente un carácter afable, aunque quizá se dejara dominar por el espíritu combativo y duro de los cardenales De Lai y, sobre todo, R. Merry Del Val, su secretario de

Estado y artífice de la política vaticana de este período.

[11] PÍO X, *E supremi apostolatus,* 423.

[12] El temor se veía reforzado por la interpretación de algunos graves episodios sociales (como el motín de Milán de 1898 y la huelga general de 1904) en la que se resaltaba la realidad del peligro socialista. En realidad, los motivos de la agitación popular eran mucho más amplios y estaban ligados a problemas concretos, como la pobreza, la falta de trabajo y la inseguridad social.

[13] Giovanni Giolitti (1842-1928) permaneció ininterrumpidamente en el gobierno durante todo el pontificado de Pío X, dando lugar a que su época se conociera como «época giolittiana» (1901-1914). Su intención era defender las cuentas del Estado frente a las presiones de grandes intereses privados y estimular la expansión industrial. Para ello emprendió una política de reformas sociales y de obras públicas. Consideraba importantes los problemas de la paz social y de la incorporación de las nuevas clases al Estado. El sistema giolittiano se basaba en la tácita colaboración entre el gobierno y los socialistas, y en la colaboración, no menos tácita, entre los industriales y los obreros. Obligado a mantener el equilibrio entre la oposición de derechas y la de izquierdas, en los últimos años de su gobierno inició una política de expansión exterior de tipo imperialista (guerra de Libia de 1911-12), concedió el sufragio universal y realizó una política de acercamiento a los católicos, llegando al acuerdo electoral conocido como «pacto Gentiloni de 1913». Sobre algunos aspectos de corrupción política que caracterizaron a la época giolittiana, cf S. TURONE, *Politica ladra. Storia della corruzione in Italia, 1861-1992,* Laterza, Bari 1993[2].

[14] Significó de hecho el abandono de la corriente de los «intransigentes», la apertura a los «moderados» y la superación de la Obra de los Congresos; pero no supuso todavía la formación de un partido católico como muchos deseaban. Esto puso en un aprieto a determinados ámbitos del mundo católico y a personas como Romolo Murri y Luigi Sturzo.

[15] La Obra de los Congresos era una asociación fundada en 1876 con el fin de sacar del aislamiento a los católicos italianos después de la constitución del Estado unitario y el *non expedit.* Se ocupaba de la asistencia mutua y crediticia, ofreciendo distintas formas de cooperación. En este sentido fue muy meritoria, pero, con el paso del tiempo, fue adoptando una actitud intransigente que acabó enfrentándola con los «moderados clericales», más propensos a la colaboración con el Estado Unitario. La disolución de la Obra de los Congresos fue uno de los primeros actos de Pío X y, como tal, refleja bien la orientación de su pontificado.

[16] PÍO X, *Vehementer,* carta encíclica del 11 de febrero de 1906.

[17] «Habéis visto violar la santidad e inviolabilidad del matrimonio cristiano con disposiciones legislativas en contradicción formal con ellas; secularizar las escuelas y los hospitales; apartar a los clérigos de sus estudios y de la disciplina eclesiástica para obligarlos a hacer el servicio militar; dispersar y despojar a las congregaciones religiosas, reduciendo a la mayor parte de sus miembros a extrema miseria... Se ha abolido la ley que mandaba hacer oraciones públicas al principio de cada período parlamentario de sesiones y del año judicial; se han suprimido los tradicionales signos de luto en los barcos el Viernes Santo; se ha eliminado del juramento judicial lo que le daba un carácter religioso; se ha desterrado de los tribunales, de las escuelas, de la armada, de la marina, en fin de todas las instituciones públicas, cualquier acto o símbolo que pudiera de algún modo recordar la religión»: ib, 557.

[18] Ib, 558.

[19] Ib. Es muy interesante esta referencia al papel de la Iglesia en relación con los derechos y los deberes del hombre.

[20] Ib, 564.

[21] Pío X volvió a intervenir en relación con la situación francesa con un documento publicado el 10 de agosto de 1906 y titulado *Gravissimo officii,* en el que se retoman temas de la encíclica *Vehementer,* debido a que en la aplicación de la ley de separación se habían producido episodios de violencia e intolerancia. Después de decir que los enemigos de la

Iglesia habían querido «infligir a la nación la herida de esta ley criminal», manifiesta su deseo de que la unión de la Iglesia francesa en torno a sus obispos dé pronto frutos positivos: «Esta [la Iglesia de Francia] se verá pronto elevada de nuevo a su dignidad y prosperidad anterior». Este deseo, a pesar de mantenerse la separación, se vio cumplido. Cf PÍO X, *Gravissimo officii*.

[22] BENEDICTO XV, *Ad beatissimi apostolorum Principis,* en *Tutte le enciliche dei sommi pontefici,* Dall'Oglio Editore, Milán 1990.

[23] El *Código de Derecho Canónico,* preparado por Pío X y promulgado por Benedicto XV en 1917, constaba de 2414 cánones. El 23 de noviembre de 1983 entró en vigor un nuevo *Código de Derecho Canónico,* formado por 1752 cánones e inspirado en los principios del Vaticano II.

[24] Pietro Gasparri (1852-1934), profesor de derecho canónico en Roma y en París, fue el artífice del *Código de Derecho Canónico.* Fue luego secretario de Estado con Benedicto XV y con Pío XI, y fue el que llevó a cabo las negociaciones de los Pactos lateranenses, con los que se resolvió la cuestión romana. Es autor de numerosas obras jurídicas.

[25] Este problema se advierte sobre todo en el ordenamiento de la vida consagrada; el *Código,* en efecto, tendiendo a homogeneizar las características específicas de los diferentes institutos, no respeta los carismas propios y deja poco espacio a la iniciativa.

[26] De hecho, lo que se refleja es la eclesiología tridentina y postridentina: Iglesia es igual a sociedad perfecta; por consiguiente, «ubi societas, ibi ius». Quizá, en cuanto hija de su tiempo, era inevitable esta concepción. Si se consultan los manuales de la época, parece evidente.

[27] San Pedro Canisio (1521-1597), jesuita holandés, doctor de la Iglesia y gran predicador, desempeñó diversos cargos en la Iglesia y al servicio de los soberanos de su época. Participó en el concilio de Trento y se comprometió a fondo en la labor de la contrarreforma. Entre sus escritos se encuentran: *Catechismus parvus catholicorum, Summa doctrinae christianae, Lectiones et praedicamenta christianae pietatis. Notae in evangelicas lectiones.* Fue canonizado en 1925.

[28] Para una mayor comprensión del contexto eclesiológico en que surge el catecismo, cf la tercera parte de esta obra.

[29] Roberto Belarmino (1542-1621), jesuita, fue legado pontificio en Francia y luego cardenal. En el sacro colegio formó parte de casi todas las congregaciones romanas ordinarias. Entre sus obras cabe destacar *Disputationes de controversiis christianae fidei.* Para Belarmino la Iglesia es la congregación de todos los hombres que están bautizados y profesan la fe y la ley de Cristo bajo la obediencia al romano pontífice.

[30] En realidad se trata del catecismo de un canónigo que, a su vez, se basa en un catecismo francés del oratoriano Pouget. El obispo de Bobbio, monseñor Bonesio, contemporáneo de Casati, volvió a publicarlo con su propio nombre, sin ningún tipo de escrúpulo.

[31] En el origen del movimiento catequético están dos revistas: la *Katechetische Blätter,* fundada en Munich en 1875, y la *Christlich-pädagogische Blätter,* fundada en Viena en 1878. A través de estas revistas se elaboró un método catequético nuevo, no ya deductivo (es decir, partiendo de verdades abstractas) sino inductivo (o sea, partiendo de la experiencia del niño).

[32] Este catecismo se basaba fundamentalmente en el de Casati. Cf P. STELLA, *Alle fonti del catechismo di San Pio X, il catechismo di monsignor Casati,* Salesianum 23 (1961) 43-66; STANISLAO DE CAMPAGNOLA, *Un compendio della dottrina cristiana del 1765 che sta alla base del catechismo di Pio X,* Laurentianum 2 (1961) 197-225.

[33] Está ausente la palabra «resurrección», no la idea; sin embargo, esta limitación pedagógica contribuyó a crear en los catequistas una visión estrecha e incompleta del misterio pascual.

[34] La reforma se hacía necesaria entre otras cosas como consecuencia de los estudios de Batiffol y otros sobre el *Breviario.* Además de dar lugar a una mayor armonía entre el

Breviario y el año litúrgico, la constitución abreviaba el *Breviario* –por razones pastorales– reduciendo los maitines de los domingos de 18 a 12 salmos.

[35] Estaba prevista también una reforma del calendario litúrgico y una nueva reforma del *Breviario,* pero la muerte del papa truncó estos proyectos. El *Breviario* fue simplificado en 1955. Sobre estos asuntos y el renacimiento del movimiento litúrgico, cf E. CATTANEO, *Il culto cristiano in Occidente,* Edizioni Liturgiche, Roma 1978, 589-616 (cf *Introducción a la historia de la liturgia occidental,* Studium, Madrid 1969).

[36] Para una visión de conjunto podemos remitirnos a la tercera parte de esta obra. Se puede hablar de cierta continuidad subterránea entre el sínodo de Pistoya de 1786 y la constitución sobre la liturgia *Sacrosanctum concilium* promulgada por el Vaticano II el 4 de diciembre de 1963.

[37] El documento ponía fin al debate secular sobre la conveniencia de la comunión frecuente, iniciado en 1643 con Arnauld y prolongado más de dos siglos.

[38] La reforma litúrgica y eucarística pudo llevarse a cabo porque encontró un terreno ya preparado y tuvo luego continuidad en la respuesta de la base. En este sentido se debe mucho a los escritos y a la acción de hombres como Marmion, Parsch, Schuster, Caronti, Gemelli, Bernareggi, Montini, Lercaro o Manziana.

[39] Crisis marroquíes de 1905 y 1911; crisis bosnia de 1908; guerra de Libia en 1911-1912; guerras balcánicas en 1912-1913, con el estallido final de 1914; revolución rusa de 1917.

[40] Se exaltaba la fuerza de los individuos, de los pueblos, de las razas; Freud iniciaba sus investigaciones del inconsciente; Lenin revalorizaba el acto de fuerza de las minorías con vistas a la conquista revolucionaria del poder, sin esperar al fatídico establecimiento del socialismo; Nietzsche retomaba los mitos del superhombre y de los derechos de la naturaleza; se imponían corrientes culturales como el decadentismo, el naturalismo y el pansexualismo.

[41] Stanislao Medolago Albani (1851-1921) nació en Bérgamo, donde fundó, tras acabar sus estudios en Roma, el Circolo Operaio San Giuseppe, con un fondo de ayuda mutua para los casos de enfermedad o invalidez permanente. Este círculo, fundado en 1875 siguiendo el modelo del asociacionismo católico ya por entonces ampliamente extendido en Italia *(Società artistica operai di carità reciproca,* de Roma, *Unione operaia cattolica,* de Turín), se difundió rápidamente, pasando a formar parte de la Obra de los Congresos, a la que Medolago Albani hizo valiosas y continuas aportaciones. Tras la disolución de la Obra de los Congresos en 1904, se dedicó a la reorganización del movimiento. Puso gran empeño, sobre todo desde la encíclica *Il fermo proposito* de 1905, en seguir fielmente las directrices de Pío X.

[42] Achille Grandi (1883-1946), después de su compromiso en el sindicalismo de inspiración cristiana, fue uno de los fundadores del Partido Popular Italiano, por el que fue elegido diputado en 1919, 1921 y 1924. Luchó encarnizadamente contra los atropellos del monopolio sindical fascista. Participó en la oposición parlamentaria al fascismo conocida como del Aventino. Cf A. CARERA, *L'azione sindacale in Italia. Dall'estraneità alla partecipazione,* La Scuola, Brescia 1979.

[43] Los artículos de *La Civiltà Cattolica,* redactados por el P. Giulio Moretti, parece que contaban con la aprobación de Pío X. Sobre esto cf G. VECCHIO, *Chiesa e problemi sociali. Profilo storico da Leone XIII a Giovanni Paolo II,* Cooperativa in Dialogo, Milán 1984, 30-32.

[44] PÍO X, *Singulari quadam,* 24 noviembre 1912, en R. SPIAZZI (ed.), *I documenti sociali della Chiesa,* 2 vols., Editore Massimo, Milán 1988, n. 7, 171.

[45] Ib, n. 8, 171.

[46] Entre la vasta bibliografía sobre el modernismo cabe destacar: P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia,* Il Mulino, Bolonia 1961; É. POULAT, *La crisis modernista (historia, dogma y crítica),* Taurus-Santillana, Madrid 1974; L. BEDESCHI, *Riforma religiosa e Curia romana all'inizio del secolo,* Mondadori, Milán 1968; AA.VV., *Modernismo, fascismo, comunismo. Aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel*

'900, Il Mulino, Bolonia 1972; M. GUASCO, *Il caso Murri. Dalla sospensione alla scomunica,* Argalia, Urbino 1978; *El modernismo. Los hechos, las ideas, los personajes,* Desclée de Brouwer, Bilbao 2000; A. ZAMBARBIERI, *Il cattolicesimo tra crisi e rinnovamento. Ernesto Buonaiuti ed Enrico Rosa nella prima fase della polemica modernista,* Morcelliana, Brescia 1979.

[47] G. MARTINA, *La Chiesa nell'età del totalitarismo,* Morcelliana, Brescia 1978, 64 (trad. esp.: *La Iglesia de Lutero a nuestros días* IV: *Época del totalitarismo,* Cristiandad, Madrid 1974).

[48] Las posiciones modernistas en el terreno eclesiológico, tendentes a reducir a la Iglesia a una forma democrática, han sido tratadas en el primer capítulo de esta parte; concretamente en el parágrafo 2.5., *La ideología de cristiandad desde León XIII a Pío XII;* a él remitimos.

[49] En el terreno filosófico, León XIII había promovido una revalorización de la filosofía tomista (encíclica *Aeterni Patris* de 1879), y en el histórico, había dado un fuerte impulso a la investigación histórica con la apertura de los Archivos Vaticanos (encíclica *Saepe munere considerantes* de 1880). No obstante, y a pesar de la meritoria labor de algunos grandes historiadores católicos como Döllinger, Hergenröther y Hefele, la inferioridad respecto de los protestantes seguía siendo evidente. En este sentido puede resultar elocuente la comparación entre el *Migne* y los *Monumenta Germaniae Historica.*

[50] Sobre estas cuestiones remitimos a la introducción y al capítulo referente al pontificado de León XIII.

[51] La exégesis protestante desarrollada a lo largo del siglo XIX tendía a hacer una interpretación racionalista de los evangelios. Strauss suprime del evangelio todos los elementos milagrosos, dejando a salvo la existencia genérica de Jesús y pocos aspectos más; Baur aplica al origen de la Iglesia la dialéctica hegeliana, considerando su génesis como resultado de la síntesis entre la tesis, el partido judaizante de Pedro, y la antítesis, el partido universalizante de Pablo, y acabando por negar la existencia histórica de Jesús; Wellhausen explica la formación del Pentateuco como resultado de la combinación de varias fuentes. Por otro lado, la arqueología bíblica y la ciencia comparada de las religiones planteaban nuevos problemas: ¿Se podía mantener la interpretación literal tradicional de la Sagrada Escritura?

[52] Alfred Loisy (1857-1940) fue sacerdote y profesor de hebreo y de Sagrada Escritura en el Instituto Católico de París. Tras la publicación el año 1893 de la encíclica de León XIII *Providentissimus Deus* sobre la inerrancia y la inspiración de la Sagrada Escritura, cayó bajo sospecha y abandonó la cátedra en 1894. En 1901 enseña en la Sorbona; en 1902 publica *L'Évangile et l'Église,* donde expone su tesis fundamental: Jesucristo anunció el Reino, pero nació la Iglesia. En 1903, cinco obras de Loisy son incluidas en el *Índice.* En 1908 Loisy se niega a someterse y es excomulgado. Muere en 1940 sin haberse reconciliado con la Iglesia. Cf G. FORNI, *Bergsonismo y modernismo. A. Loisy e la critica del cristianesimo,* Cristianesimo nella storia 1 (1991) 85-118.

[53] George Tyrrel (1861-1909) era jesuita. En 1903 publicó *The Church and the future;* en 1906 fue acusado de modernismo y expulsado de la Compañía de Jesús. Murió en 1909, excomulgado y sin haberse reconciliado con la Iglesia. Cf M. GUASCO, *Autorità e popolo nella Chiesa: Tyrrel e la rivista «Il rinnovamento»,* Humanitas 1 (1986) 44-55.

[54] Ernesto Buonaiuti (1881-1946) era sacerdote y profesor de historia del cristianismo en Roma. En 1907 publicó sus *Lettere di un prete modernista,* en las que reduce el cristianismo a reformismo social y escatologismo. En 1926 es excomulgado; muere en 1946 sin haberse reconciliado con la Iglesia.

[55] Es el caso de L. Duchesne (1843-1922), J. M. Lagrange (1855-1938), M. Blondel (1861-1949) y otros.

[56] PÍO X, *Pascendi dominici gregis*.

[57] Fueron excluidas de la enseñanza las obras de Lagrange, Funk, Delehaye o Duchesne.

[58] En 1910, con el *motu proprio Sacrosanctum antistitum,* se impuso a los profesores el

juramento antimodernista. Hubo visitas apostólicas en los seminarios italianos (tres en Milán entre 1904 y 1912), frecuentemente con informes severos por parte de los visitadores.

[59] Angelo Roncalli; el padre Ehrle, bibliotecario de la Biblioteca Vaticana, sustituido luego por Ratti; el padre Wernz, general de la Compañía de Jesús; don Orione. Fueron alejados algunos colaboradores de la Escuela Católica de Milán: Nogara, más tarde obispo de Údine, y Minoretti, luego obispo de Crema y cardenal de Génova. Fueron destituidos Battifol, rector del *Institut Catholique* de Toulouse, y el rector del seminario de Bolonia, que luego fue obispo auxiliar de la ciudad.

[60] El motivo del enfrentamiento entre Pío X y el cardenal Ferrari era la difusión del modernismo en la diócesis de Milán, sobre todo entre el clero (hecho que el cardenal minimizaba); había además diversidad de pareceres respecto de la función de la prensa (en relación con la cual Ferrari era más abierto). Ferrari se desahogó en un discurso pronunciado ante los seminaristas el 14 de abril de 1911. El discurso llegó rápidamente a manos del papa, lo cual dio pie a un nutrido intercambio epistolar, que aminoró las tensiones pero no acabó del todo con las sospechas de que era objeto el arzobispo de Milán.

[61] Un caso significativo fue el de don Romolo Murri, quien, acusado de modernismo, fue suspendido *a divinis* en 1907 y excomulgado en 1909 (entre otras cosas, porque había luchado por la plena autonomía de la Obra de los Congresos). En los años sucesivos, su enfrentamiento con la jerarquía se fue acentuando. Murió en 1944, después de haberse reconciliado con la Iglesia.

[62] Fue fundada en 1909 por monseñor Benigni; para transmitir información entre los miembros del grupo, usaban un código secreto (que cayó en manos de los alemanes durante la ocupación belga de 1914) y tenían un boletín titulado *Correspondence de Rome.* Fue disuelta por la autoridad eclesiástica en 1921.

[63] En 1912 había aparecido ya una autobiografía de Tyrrel, editada por su colaboradora Maude D. Petre; luego se publicaron tres gruesos volúmenes de *Memorias* de Loisy (que provocaron una réplica de Lagrange); en 1945 salió una autobiografía de Buonaiuti titulada *Pellegrino di Roma* (con una nueva edición en 1964), y, por último, en 1967, las *Memorias* de Lagrange.

[64] Esto se debe a que en la Iglesia el progreso general nunca se alcanza a través de posiciones aisladas. Esta relación entre obediencia-desobediencia se puede ver en Lacordaire-Lamennais y, en el modernismo, en Lagrange-Loisy.

[65] ¿Es el integrismo una actitud natural en el hombre? El integrismo de comienzos del siglo XX está en continuidad con la intransigencia de comienzos del XIX, y vuelve a aparecer, después del Vaticano II, en la postura de Lefebvre. El elemento característico del integrismo es la desconfianza en el hombre y la visión negativa del mundo y de la historia. No resulta difícil relacionar esto con las posiciones jansenistas. Sobre estas cuestiones cf É. POULAT, *Chiesa contro borghesia. Introduzione al divenire del cattolicesimo contemporaneo,* Marietti, Casale Monferrato 1984.

7. Pío XI (1922-1939): Un pontificado en el corazón de la guerra civil europea

1. La época de Pío XI[1]

Achille Ratti nació en Desio en 1856. Cultivó la exégesis, la filosofía y la historia y fue buen conocedor de varias lenguas. Tras algunos años de ministerio en Milán como profesor del seminario y director de la Biblioteca Ambrosiana, fue llamado por Pío X a la Biblioteca Vaticana, de la que se convirtió en prefecto en 1914. En 1918 fue enviado, primero como visitador apostólico y luego como nuncio, a Varsovia, donde tuvo ocasión de conocer de cerca la experiencia revolucionaria rusa, distinguiéndose por su realismo y equilibrio. Nombrado cardenal y arzobispo de Milán en 1921, fue finalmente elegido papa en 1922.

Su personalidad se caracteriza por una notable capacidad de trabajo y por un fuerte sentido de su propia autoridad, incluso respecto de sus propios colaboradores directos. Fundamentalmente desconfiado de la política y de la democracia, y hasta de los mismos partidos de inspiración católica, se preocupó principalmente por salvaguardar y defender los intereses religiosos de la Iglesia.

1922, el año de la muerte de Benedicto XV y de la elección de Pío XI, es también el del éxito del fascismo en Italia y el de la proclamación oficial del nacimiento de la URSS. 1939, el año de la muerte de Pío XI y de la elección de Pío XII, es el año del estallido de la II Guerra mundial.

Este contexto histórico nos sitúa en el dramatismo del pontificado de Pío XI: fascismo, nazismo, totalitarismo staliniano...; la idea de la democracia está como aplastada por el prestigio y el poder de estos regímenes, e incluso la vida de la Iglesia se resiente profundamente de ello.

La cultura mundial de este período está caracterizada por múltiples orientaciones, coincidentes todas en resaltar el ambiente de angustia, miedo y dramaticidad: expresionismo, surrealismo, existencialismo. La única gran excepción en este clima es la del *New Deal* propugnado por el presidente Roosevelt en los EE.UU. En el mundo católico se vive un período particularmente rico, en el que maduran las obras de Maritain, Mounier, Bernanos, De Lubac,

Marrou, y en el mundo protestante destaca la figura de Barth.

En este contexto, Pío XI orientó su pontificado en direcciones muy precisas: llevó a cabo la reconciliación con el Estado italiano, superando la cuestión romana[2]; se dedicó con gran empeño a la promoción de la actividad misionera; luchó contra los regímenes totalitarios dominantes; trató de afirmar continuamente la autoridad moral y religiosa de la Iglesia, a través sobre todo de sus grandes encíclicas: *Divini illius Magistri, Casti connubii, Quadragesimo anno, Mit brennender Sorge.*

La orientación de su pontificado está ya marcada desde su encíclica programática *Ubi arcano Dei,* en la que se contempla el mundo desde un punto de vista sombrío y pesimista. Tras enumerar los males de la sociedad (nacionalismo exasperado, discordias internas en los países, lucha de clases, desintegración de las familias), propone como única solución el recurso a instancias de carácter religioso y moral. Todos los males, dice, se deben a que la sociedad se ha alejado de Dios (Dios ha sido expulsado de la legislación, de las escuelas y hasta de las familias, al reducirse el matrimonio a un contrato civil) y se ha rechazado la autoridad de la Iglesia. Afirma luego que la Iglesia, siendo como es una sociedad perfecta, depositaria e intérprete del pensamiento divino, es también maestra y guía de las otras sociedades, y que la paz interna y externa sólo se obtiene confiándose a los principios de Cristo[3]. Por último, adopta una actitud crítica ante la Sociedad de Naciones, ya que se muestra incapaz de imponer a todos los pueblos un código internacional apto para mantener la paz[4].

Esta misma línea es la que se sigue en la *Quas primas* del 11 de diciembre de 1925, en la que se afirma explícitamente la voluntad de oponerse a la difusión del ateísmo mediante el establecimiento del dominio de Cristo en todos los aspectos de la vida, incluidos los sociales y los políticos.

Los instrumentos concretos que se proponen para la realización de este programa son:

- la adopción de la doctrina social de la Iglesia para resolver los problemas del mundo;
- la promoción de la Acción Católica como instrumento de apostolado laico dependiente de la jerarquía, con vistas a una recristianización de la sociedad, y como instrumento de presión directa en las autoridades;
- una gran cohesión interna en la vida de la Iglesia, a través,

entre otras cosas, de una organización minuciosa de la vida parroquial.

Esta línea venía en cierto modo a justificar la política concordataria seguida por Pío XI, en particular con los Pactos Lateranenses firmados con Italia en 1929 y con el Concordato firmado con Alemania en 1933. Esta política, en un primer momento, había creado ilusiones respecto de los posibles resultados en las relaciones con los regímenes vigentes[5]; pero a partir de los años 30 se deshicieron todas las ilusiones debido a la política religiosa del fascismo y al acercamiento de Italia a la Alemania nazi. Las intervenciones del papa en las cuestiones sociales y el decidido relanzamiento de la doctrina social de la Iglesia, en estrecha dependencia y relación con las enseñanzas de León XIII, hay que situarlos también dentro de este contexto[6].

2. Pío XI y el fascismo

2.1. El nacimiento de los regímenes totalitarios

La acentuación del papel de la nación y el consiguiente rebajamiento de la persona humana habían favorecido en el siglo XIX el nacimiento y la afirmación de los nacionalismos. Aquí es donde hay que buscar la causa principal –aunque no la única– del estallido del primer gran conflicto mundial de 1914.

En el siglo XX, al nacionalismo se añadió el totalitarismo debido a una serie de razones: la degeneración del sistema liberal[7], la crisis económica posterior a la guerra y, en la década de los 30, la aparición en el escenario político y social de las masas, que reclamaban una economía y una política distintas de las propugnadas por el liberalismo, el miedo al socialismo, que era cada vez más difundido, y la dificultad de pasar de unas estructuras de guerra a unas estructuras de paz.

En este ambiente se iba haciendo cada vez mayor la convicción de que sólo un régimen autoritario podía ofrecer una verdadera alternativa a la crisis del Estado y de la sociedad. Esta nueva ideología que, con tal de conseguir el poder, pasaba por encima de la legalidad formal sirviéndose incluso de la violencia, no podía dejar de tener éxito, y de esta manera los regímenes totalitarios conquistaron el poder, de modo más o menos análogo, en Italia y en

Alemania, y más tarde también en España[8]. Las causas que facilitaron esta conquista del poder –además de las ya mencionadas– han de buscarse en el apoyo económico del capitalismo y en el apoyo político de las castas militares, en la fuerza de sugestión de los jefes y en la movilización de las masas; probablemente la misma rapidez con que se pasó a una sociedad de masas hizo que se quedaran obsoletos los sistemas políticos y sociales que regulaban la sociedad. Poco a poco, las estructuras democráticas se fueron vaciando de contenido y se fueron sustituyendo por regímenes autoritarios, impuestos por vías aparentemente legales[9].

Es significativo en este sentido lo que escribía Hitler a mediados de los años veinte: «No debemos esperar a que los partidos actuales, que son los que se aprovechan sobre todo del Estado actual, provoquen por sí solos un cambio de régimen y cambien voluntariamente la actitud que hasta ahora han mantenido»[10].

Este Estado nacionalista, que subordinaba a los individuos a sus propios fines y extendía sus intervenciones a todos los sectores de la vida pública y privada, no estaba vinculado de ningún modo por leyes trascendentes. Se llegó incluso a justificar el totalitarismo, desde un punto de vista cultural, a través de la aplicación a los pueblos de la concepción darwinista de la selección de las especies, y a través del mito de la superioridad de la raza aria[11].

2.2. El fascismo italiano

La toma del poder por parte del fascismo italiano está ligada a la profunda crisis de la Italia que había salido victoriosa, pero extenuada, de la I Guerra mundial. Los distintos gobiernos de la posguerra (los cinco que hubo entre 1919 y 1922) se mostraron incapaces de hacer frente a la difícil situación económica y social del país. El fascismo italiano, sin embargo, al margen de esta situación, está ligado a la figura y a la acción de Mussolini: el fascismo nació, vivió y murió con él.

Benito Mussolini (1883-1945) había estudiado en el colegio de los salesianos de Faenza, y más tarde en el colegio Carducci de Forlimpopoli; de los dos fue expulsado por motivos disciplinares. Estos episodios de su juventud (con otros muchos) muestran el carácter rebelde e intolerante del joven Mussolini.

En 1900, influido por las ideas de su padre, se afilió al Partido

Socialista y, para escapar al servicio militar, huyó el año 1901 a Suiza, donde se dedicó a la propaganda política, distinguiéndose por su agresividad verbal y por su violento anticlericalismo. De vuelta a la patria en 1905 –tras la concesión de una amnistía– y resuelto lo del servicio militar, en 1909 se convirtió en secretario de la *Camera del Lavoro* de Trento. En 1911 encabezó la sublevación romañola contra la aventura de Libia, lo que le costó la condena a un año de reclusión, que se redujo luego a cinco meses. Convertido en director de *Avanti!,* se trasladó a Milán y, con su dedicación y habilidad, hizo que el diario pasara de los veinte mil a los casi cien mil ejemplares. En 1914, por su actitud política contraria a la neutralidad socialista, fue expulsado del periódico.

Al estallar la I Guerra mundial, defendió la «neutralidad activa y operante» de Italia. En octubre de 1915, convencido de que la guerra sería una inmejorable ocasión revolucionaria, se convirtió en un intervencionista decidido[12]. Expulsado del partido, encontró enseguida financiación para dar vida a un nuevo diario, *Il Popolo d'Italia,* cuyo primer número apareció en noviembre. El diario mostraba un carácter revolucionario cada vez más distante de la izquierda socialista. Llamado a las armas en 1915 y licenciado en 1917 como consecuencia de una herida sufrida durante unos ejercicios, se hizo cargo de la dirección del periódico que él mismo había fundado. Progresivamente se fue alejando del socialismo y elaborando un proyecto político que lo llevaría justamente a combatirlo.

En el clima revolucionario de la posguerra, parecía políticamente acabado, pero la inestabilidad de la situación y su oportunismo político le permitieron encontrar pronto el espacio que le faltaba. En efecto, el 23 de marzo de 1919 funda en Milán los *Fasci di Combattimento.* No se trataba de un partido, sino de un movimiento ideológico que se proponía la conquista del poder (con un programa de transformación radical del Estado) y la lucha contra los partidos de extrema izquierda.

Tras entrar en el Parlamento en 1921 con una treintena de diputados elegidos en listas de coalición liberal-fascista, transformó los *Fasci di Combattimento* en Partido Nacional Fascista. El 22 de octubre de 1922 decidió la marcha sobre Roma. El ministerio Facta hubiera querido decretar el estado de sitio, pero el rey se negó a firmar el decreto y dio en cambio a Mussolini el encargo de formar el nuevo gobierno en coalición con los liberales conservadores.

Cuando en junio de 1924 fue asesinado Giacomo Matteotti, secretario del Partido Socialista, los ministros liberales abandonaron la Cámara. El 3 de enero de 1925, con un violento discurso de Mussolini, dieron comienzo los veinte años de régimen fascista[13].

El Estado constituido por el régimen fascista era radicalmente distinto del liberal vigente en Italia hasta 1925. El Estatuto albertino fue abandonado y se diseñó un nuevo modelo de poder, en el intento de construir una nueva sociedad. El jefe del gobierno no era ya designado por la Cámara, sino por el rey, y sólo era responsable ante él; los diputados de la Cámara no eran ya elegidos por el pueblo, sino designados por los sindicatos fascistas; en los ayuntamientos dejaron de existir concejos y alcaldes elegidos democráticamente, siendo sustituidos por *potestà* nombrados directamente por el rey; estaba luego el Gran Consejo del fascismo y una milicia voluntaria para la seguridad nacional.

Para construir esta nueva sociedad, después de diseñar el nuevo mapa institucional, era necesario dar nuevas respuestas a la «cuestión social», ya que Italia se enfrentaba con problemas de pobreza y hambre, de falta de trabajo, de emigración, de analfabetismo, epidemias. La *Carta del Lavoro,* promulgada el 21 de abril de 1927, será el documento fundamental del ordenamiento corporativo fascista. Era una declaración de principios que constaba de 30 puntos, en los que se trataba de armonizar las fuerzas del trabajo con las del capital en nombre de los intereses de la nación. Se declaraba el trabajo un deber social, cuyo incumplimiento podía ser penalmente perseguido. La declaración no tenía valor legal; era sólo una recomendación, dejando en manos del gobierno su traducción práctica. Esta traducción se produjo de manera discontinua y parcial. Los puntos que tuvieron correspondencia en el plano normativo fueron los referentes a la validez y obligatoriedad de los convenios laborales colectivos firmados por los sindicatos fascistas[14], a la constitución de una magistratura del trabajo para todos los pleitos individuales y colectivos, a la institución de las corporaciones, es decir, de las organizaciones unitarias de las fuerzas de producción, y a la institución de un cuerpo de inspección dotado de amplios poderes. Mayor repercusión legislativa tuvieron aún las declaraciones referentes a la previsión, asistencia, seguridad social y formación profesional de los trabajadores. El seguro de enfermedad, previsto ya para los accidentes y enfermedades laborales, se hizo obligatorio para todas

las enfermedades y se extendió a todos los trabajadores dependientes. Por último, se generalizaron también las compensaciones por despido y las vacaciones pagadas[15].

El gobierno fascista trató de fomentar el desarrollo agrícola (batalla del trigo, saneamiento de los Pantanos Pontinos), se preocupó por el desarrollo demográfico (impuesto por soltería, ayudas familiares, etc.), se interesó por los emigrados (escuelas para italianos en el extranjero). Para regular mejor la convivencia civil, se proclamó en 1931 un nuevo Código penal, el Código Rocco[16].

Todo esto no podía conseguirse si no se le proponían al pueblo nuevos ideales; así, además de la mejora económica y social, que había de conseguirse con la activa colaboración de todos, el régimen fascista recordaba continuamente el orgullo nacional, el valor de la nación y el papel de Italia en el mundo. Por eso, no ocultó sus tendencias expansionistas: en 1936, en la guerra de Etiopía[17], y en 1938 con su participación en la guerra de España[18].

Para conseguir todos estos resultados era necesario contar con el monopolio de la educación de la juventud y tener un control social absoluto, y estos fueron precisamente los aspectos que llevaron al enfrentamiento con la Iglesia, enfrentamiento que se acentuó cuando el régimen, acercándose al nazismo, inició una campaña antisemita en 1938. Otro de los caminos seguidos por el régimen para obtener un consenso general fue el de allanar las divergencias con la Iglesia, política que condujo al Concordato de 1929[19]. La Santa Sede adoptó al principio una actitud «blanda» con el fascismo, pero luego (como consecuencia de los enfrentamientos indicados) se distanció del régimen[20]. Más allá de los hechos particulares y de los episodios escandalosos, el enfrentamiento mayor estaba precisamente en la cuestión de fondo: por una parte estaba el fascismo, con la pretensión de monopolizar el control de las masas y especialmente de la juventud, y por otra la Iglesia, apiñada en torno a la fuerte personalidad de Pío XI, con un proyecto religioso que quería realizar en la sociedad y poco dispuesta a ceder el paso al régimen.

2.3. La relación entre la Iglesia y el fascismo

En una sociedad caracterizada como «sociedad de los totalitarismos de masas», la Iglesia elaboró su proyecto concreto sin servirse ni apoyarse en un partido católico. En los años 20, el Movimiento

Católico contaba en Italia con una presencia difusa, amplia y muy arraigada en el pueblo. Este movimiento acabó convirtiéndose en un proyecto político que desembocó en el Partido Popular de don Sturzo.

El programa del nuevo partido estaba trazado en la «Llamada al país» de 1919: «Llamamos a todos los hombres libres y fuertes que en esta hora grave sienten el alto deber de cooperar a los fines supremos de la patria, sin prejuicios ni ideas preconcebidas, a que juntos luchen por instaurar, en toda su integridad, los ideales de la justicia y la libertad».

Después de recordar los sacrificios de Italia en la gran guerra y la necesidad de buscar la paz a través de la pacífica convivencia internacional, garantizada por la Sociedad de Naciones, sigue diciendo: «Frente a un Estado centralizador, tendente a limitar y regular todo poder orgánico y toda actividad cívica e individual, queremos un Estado verdaderamente popular, que reconozca los límites de su actividad, que respete los núcleos y organismos naturales –la familia, las clases, los municipios–, que respete la personalidad individual y estimule las iniciativas privadas».

Pide pues que se introduzcan reformas en las instituciones (voto proporcional, voto femenino, reforma de la burocracia y del ordenamiento judicial, simplificación de la legislación y autonomía de los municipios) y continúa diciendo:

> «Pero estas reformas serían vanas y carecerían de contenido si no vinieran acompañadas, como alma de la nueva sociedad, por el verdadero sentido de la libertad, en consonancia con la madurez cívica de nuestro pueblo y el máximo desarrollo de sus energías: libertad religiosa, no sólo de los individuos sino también de la Iglesia, para que pueda desempeñar su misión espiritual en el mundo; libertad de enseñanza, sin monopolios estatales; libertad para las organizaciones de clase, sin prevenciones ni privilegios partidistas; libertad municipal y local, siguiendo la gloriosa tradición italiana... Nos presentamos en la vida política bajo esta bandera moral y social, inspirados en los sólidos principios del cristianismo, que consagró la gran misión civilizadora de Italia»[21].

Este partido apareció en Italia en un momento histórico en el que no había unidad política entre los católicos, y era un partido muy marcado por el empeño de los laicos inspirados en los principios cristianos, pero con pretensión de autonomía respecto de la jerarquía eclesiástica. Era un partido que, en tiempos de Benedicto XV y de Pío XI, parecía poco eficaz para la defensa de los intereses de la Iglesia y que no podía aspirar a convertirse en su auténtico representante. La Iglesia miraba más bien la política como un

ámbito que se había alejado de la verdad (desde que el mundo político había rechazado la autoridad legitimante de la iglesia); el liberalismo y los totalitarismos de derecha e izquierda eran considerados etapas diversas de este camino. La Iglesia se consideraba fuera de todo régimen político y se veía como protagonista autónoma de un designio histórico supremo, y no estaba dispuesta a dejarse representar políticamente por nadie.

El problema político crucial entre la Santa Sede y el Estado italiano, aún no resuelto por aquellos años, era el de la cuestión romana. Desde este punto de vista, el partido de don Sturzo, precisamente por ser una iniciativa rigurosamente política, podía representar para la Iglesia un problema más. Parecía, en efecto, que la Cuestión Romana pendiente afectaba también a la soberanía papal, que seguía presentándose como eje de un sistema político-religioso alternativo al del Estado laico y liberal. En febrero de 1919, *La Civiltà Cattolica* publicó un artículo en el que decía:

> «Así pues [en el programa del PPI] no se señala explícitamente, por ejemplo, la plena libertad, soberanía e independencia del papa en su altísimo ministerio, y aunque se afirma en el programa (en el n. VIII) la "plena libertad e independencia de la Iglesia en el ejercicio de su magisterio espiritual", se olvida algo que no es menos importante ni menos necesario que el magisterio, a saber, la división del ministerio y el imperio o jurisdicción según la triple potestad de la Iglesia, tal como le fue comunicada por su divino fundador: potestad de enseñar, de santificar y de regir. Sin embargo, es claro que el Estado moderno, en cuanto que es esencialmente ateo, combate en la Iglesia, más que el magisterio abstracto, su aplicación, ejecución y sanción, es decir, la potestad del ministerio y de la cura espiritual de las almas, y, por tanto, la jurisdicción en su triple función: legislativa, ejecutiva y punitiva»[22].

De hecho, el artículo de *La Civiltà Cattolica* acusaba al Partido Popular de no tener un programa claro en lo referente a la libertad religiosa. Otro punto de fricción entre la Iglesia y el partido de Sturzo estaba en la relación con el movimiento de la Juventud Católica. El consejo superior de la Juventud Católica se había ocupado en repetidas ocasiones de este problema. Era necesario delimitar los ámbitos de la nueva formación política católica, especialmente en lo referente a la formación de los jóvenes. El 6 de julio de 1919, Pericolo (de la Juventud Católica) y don Sturzo firmaron un acuerdo por el que se establecía que «la formación de los jóvenes sería competencia de la Juventud Católica, formación completa desde el punto de vista religioso, moral y social, y no sólo político», mientras que el Partido Popular se encargaría exclusivamente de formar grupos de propagandistas con ocasión de

las elecciones. El acuerdo, según la Juventud Católica, fue repetidamente violado por el Partido Popular, el cual habría transformado círculos juveniles enteros en secciones propias[23]. La Juventud Católica acusaba, además, al Partido Popular de haber traicionado su inspiración católica originaria, sobre todo a causa de las cesiones parlamentarias que había hecho, primero con los gobiernos liberales y luego con el gobierno fascista[24].

La elección de Achille Ratti como sucesor de Benedicto XV estuvo cargada de consecuencias para el movimiento de la Juventud Católica. El nuevo papa procedió casi inmediatamente a una revisión de los estatutos de la Acción Católica, y, al recibir a los participantes en la asamblea general de septiembre de 1922, los amonestó diciéndoles: «Nada de política ni de economía social, nada incluso de cultura; antes que nada, la formación cristiana de la vida individual. Esto es lo que reclaman los estatutos de vuestra institución: la formación y restauración de la vida individual cristiana»[25]. Los estatutos de la Acción Católica aprobados el 2 de octubre de 1923 insistían precisamente en esta actividad formativa religiosa, por encima de las otras actividades que hasta entonces había venido desarrollando la organización. En este contexto, el Partido Popular no podía desempeñar ciertamente en la acción de la Iglesia y de los católicos un papel central.

¿A qué se debió esta decisión de Pío XI? Probablemente a que la Iglesia se encontraba frente a un gobierno autoritario y a una organización política fuerte como era el fascismo.

El fascismo era un régimen nuevo, basado en el consenso y la manipulación de las masas[26]. No podía prescindir del apoyo popular y al mismo tiempo se daba cuenta de que tampoco podía suprimir las formas de pensamiento colectivo existentes cuando estas estaban arraigadas en las conciencias. La conciencia de gran parte del pueblo italiano era una conciencia católica. El fascismo nació como un régimen anticlerical y antirreligioso, y acabó firmando un concordato con la Iglesia católica. Necesitaba un enemigo, y lo encontró –coincidiendo en esto con la conciencia popular, las clases altas y la Iglesia– en el socialismo amenazante. Necesitaba un aliado, y este no podía ser otro que la base católica.

Para contrarrestar el ímpetu avasallador del fascismo, que contaba con el apoyo de las bases católicas, la Iglesia comprendió que tenía que insistir en el catolicismo en cuanto tal. Pío XI comprendió que su tarea consistía en conseguir hacer de la Iglesia,

no sólo un ámbito de la conciencia, sino además una gran organización de masas bien apiñada en torno a su único jefe.

El movimiento católico era demasiado complejo y, por consiguiente, fácilmente atacable desde el exterior. El Partido Popular se declaraba autónomo respecto de la jerarquía y, por lo tanto, no era fiable. Pío XI decidió entonces reestructurar y articular el mundo católico en torno a un solo eje: la Acción Católica.

La Acción Católica era un organismo muy grande que, a través de su tejido jerárquico, podía transmitir a la base las directrices de lo alto, y hacer que la cima fuera representativa de la base. Reunía a centenares de miles de personas. Era un medio a través del cual Pío XI podía hacer fuerza en un régimen en el que nada que no fuera fascista tenía derecho a existir en la cultura, la política y la sociedad.

El «instrumento espiritual» que orienta en el fondo todo este proyecto es la imagen litúrgica de Cristo Rey. El proyecto consiste en remitir toda la historia a Cristo y en hacer de Cristo el rey de la historia a través de su Iglesia, gracias a la fuerza de su cohesión, su arraigo y su organización jerárquica.

Tras los desarrollos teóricos de las encíclicas *Ubi arcano Dei* y *Quas primas,* se retoma esta temática en la *Quadragesimo anno* de 1931, cuando ya se había producido la reconciliación entre el Estado y la Iglesia, y cuando se había hecho evidente la distancia insalvable entre la sociedad política y la sociedad religiosa. Y vuelve a proponerse, tras el jubileo de 1925, en el año santo extraordinario convocado por Pío XI en 1933 para celebrar el misterio de la muerte y resurrección de Jesucristo; acontecimiento grandioso porque se celebró en plena recesión económica, porque fue el primero en celebrarse después de la conciliación entre el Estado italiano y la Iglesia, y porque fue el primero de la época moderna en el que participaron grandes masas de fieles[27].

De este modo la Iglesia iba adquiriendo un fuerte sentimiento de enajenación, y al mismo tiempo de intrusismo, en relación con la política. Trataba de igual a igual con un interlocutor al que consideraba extraño y que, a su vez, percibía la fuerza de la Iglesia. Era una lucha entre colosos que, mirándose con desconfianza y hostilidad, se guardaban las distancias. Se puede decir pues –y así lo prueban los acontecimientos– que la Iglesia italiana no fue antifascista (sobre todo en el sentido político del término), pero tampoco fue fascista (ni en sentido político ni en sentido moral); lo

más correcto sería decir que la Iglesia fue «afascista», es decir, que mantuvo su propio proyecto autónomo.

El proyecto religioso de Pío XI permitió a los italianos desenvolver una identidad que no fuera fascista, preservando un ámbito que haría posible más tarde un proyecto político distinto. Y esto, en la Italia totalitaria de entonces, fue de suma importancia.

2.4. El Concordato de 1929 entre la Iglesia y el Estado

Durante los primeros veinte años de nuestro siglo, las relaciones entre la Iglesia y el Estado estuvieron marcadas por un silencioso acercamiento de los católicos al Estado y por el reconocimiento de excepciones al *non expedit*[28], especialmente después de la encíclica de Pío X *Il fermo proposito,* de 1905[29].

En esta encíclica, después de exhortar a los fieles laicos a comprometerse en las realidades sociales, atentos especialmente a las necesidades del pueblo, el pontífice propone argumentaciones interesantes acerca de la presencia de los católicos en el ámbito político:

> «Para que la Acción Católica sea eficaz en todos los aspectos, no basta que se adecue a las necesidades sociales actuales; conviene además que se sirva de todos los medios prácticos que proporcionan hoy el progreso de los estudios sociales y económicos, la experiencia adquirida en otros lugares, las condiciones de la sociedad civil y la misma vida pública de los Estados. De otro modo se corre el riesgo... de quedarse a medio camino, no haciendo uso, en la medida en que sea lícito, de los derechos civiles que las constituciones modernas conceden a todos, incluidos los católicos. Estos derechos civiles son varios y de distinto tipo, y entre ellos está el de participar directamente en la vida política del país representando al pueblo en las cámaras legislativas. Razones gravísimas nos disuaden, venerables hermanos, de apartarnos de la norma decretada por nuestro antecesor Pío IX, mantenida luego... por León XIII, según la cual se prohíbe de manera general en Italia la participación de los católicos en el poder legislativo. A no ser que otras razones igualmente gravísimas, en relación con el supremo bien de la sociedad, que ha de buscarse a cualquier precio, exijan que en determinados casos particulares se dispense de esta ley, especialmente cuando vosotros, venerables hermanos, reconozcáis esta rigurosa necesidad para el bien de las almas y los supremos intereses de vuestras Iglesias, y así lo pidáis. Ahora bien, la posibilidad de esta benigna concesión nuestra implica por parte de los católicos todos el deber de prepararse prudentemente y con seriedad a la vida política, en caso de ser llamados a ella. Por lo que es de gran importancia que esa misma actividad, ya laudablemente desarrollada por los católicos en la preparación de una buena organización electoral para la vida administrativa de los municipios y los consejos provinciales, se extienda también a una conveniente preparación y organización para la vida política»[30].

Los principios establecidos en *Il fermo proposito* orientaron y estimularon la acción de los católicos, e hicieron posible la madurez

política y social que llevó a la superación definitiva del *non expedit* y a la fundación del Partido Popular en 1919[31]. Iniciada la experiencia del fascismo, no era ya posible posponer más la redefinición de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, así como la adecuación mutua a la situación social y política del país.

La perspectiva de una posible reconciliación se inició concretamente en 1925 con la creación de una comisión mixta encargada de examinar la cuestión de la propiedad eclesiástica. Pero el 18 de febrero de 1926 Pío XI declaraba que era imposible tratar de cuestiones secundarias sin resolver el problema central, invitando así tácitamente a iniciar las negociaciones sobre la cuestión romana.

En agosto tuvieron lugar los primeros contactos entre Francesco Pacelli y Domenico Barone, y el 4 de octubre Mussolini encargaba a Barone que iniciara negociaciones secretas[32]. Las negociaciones para el concordato las realizaron Barone y Pacelli y, tras la muerte de Barone en 1929, las continuaron Pacelli y el mismo Mussolini, asistido por el jurista Rocco[33]. Se sucedieron nueve esquemas que sustancialmente respondían a tres postulados de la Santa Sede: la constitución de un Estado de la Iglesia, la indemnización económica y el concordato. Mussolini, que en principio era contrario a la creación de un Estado de la Iglesia en miniatura, acabó accediendo en 1928, pero sólo después de que la Santa Sede hubiera reducido al mínimo la extensión del futuro Estado. Acerca de la indemnización se plantearon cuestiones de principio, y el Estado italiano trató de limitar al máximo la cuantía, que luego quedó sustancialmente en lo que quería Pío XI[34].

Las discusiones en relación con el concordato fueron en cambio largas y difíciles, especialmente en lo referente al reconocimiento del catolicismo como religión del Estado, a la disciplina relativa al matrimonio, a las garantías acerca de la educación de la juventud, a la enseñanza de la religión católica en las escuelas y al apoyo del Estado a la Iglesia. Pío XI, que había cedido en otros puntos, en estos se mantuvo firme.

Los Pactos Lateranenses, firmados el 11 de febrero de 1929, son un conjunto de tres pactos distintos: el Tratado, el Concordato y el Convenio financiero. Por el Tratado se crea el Estado de la Ciudad del Vaticano y se delimita su territorio. Asimismo, en el artículo 1 del Tratado, se reconoce la religión católica como religión del Estado. El Concordato regula las relaciones mutuas entre el Estado y

la Iglesia en materia religiosa. Hubo grandes dificultades en lo referente a la indisolubilidad del matrimonio. Se estipulaba además la hora de religión en la enseñanza pública[35]. El Convenio financiero establecía la suma que la Santa Sede debía recibir como compensación[36]. Tras la firma de los Pactos Lateranenses reinó un clima de auténtica satisfacción, bastante generalizado sobre todo por la solución de la cuestión romana, pero que poco a poco fue dando paso a vivas polémicas en torno a dos problemas principalmente: cuál era el alcance exacto del Tratado y del Concordato y el nexo jurídico y político entre ambos, y cuáles eran los límites de la alianza establecida entre el Vaticano y el Gobierno italiano.

Se mantuvo un vivo debate a distancia entre Pío XI[37] y Mussolini[38], seguido por una intensa polémica en el parlamento[39] y una decisiva intervención de Pío XI, el 30 de mayo, en una carta al cardenal Gasparri en la que, rechazando las tesis de Mussolini, insistía en hacer una interpretación amplia del Concordato[40], poniendo de manifiesto el nexo inseparable que existía entre el Tratado y el Concordato. Los Pactos Lateranenses fueron ratificados el 7 de junio de 1929, y ambas partes se comprometieron a cumplir, en el espíritu y en la letra, tanto el Tratado como el Concordato.

El debate se mantuvo vivo en el campo católico, porque tanto las posiciones favorables como las contrarias al acuerdo se apoyaban en argumentos válidos.

Los principales argumentos aducidos en contra de los Pactos Lateranenses eran que la Iglesia se había acercado a un régimen antiliberal, en clara antítesis con el cristianismo, ya que el fascismo se imponía por medio de la violencia, el odio, el culto al Estado y el imperialismo; que lo que se había conseguido con ellos era una doble instrumentalización (la Iglesia, a través del fascismo, pretendía «rebautizar» a Italia, y el fascismo quería servirse de la Iglesia para consolidar su prestigio en el interior y en el exterior); que la insistencia en la visión del «Estado católico» a mediados del siglo XX, con todos los cambios que se habían producido y las perspectivas que se anunciaban, era, cuando menos, ambigua[41]. Los aspectos positivos subrayados por numerosos católicos eran que los Pactos Lateranenses habían resuelto definitivamente la cuestión romana de manera satisfactoria para ambas partes; que aseguraban la independencia plena y visible de la cabeza de la Iglesia; que ofrecían a la Iglesia italiana instrumentos para influir en la

sociedad, como el reconocimiento civil del sacramento del matrimonio y la enseñanza religiosa en las escuelas primarias y secundarias, y que resolvían también de manera positiva la ambigua situación de los religiosos desde las leyes de 1855 y 1866.

2.5. Iglesia y fascismo después de los Pactos Lateranenses

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado fascista después de la firma de los Pactos Lateranenses pusieron de manifiesto casi inmediatamente la gran distancia existente entre la Iglesia y el fascismo, y la imposibilidad de convergencia de los respectivos puntos de vista. Esta diversidad, que se hizo patente en el plano doctrinal con la encíclica *Quadragesimo anno* de 1931, se reveló explosiva como consecuencia de una serie de tensiones que llevaron a la Iglesia al enfrentamiento con el régimen, y que provocaron, incluso en el laicado católico, una concienciación cada vez más viva acerca de la imposibilidad de conciliar el sistema fascista con los principios del evangelio.

a) El primer motivo de enfrentamiento tuvo lugar en 1931, cuando el fascismo, alegando una supuesta politización de la Acción Católica, llevó a cabo una violenta campaña de prensa en contra de la asociación, incluyendo la denuncia de muchos de sus miembros y la investigación y vigilancia de los círculos católicos. Se destruyeron sedes, llegando a ordenarse, en mayo de aquel mismo año, la clausura de los círculos y la disolución de las asociaciones católicas juveniles (FUCI, Scouts).

Pío XI, tras el intercambio de una serie de duras notas entre el Vaticano y el Estado italiano, tomó postura el 29 de junio de 1931 con la encíclica *Non abbiamo bisogno,* en la que rechazaba la concepción totalitaria del Estado y defendía los derechos naturales de la familia y los derechos sobrenaturales de la Iglesia en el campo de la educación[42].

> «En varias ocasiones... nos manifestamos ya y protestamos contra la campaña de falsas e injustas acusaciones que precedió a la disolución de las asociaciones juveniles y universitarias de la Acción Católica, disolución ejecutada *de facto* y con procedimientos que daban la impresión de que se estaba procediendo en contra de una vasta y peligrosa asociación de delincuentes... Si callásemos, si pasáramos por alto, es decir, si diéramos a entender de algún modo nuestra aprobación, seríamos mucho más indignos de lo que ya somos de ocupar esta augusta sede apostólica... Una concepción del Estado según la cual le pertenecen enteramente y sin excepción las jóvenes generaciones, desde la más temprana edad hasta llegar a la madurez, es irreconciliable

con la doctrina católica e incompatible incluso con el derecho natural de la familia»[43].

La encíclica analizaba luego la naturaleza profunda del fascismo y señalaba la incompatibilidad entre algunos de los principios del régimen y la doctrina cristiana. El fascismo era considerado como una verdadera forma pagana de culto al Estado. Esta toma de posición significaba que Pío XI había perdido toda ilusión acerca de la naturaleza y la posible evolución del régimen[44].

Las protestas católicas y la encíclica, a la que siguieron nuevos actos de violencia fascistas, hicieron posible el inicio de nuevas conversaciones que llevaron a los acuerdos de septiembre, con los que se garantizaba la legitimidad de la Acción Católica, pero limitando su actividad y su autonomía.

b) Cuando en 1937 el fascismo, a la zaga ya del nazismo, aceptó el antisemitismo propugnado por este, sobrevino el segundo motivo de enfrentamiento grave con la Iglesia.

En Italia, hasta que se suscribieron los Acuerdos de Munich, preludio del Pacto de Acero de 1938 entre Alemania e Italia, no se decretaron verdaderas medidas raciales.

En septiembre de 1938, el consejo de ministros firmó una serie de decretos en los cuales se decidía la expulsión de Italia de todos los judíos inmigrados desde la I Guerra mundial, la exclusión de los «judíos italianos» de la enseñanza y de la asistencia como estudiantes a las escuelas estatales, y su exclusión asimismo de los cargos administrativos del Estado.

En octubre de 1938, el Gran Consejo fascista decretó, en la «Declaración de la raza», la prohibición de los matrimonios entre ciudadanos italianos y personas de raza judía o no aria, la necesidad de un permiso especial para contraer matrimonio con mujeres extranjeras, la limitación de algunos derechos civiles relativos a la propiedad y a las actividades industriales, comerciales y bancarias para los judíos. En 1939, un nuevo decreto limitaba considerablemente las actividades profesionales accesibles a los judíos[45].

El racismo fue duramente criticado por la Iglesia, que habló de *vulnus* infligido al Concordato[46]. Mussolini amenazó con «hacer tabla rasa si el papa seguía hablando». Estas tomas de posición provocaron una oposición constante, soterrada, pero cada vez más fuerte, al fascismo por parte de los *Laureati Cattolici* y de la FUCI[47].

Pío XI, por su parte, respondió al nazismo con la encíclica *Mit*

brennender Sorge en 1937, encíclica que será la clave decisiva que hará que los intelectuales y los católicos en general cambien de actitud ante Hitler y Mussolini[48].

3. Pío XI y los regímenes totalitarios europeos

Después de examinar la relación de la Iglesia con el fascismo, relación importante por la presencia del papado en Italia, debemos considerar también la postura de la Iglesia ante los regímenes totalitarios europeos del período de entreguerras.

Al abordar esta temática, hay que tener presente que la situación era muy heterogénea tanto dentro de los diversos Estados como dentro de la misma Iglesia, por lo que las tomas de posición de Pío XI fueron en ocasiones exageradas y otras veces escasas, según la actitud de los obispos, los sacerdotes y los laicos.

Conviene no olvidar además que los juicios de Pío XI –por lo general muy duros desde el punto de vista doctrinal– iban acompañados frecuentemente por actitudes prácticas más flexibles, determinadas bien por la voluntad de no dar motivo para mayores persecuciones bien por la pretensión de mantener abiertos los canales de diálogo.

3.1. Condena de la «Action Française» (1926)

La *Action Française,* movimiento político constituido en los tiempos del «caso Dreyfus»[49], recibió un fuerte impulso cuando Charles Maurras (1868-1952) asumió su dirección en 1908[50]. Maurras le dio una impronta personal, caracterizando el movimiento por una violenta ideología nacionalista, monárquica e integrista, echándole leña al fuego del enfrentamiento franco-alemán, oponiéndose a cualquier intento de colaboración de los católicos en el plano internacional y presentando el interés nacional como un valor absoluto. Nació así una derecha nacionalista, antiliberal, antiparlamentaria y opuesta a los principios humanitarios, considerados como «una nube de polvo» y ajenos a la tradición francesa.

Sin ser creyente, Maurras consideraba el catolicismo como una necesidad política y ejerció un notable influjo en los católicos conservadores. Antes de la guerra, sólo una pequeña parte de los católicos franceses, la parte conservadora, se había adherido al

programa de la *Action Française,* pero desde 1918 el movimiento había hecho grandes progresos tanto entre los intelectuales parisinos como entre la burguesía de la nación, que, sintiendo cierto retraso en la evolución de la economía, cargaba la responsabilidad sobre la clase política dirigente. A mediados de los años veinte el movimiento iba adquiriendo un favor cada vez mayor entre los jóvenes. No fueron pocos los católicos que se dejaron engañar por su aparente anticapitalismo y por su exaltación del fascismo italiano.

La brutalidad que mostraban los *Camelots du roi* en las reuniones públicas y la violenta propaganda contra los *métèques* (los inmigrantes extranjeros), los masones, los socialistas, los comunistas y el «capitalismo anónimo» fueron creando un clima contagioso de violencia y aportando los elementos de agitación, militancia privada y mística de la obediencia que en Alemania constituyeron los antecedentes de la dictadura hitleriana.

Pío XI, preocupado como estaba por la organización de la Acción Católica con una subordinación más directa de la jerarquía eclesiástica, siguió muy de cerca –personalmente durante dos años– las publicaciones de la *Action Française,* llegando a la convicción de que se trataba de una nueva forma de «modernismo político y social». En consecuencia, decidió intervenir, tomando incluso medidas disciplinares contra los miembros de la jerarquía y de la curia reacios a sus directrices[51]. Monseñor Andrieu, cardenal de Burdeos, a instancias de Pío XI, tomó posición en agosto de 1926 en contra de la *Action Française.* Esta intervención dio pie para que el papa tuviera, por su parte, una serie de intervenciones que culminaron en la alocución del 20 de diciembre de 1926 y en las rigurosas disposiciones de la Penitenciaría en marzo de 1927 contra los reticentes. La condena, formulada quizá con no demasiada habilidad y aplicada con extremado rigor, provocó una gran conmoción y no pocos dramas de conciencia[52]. El movimiento respondió al papa con un largo artículo titulado *Non possumus,* en el que se argumentaba sobre la base de la distinción entre la competencia política y la competencia religiosa de la jerarquía. La polémica perduró con mucha dureza hasta el pontificado de Pío XII, cuando se retiró el entredicho contra los jefes de la *Action Française.*

Todo este asunto contribuyó notablemente al éxito del segundo *ralliement* de los católicos franceses con la República[53]; liberó gran número de fuerzas que se comprometerían en la Acción Católica y

en la acción social cristiana; permitió una transformación religiosa que se tradujo en una mayor vitalidad de las obras sociales diocesanas y en el aumento de vocaciones sacerdotales; e impidió la involución nacionalista de los católicos franceses, especialmente en sentido antialemán[54].

En el plano general de la vida de la Iglesia, este asunto marcó un hito importante, porque era la primera vez que la Iglesia señalaba límites concretos a la acción de los católicos en el ala derecha.

3.2. Condena del nazismo: la encíclica «Mit brennender Sorge»

Para entender la actitud de la Santa Sede frente a Alemania es necesario tener en cuenta las ideas y horizontes en los que se movía la Iglesia alemana; sólo así se entiende su evolución en relación con el nazismo.

Tras las elecciones de 1930 –en las que el partido comunista experimentó un fuerte avance– el centro de monseñor Kaas trató de acercarse a la derecha nazi, principalmente por miedo al bolchevismo. Pero la Conferencia Episcopal Alemana, reunida en Fulda en 1932, declaró ilícita la pertenencia al movimiento nazi por ser su programa incompatible con la fe católica y manifestó también su temor de que una eventual victoria del nazismo acarreara gravísimos males a la Iglesia.

Pero en marzo de 1933, tras la aplastante victoria de Hitler en las elecciones, seducidos acaso por las promesas del canciller y por las espectaculares representaciones escénicas del régimen, los obispos –a instancias del líder del Centro y teniendo en consideración las declaraciones del canciller al *Reichstag*– revocaron la prohibición de pertenencia al partido nazi, aunque manteniendo la condena de sus errores doctrinales.

La mayor parte de los católicos alemanes se adhirió al nuevo régimen[55], y hasta la Santa Sede parecía mirar con buenos ojos la nueva situación política, porque se presentaba como la única posibilidad de establecer un fuerte dique frente al avance del comunismo[56].

Casi de inmediato se reanudaron los actos de violencia contra las asociaciones y la prensa católicas, provocando protestas formales de la Iglesia alemana, que ante estos actos de vejación y violencia se esforzó en distinguir entre el gobierno y los grupos extremistas que buscaban la descristianización, renovando los testimonios de

fidelidad al Estado. Esta actitud estaba motivada en parte por la pretensión de no exponer a los fieles a mayores persecuciones en caso de llegar a una ruptura definitiva, así como por el miedo a perder la confianza de los católicos más vinculados al régimen. La tradición fuertemente nacionalista de la mayor parte del catolicismo alemán no podía dejar de sentir la seducción de la eficacia demostrada por los nazis a la hora de poner una barrera segura contra los dos temibles enemigos: el liberalismo y el marxismo.

Hitler, consciente de la necesidad de consolidar su poder, todavía incierto, urgía la firma de un concordato con la Santa Sede, y envió a Roma con este fin al vicecanciller von Papen, enemigo del Centro, con el encargo de llevar a buen término las negociaciones ya iniciadas entre la Santa Sede y Alemania.

Notables dificultades hacían que la Santa Sede procediera con prudencia, tanto por el carácter anticatólico del nazismo como porque los principios programáticos del partido lesionaban gravemente los derechos de las personas[57]. Había, en cambio, razones que aconsejaban la firma del concordato; en primer lugar, el peligro de supresión de la Iglesia católica en el Reich.

Las negociaciones entre monseñor Pacelli y Von Papen, debido a las insistentes presiones del gobierno alemán, se llevaron a cabo con extremada rapidez[58]. Cuando en julio de 1933 se disolvieron los partidos y el partido nacionalsocialista asumió todos los poderes, Hitler, que buscaba al principio el concordato con la Iglesia para consolidarse, dejó de mostrar interés en él. Fue entonces la Santa Sede la que apresuró su firma, con la esperanza de salvar lo que aún pudiera salvarse. Así, al cabo de sólo cuatro meses de negociaciones, se firmó el Concordato el 20 de julio de 1933. Se hizo así porque había quien esperaba –aunque los acontecimientos demostraron lo contrario– que un instrumento jurídico serviría para contener la invasión del totalitarismo[59].

En el Concordato se afirmaba que Alemania se atenía a un «cristianismo positivo», pero en seguida se vio claro que el nazismo aspiraba a la sustitución de la fe cristiana por una «fe alemana» basada en la «religión de la raza». Casi inmediatamente se decretaron medidas restrictivas para las asociaciones católicas y las escuelas confesionales, hasta llegar a cerrarlas[60]. La educación de la juventud se inspiró en criterios racistas y anticristianos. Se paralizó la prensa católica. Se propagaron tesis profundamente anticristianas. Se pusieron restricciones a las manifestaciones

católicas. Se hizo una severa vigilancia de las predicaciones de los sacerdotes. Se trataba de una verdadera persecución de la Iglesia, de una extirpación de los principios cristianos. El episcopado alemán protestó enérgicamente, pero no consiguió nada.

Al contrario: el acoso a los judíos iba siendo cada vez mayor. Durante el primer año del Tercer Reich los judíos fueron expulsados de los cargos públicos, de los periódicos, de las emisoras de radio, de la agricultura y de la enseñanza. Poco a poco, en muchas ciudades les resultó difícil hasta comprar el pan; en la entrada de numerosos edificios públicos se encontraban carteles en los que se decía: «No se admite la entrada de judíos»[61]. El 15 de septiembre de 1935 el parlamento alemán aprobó por unanimidad una ley por la que se privaba a los judíos de la ciudadanía alemana y de la posibilidad de contraer matrimonio con «arios». Todo esto hacía todavía más complicadas las relaciones con la Iglesia católica.

El 18 de agosto de 1936, los obispos alemanes reunidos en Fulda pusieron de manifiesto la necesidad de tomar una iniciativa que fuera más allá de las ignoradas protestas, y enviaron al papa un mensaje pidiéndole al pontífice que se pronunciara con una encíclica sobre la situación religiosa alemana, en la que se denunciaran los atentados contra la religión en Alemania (ateísmo, supresión de la libertad religiosa, peligros a que se veía abocada la educación de la juventud) y se hicieran indicaciones capaces de despertar «a los adormilados y de abrir los ojos a los ciegos».

El 10 de octubre de 1936, una ordenanza ministerial del gobierno limitaba la libertad de los obispos para comunicarse con sus fieles, otorgando amplias facultades a la Gestapo y al Ministerio de Propaganda para secuestrar cartas pastorales, hojas dominicales o publicaciones de cualquier tipo siempre que contuvieran críticas a la política del gobierno, al movimiento nacionalsocialista, al Estado, sus dirigentes, sus normas o sus instituciones.

El Vaticano protestó, primero a través del nuncio Orsenigo y luego en una nota fechada el 24 de noviembre. El gobierno del Reich respondió el 19 de febrero de 1937 presentando una larga enumeración de intervenciones oficiales en las que –según las acusaciones nazis– se había tratado de minar la autoridad del Estado sometiendo su ordenamiento a críticas públicas.

Entre tanto, en diciembre, el papa había decidido escuchar la sugerencia de los obispos alemanes y había invitado a los cardenales Bertram, Schulte y Faulhaber, y a los obispos von Galen,

de Münster, y von Preysing, de Berlín, a dirigirse a Roma a comienzos del nuevo año para explicar cuál era la situación de la Iglesia en Alemania y adoptar una línea de actuación común, tomando las medidas oportunas. La Gestapo no sospechó nada, considerando el viaje de los cinco obispos a Roma como una visita *ad limina* normal.

La tarde del 6 de enero de 1937 tuvieron una reunión con el secretario de Estado, el cardenal Pacelli, al término de la cual se le encargó al cardenal Faulhaber que presentara unas reflexiones con todo aquello que considerara útil para una eventual encíclica. Al día siguiente, a pesar de encontrarse enfermo en la cama, el papa quiso encontrarse con ellos; el tema de la entrevista fueron las 55 notas de protesta enviadas al gobierno alemán después de la firma del Concordato, todas ellas sin tramitar. Los obispos rogaron nuevamente a Pío XI que hiciera un pronunciamiento oficial «de carácter doctrinal, en el que se hiciera un cordial llamamiento al clero –el primero en el frente de batalla–, a los hombres en general y a la juventud, que tanto estaban padeciendo por sus convicciones». Pacelli envió a Orsenigo una breve carta en la que lo informaba de la inminencia de la publicación de un documento pontificio sobre la situación; el papa estaba decidido a publicar la encíclica *Mit brennender Sorge,* una vez superado el temor a que el documento indujera a Hitler a denunciar el Concordato.

El 10 de marzo, el cardenal Pacelli informaba a Orsenigo de que el documento estaba preparado. El texto recogía muchas ideas y expresiones del borrador de Faulhaber, aunque algunos pasajes se habían desarrollado y hechos más explícitos. El 12 de marzo, un correo secreto entregó al nuncio 25 pliegos en los que se contenía la encíclica, para que la hiciera llegar ocultamente a todos los obispos. Su publicación fue una desagradable sorpresa para el gobierno nazi. El texto no se imprimió, como era habitual, en las rotativas del órgano católico «Alemania», sino que fue distribuido clandestinamente por medio de motoristas de confianza a todas las diócesis. La precaución era bastante justificada, ya que los nazis, que quizá sospechaban algo, habían efectuado un registro en la sede de «Alemania» en la primera semana de marzo, sin encontrar nada. El 21 de marzo, Domingo de Ramos, los obispos leyeron personalmente el texto desde el púlpito para subrayar al máximo la importancia del acontecimiento[62], aunque una porción del clero, en su predicación, trató de mitigar en parte su dureza[63].

La *Mit brennender Sorge* empieza expresando la inquietud del papa ante el incremento de la persecución religiosa: «Con gran ansiedad y estupor creciente venimos observando desde hace tiempo la vía dolorosa de la Iglesia y el agravamiento progresivo de la opresión de los fieles que mantienen su devoción en espíritu y en obra». El papa señala a continuación los motivos que lo han inducido a tomar posición[64].

Expone luego el sentido del concordato estipulado con el Tercer Reich, poniendo de relieve que se trataba de concluir unas negociaciones iniciadas ya mucho antes de que los nazis asumieran el poder, que había sido Hitler quien había pedido que se continuaran las negociaciones y que el papa había firmado el acuerdo con el fin de salvaguardar la misión de la Iglesia en Alemania:

> «Cuando nos, venerables hermanos, en el verano de 1933, a petición del gobierno del Reich, aceptamos reanudar las negociaciones para la firma de un concordato, sobre la base de un proyecto elaborado ya algunos años antes, y llegamos así a un solemne acuerdo, que resultó satisfactorio para todos vosotros, estuvimos movidos por nuestro deber de salvaguardar la libertad de la misión salvadora de la Iglesia en Alemania y de asegurar la salvación de las almas a ella confiadas, y al mismo tiempo por el sincero deseo de hacer un servicio del mayor interés al pacífico desarrollo y al bienestar del pueblo alemán».

A continuación, como queriendo subrayar desde el principio la distancia entre la Iglesia y el nazismo, interpreta el Concordato, no como un acuerdo con el régimen, sino como una necesidad, un mal menor que era inevitable en vistas del bien general de la Iglesia alemana: «A pesar de muchas y graves preocupaciones, consentimos entonces, no sin esfuerzo, en dar nuestra aprobación. Queríamos ahorrar a nuestros fieles, a nuestros hijos y a nuestras hijas de Alemania, dentro de las posibilidades humanas, las tensiones y tribulaciones que en caso contrario se hubieran podido ciertamente esperar dados los tiempos que corrían»[65].

Afirma luego que, hasta entonces, la Iglesia se había mostrado moderada, no por cálculos de interés, sino «simplemente por la voluntad de no arrancar, junto a la cizaña, alguna planta buena; por la decisión de emitir públicamente un juicio hasta que los ánimos no estuviesen suficientemente maduros para reconocer su verdad; por la determinación de no negar definitivamente la fidelidad de los otros a la palabra dada...; de no renunciar a las posibilidades, por escasas que fueran, de que se volviera a la fidelidad a los pactos y a un entendimiento hasta donde nuestra conciencia nos lo

permitiera». Sin embargo, había llegado el momento de intervenir porque la persecución contra la Iglesia en Alemania estaba tocando ya puntos fundamentales de la fe[66].

Y lo hace con estas palabras, que se encuentran en la conclusión del documento pero que constituyen su clave interpretativa: «Hemos pesado cada palabra de esta encíclica en la balanza de la verdad y del amor. No queríamos, con un silencio inoportuno, hacernos culpables de no haber aclarado la situación ni, con un excesivo rigor, de haber endurecido el corazón de los que, estando sujetos a nuestra responsabilidad pastoral, no son menos objeto de nuestro amor porque anden ahora por las vías del error y se hayan alejado de la Iglesia»[67].

La encíclica aclara además los puntos de la fe que la ideología nazi estaba adulterando: el sentido de la trascendencia, la concepción de la inmortalidad, el concepto de pecado original y el tema de la divinidad de Cristo:

> «Quien, con una indeterminación panteísta, identifica a Dios con el universo, materializando a Dios en el mundo y deificando al mundo en Dios, no pertenece a los verdaderos creyentes. Ni lo es quien, siguiendo una supuesta concepción precristiana del antiguo germanismo, pone en el lugar del Dios personal un destino tétrico e impersonal, renegando de la sabiduría divina y de la providencia, que... todo lo conduce a buen fin. Un hombre así no puede pretender ser contado entre el número de los creyentes. La raza o el pueblo, el Estado en sus múltiples formas, los representantes del poder y otros muchos elementos fundamentales de la sociedad humana ocupan en el orden natural un puesto esencial y digno de todo respeto; pero quien los aparta de esta escala de valores terrenos, elevándolos a norma suprema de todo, incluso de los valores religiosos, y divinizándolos con un culto idolátrico, pervierte y falsifica el orden creado e impuesto por Dios, y está lejos de la verdadera fe en Dios y de una concepción de la vida conforme a ella»[68].

Toca luego el punto de la unidad de la Iglesia mediante la relación de los creyentes con el papa: «La fe en la Iglesia no se mantendrá pura e incontaminada si no se apoya en la fe en el primado del obispo de Roma... Si personas que ni siquiera están unidas en la fe en Cristo os embaucan y tratan de seduciros con el fantasma de una «Iglesia nacional alemana», sabed que eso no es más que la negación de la única Iglesia de Cristo, una apostasía manifiesta del mandato de Cristo de evangelizar a todo el mundo, que sólo una Iglesia universal puede cumplir»[69].

En los parágrafos VII y VIII insiste en la necesidad de respetar las normas del derecho natural, especialmente ligando la búsqueda del interés personal y nacional al respeto de la moral. La separación del interés y la moral habría llevado, en relación con la vida

internacional, a «un eterno estado de guerra entre las naciones», y, en relación con la vida nacional, al desprecio de los derechos que Dios ha otorgado al hombre en cuanto persona.

El papa llama a la verdadera fe a todos los católicos alemanes, que lo que está en juego es la propia salvación religiosa, «probada en medio de las tribulaciones y la persecución», y señala el ejemplo de los «confesores y mártires heroicos» de la Iglesia a lo largo de su historia milenaria.

El documento tuvo gran resonancia dentro de la Iglesia alemana, pero también fuera de Alemania. Dio como resultado el endurecimiento de las posturas y la renuncia a todo intento de conciliación[70].

Ante las primeras medidas racistas decretadas en Italia en junio de 1938, y debido a que en Alemania el problema judío iba agravándose progresivamente, Pío XI encargó al padre John La Farge la tarea de redactar el borrador de una encíclica sobre la unidad del género humano, con el fin de condenar particularmente el racismo y el antisemitismo[71]. El trabajo se llevó a cabo en París, y a finales de septiembre el texto fue enviado al general de los jesuitas, el padre Ledochowski, para que se lo entregase al papa. El borrador no llegó a manos del papa hasta finales de año o comienzos de 1939, cuando su salud estaba ya debilitada. La encíclica no se llegó a publicar nunca, pero la intención era síntoma de que la Santa Sede percibía bien el peligro de lo que se estaba fraguando[72].

3.3. Condena del comunismo: la encíclica «Divini Redemptoris promissio»

En un momento en que la política de «mano tendida» hacia los católicos y de los «frentes populares» parecía ir imponiéndose rápidamente, Pío XI, el 19 de marzo de 1937, publica la *Divini Redemptoris promissio,* para aclarar definitivamente la relación de la Iglesia con el comunismo. La encíclica se funda en dos principios: el de la perversidad intrínseca del comunismo, derivada del hecho de que la doctrina comunista se presenta como una teoría redentora del hombre, por lo que «en ningún terreno es admisible la colaboración con el comunismo por parte de quien quiera salvar la civilización cristiana», y el de la necesidad de un compromiso de todos para enfrentarse y luchar contra el comunismo, en la

convicción de que el verdadero remedio «está en una renovación sincera de la vida privada y pública según los principios del evangelio».

Después de enumerar los motivos que hacían peligroso el avance del comunismo, pasa a exponer los errores de su doctrina:

> «El comunismo actual, de manera aún más marcada que otros movimientos semejantes del pasado, encierra en sí una idea falsa de redención. Un falso ideal de justicia, igualdad y fraternidad en el trabajo impregna toda su doctrina y toda su actividad de un cierto pseudo-misticismo, que a la seducción de falaces promesas comunica un vigor y un entusiasmo contagiosos, especialmente en un tiempo como el nuestro, en el que de la deficiente distribución de los bienes de este mundo resulta una miseria poco frecuente... Esta doctrina enseña que no hay más que una sola realidad: la materia... En tal doctrina, como es evidente, no hay lugar para la idea de Dios, no hay diferencia entre espíritu y materia ni entre alma y cuerpo; no hay pervivencia del alma después de la muerte y, por consiguiente, tampoco esperanza en otra vida... El comunismo, además, despoja al hombre de su libertad, principio espiritual de su conducta moral, priva a la persona humana de toda dignidad y de todo freno moral frente al asalto de los ciegos instintos. No le reconoce al individuo, frente a la colectividad, ningún derecho natural propio de la persona, siendo esta en el comunismo una simple rueda dentro del engranaje del sistema. Por otro lado, en las relaciones de los hombres entre sí, se mantiene el principio de la absoluta igualdad, rechazando toda jerarquía y toda autoridad establecida por Dios, incluida la de los padres. Al negar el carácter sagrado y espiritual de la vida humana, esta doctrina convierte naturalmente el matrimonio y la familia en una institución puramente artificial y civil, es decir, fruto de un determinado sistema económico»[73].

Esta crítica tocaba el corazón mismo del comunismo desde un punto de vista doctrinal, porque, al criticar el ateísmo, el materialismo, el colectivismo y la idea de familia y de sociedad propia del comunismo, ponía de manifiesto –sin posibilidad de equívoco– su incompatibilidad con el cristianismo: «Donde el comunismo ha logrado establecerse y dominar... se ha esforzado por todos los medios en destruir (y no tiene empacho en proclamarlo) la civilización y la religión cristiana desde sus fundamentos, extinguiendo del corazón de los hombres, especialmente de los más jóvenes, todo recuerdo de ella. Los obispos y los sacerdotes han sido deportados, condenados a trabajos forzados, fusilados y asesinados de manera inhumana; incluso los simples laicos, por haber defendido la religión, han sido vigilados, injuriados, perseguidos, encarcelados y denunciados ante los tribunales»[74].

Tras esta exposición doctrinal, el papa recordaba las líneas maestras de la doctrina social de la Iglesia, remitiéndose a la *Rerum novarum* y a la *Quadragesimo anno* y, basándose en estas indicaciones, señalaba algunas medidas adecuadas para combatir el comunismo. «¿Qué hay que hacer, por tanto? ¿Qué remedios hay

que usar para defender a Cristo y la civilización cristiana frente al pernicioso enemigo? (...). Como en todos los períodos más tormentosos de la historia de la Iglesia, hoy también el remedio fundamental es una renovación sincera de la vida privada y pública según los principios del evangelio en todos aquellos que se glorían de pertenecer a la grey de Cristo, con el fin de que sean verdaderamente la sal de la tierra, que preserve a la sociedad humana de esta corrupción»[75].

Después de estas reflexiones de carácter general, hace unos interesantes llamamientos:

A los católicos en general, para que lleven a cabo un verdadero compromiso social, superando las prácticas religiosas meramente externas, para que no se aten a los bienes terrenos y para que unan la justicia a la caridad;

a los empresarios católicos, para que respeten los derechos de los obreros;

a los sacerdotes, para que den verdadero testimonio con su pobreza personal;

a la Acción Católica, para que realice un apostolado social eficaz.

Esta lúcida visión va acompañada, al mismo tiempo, de ciertas limitaciones: como la idea de que el Estado debe actuar como sostén de la acción religiosa, y determinadas afirmaciones genéricas y superficiales[76].

En su conjunto, esta encíclica no puede considerarse como una de las grandes encíclicas sociales, aunque desde el punto de vista del objetivo que se había fijado, que era enfrentarse al comunismo, fue entonces muy importante, ya que consiguió aclarar las posturas, contener el choque del comunismo y estimular al mundo católico en su compromiso social[77].

4. La encíclica «Quadragesimo anno»: una respuesta a la guerra civil

Con la encíclica *Quadragesimo anno,* publicada el 31 de mayo de 1931 para conmemorar el cuarenta aniversario de la *Rerum novarum,* Pío XI daba una respuesta global a los problemas planteados por el fascismo y los regímenes totalitarios[78].

La encíclica es importante porque afronta los temas

fundamentales del ordenamiento económico de la sociedad, el derecho de propiedad, el salario, el comunismo y el socialismo, proponiéndose «restaurar el orden social de acuerdo con el evangelio».

Aparecen aspectos nuevos derivados de la conciencia de que los cambios acaecidos en la vida del mundo no permiten hablar ya de una simple «cuestión obrera», sino que es necesario afrontar la vida económica y social en toda su complejidad. El nuevo orden social debía regirse por la justicia social, animada por la caridad y organizada siguiendo criterios corporativos.

Había otros elementos novedosos en relación con conceptos usados con frecuencia, pero planteados de un modo nuevo:

a) El uso del concepto de «justicia social»: se cerraba así definitivamente la polémica mantenida durante los decenios anteriores, en particular durante el pontificado de Pío X, acerca de la relación entre la caridad y la justicia:

> «La caridad, desde luego, de ninguna manera puede considerarse como un sucedáneo de la justicia, debida por obligación e inicuamente dejada de cumplir. Pero, aun dado por supuesto que cada cual acabara obteniendo todo aquello a que tiene derecho, el campo de la caridad es mucho más amplio: la sola justicia, en efecto, por fielmente que se la aplique, no cabe duda alguna que podrá remover las causas de litigio en materia social, pero no llegará jamás a unir los corazones y las almas. (...) Así, pues, la verdadera unión de todos en orden al bien común único podrá lograrse sólo cuando las partes de la sociedad se sientan miembros de una misma familia e hijos todos de un mismo Padre celestial, y todavía más, un mismo cuerpo en Cristo, *siendo todos miembros los unos de los otros,* de modo que, *si un miembro padece, todos padecen con él*»[79].

La justicia y la caridad debían pues armonizarse.

b) El concepto de «bien común»: el bien común se concebía entonces como algo más que la simple suma de los bienes individuales. El conflicto entre clases, entre los posesores de capital y los trabajadores, debía resolverse por medio de asociaciones profesionales y corporaciones en las que ambos grupos, responsablemente asociados, tendieran al bien de la sociedad, al bien común. «Ahora bien, siendo el orden (...) una unidad que surge de la conveniente disposición de muchas cosas, el verdadero y genuino orden social postula que los distintos miembros de la sociedad se unan entre sí por algún vínculo fuerte. Y ese vínculo se encuentra ya tanto en los mismos bienes a producir o en los servicios a prestar, en cuya aportación trabajan de común acuerdo

patronos y obreros de un mismo “ramo”, cuanto en ese bien común a que deben colaborar en amigable unión, cada cual dentro de su propio campo, los diferentes “ramos”»[80]. Esto favorecería a las clases más débiles, que no podrían ser protegidas de otro modo, ni en un sistema socialista ni en un sistema capitalista. «A los gobernantes de la nación compete la defensa de la comunidad y de sus miembros, pero en la protección de esos derechos de los particulares deberá sobre todo velarse por los débiles y los necesitados», y, citando el número 29 de la *Rerum novarum,* Pío XI sigue diciendo: «la clase humilde, carente de todo recurso, se confía principalmente al patrocinio del Estado»[81].

c) En la *Quadragesimo anno,* la defensa de la propiedad privada ocupa mucho menos espacio que en la *Rerum novarum.* Haciendo referencia a León XIII, afirma que la Iglesia «siempre ha afirmado unánimemente que por la naturaleza o por el Creador mismo se ha conferido al hombre el derecho de dominio privado, tanto para que los individuos puedan atender a sus necesidades propias y a las de su familia cuanto para que, por medio de esta institución, los bienes que el Creador destinó a toda la familia humana sirvan efectivamente para tal fin»[82]. Después de afirmar que hay que evitar caer en el peligro tanto del individualismo como del colectivismo, Pío XI sigue diciendo que es competencia del Estado armonizar los derechos de la propiedad privada con las necesidades del bien común, sin que eso conlleve prevaricación.

d) El salario justo, para cuya determinación había que considerar una pluralidad de factores, debía ser suficiente para el sustento del obrero y de su familia, entre otras cosas para suprimir el «horrendo abuso»[83] del trabajo de las mujeres fuera de casa; había que experimentar diversos caminos hasta llegar a satisfacer realmente las necesidades de la familia: «Hay que luchar denodadamente, por tanto, para que los padres de familia reciban un sueldo lo suficientemente amplio para atender convenientemente a las necesidades domésticas ordinarias. Y si en las actuales circunstancias esto no siempre fuera posible, la justicia social postula que se introduzcan lo más rápidamente posible las reformas necesarias para que se fije a todo ciudadano adulto un salario de este tipo»[84]. Además, «para fijar la cuantía del salario deben tenerse en cuenta también las condiciones de la empresa y del empresario, pues sería injusto exigir unos salarios tan elevados que, sin la ruina

propia y la consiguiente de todos los obreros, la empresa no podría soportar. No debe, sin embargo, reputarse como causa justa para disminuir a los obreros el salario el escaso rédito de la empresa cuando esto sea debido a incapacidad o abandono o a la despreocupación por el progreso técnico y económico»[85]. Por otro lado, los salarios debían adecuarse y proporcionarse a los precios[86].

Es interesante el tratamiento que se le da al capitalismo. Por una parte, el papa condena claramente la libertad económica absoluta: el acaparamiento monopolista u oligárquico, el predominio del poder financiero, la competencia salvaje, con los correspondientes enfrentamientos nacionales e internacionales, y la consiguiente «caída del prestigio del Estado, que (...) se hace esclavo, entregado y vendido a la pasión y a las ambiciones humanas»[87]. Pero, por otra parte, no llega a una condena radical del sistema capitalista, ya que «tal economía no es condenable por sí misma. Y realmente no es viciosa por naturaleza»[88].

Distinta es, en cambio, la relación con el comunismo y el socialismo, que eran condenados de manera tajante. El comunismo «es increíble y hasta monstruoso lo atroz e inhumano que se muestra», como enemigo de la Iglesia, promotor de la lucha de clases y supresor de la propiedad privada[89]; el socialismo, o es inútil porque se diluye tanto del marxismo que se convierte en una simple corriente reformista moderada, o se basa en presupuestos incompatibles con el cristianismo: «Considérese como doctrina, como hecho histórico o como "acción" social, el socialismo, si sigue siendo verdadero socialismo, aun después de haber cedido a la verdad y a la justicia en los puntos indicados [la lucha de clases y la propiedad privada], es incompatible con los dogmas de la Iglesia católica, puesto que concibe la sociedad de una manera sumamente opuesta a la verdad cristiana»[90].

Precisamente por estar anclada en esta visión –de la que la Iglesia se apartará en los tiempos de Juan XXIII y del Vaticano II–, la *Quadragesimo anno* acaba proponiendo cierto ordenamiento corporativo de la sociedad. Se alude en ella expresamente al «experimento corporativo de Italia», poniendo de relieve tanto los aspectos positivos –colaboración pacífica entre las clases, contención de las organizaciones socialistas, paralización de los brotes de violencia, influencia moderadora de una magistratura especial– como los aspectos negativos –el miedo a que el Estado suplante a la iniciativa privada, el miedo a que se caiga en una

excesiva burocratización y a que el sistema se ponga al servicio de intereses políticos particulares en lugar de servir a la mejora de la organización social[91]. En este sentido, las diferencias teóricas entre fascistas y católicos –incluso en el plano del corporativismo– eran notables, y afectaban a la cuestión de las relaciones entre el Estado y la sociedad, de los límites y fines de la acción estatal.

La *Quadragesimo anno* tuvo gran resonancia en el mundo católico porque confirmó la posición de la Iglesia en los temas fundamentales de la vida del hombre y de la sociedad, que en aquella época era fácil ignorar: el primado de los valores espirituales, el papel del Estado, el valor del trabajo, la relación entre las ideologías. Contribuyó además con bastante eficacia a la preparación de un laicado católico maduro de cara a la vida política y social, pudiéndose observar los resultados en la labor de reconstrucción del país tras la II Guerra mundial.

Notas al capítulo

[1] Para comprender adecuadamente el sentido del pontificado de Pío XI es necesario considerar los acontecimientos políticos que tuvieron lugar durante el mismo: el aplastamiento de la humanidad por los totalitarismos engendrados por la sociedad de masas, los profundos enfrentamientos ideológicos que hicieron particularmente dura la «guerra civil», la persecución y hostilidad frente a los valores cristianos y la Iglesia, hasta llegar a pensarse en su completa desaparición. Pío XI se movió dentro de este contexto, respondiendo a estos desafíos con una clara propuesta religiosa y con intervenciones doctrinales tendentes a restar legitimidad y dignidad a las ideologías dominantes.

[2] Rompiendo la tradición inaugurada por León XIII, tras su elección, impartió la bendición desde el balcón exterior de San Pedro, como queriendo mostrar su voluntad de poner fin a la cuestión romana.

[3] Estas ideas se hallan dispersas por toda la encíclica (de manera particular en el n. 19), que fue publicada el 23 de diciembre de 1922.

[4] Toma distancias frente a la Sociedad de Naciones y, remitiéndose a la cristiandad medieval, opone a ella la Iglesia, verdadera sociedad de naciones que abarca y supera a todos los pueblos. Reconocer a la Iglesia como maestra y guía es condición para que la humanidad se salve de la ruina y se restablezca la paz. A lo que se aspira es a la instauración del reino de Cristo mediante el reconocimiento de la soberanía de Dios y del papel de la Iglesia.

[5] No todos en el mundo católico estaban igualmente convencidos de la bondad de esta estrategia; G. Montini y De Gasperi, por ejemplo, tenían sus dudas.

[6] Fueron importantes también las intervenciones magisteriales en el terreno de la educación de la juventud (encíclica *Divinis illius Magistri* de 1929) y en el terreno del matrimonio cristiano (encíclica *Casti connubii* de 1930).

[7] El liberalismo había degenerado en parlamentarismo; además, la clase gobernante –constituida por una pequeña minoría de la población– estaba enteramente al servicio de los grupos que detentaban el poder económico, que eran los que tenían realmente en sus manos los resortes del poder.

[8] Se ha debatido mucho sobre los orígenes del fascismo en Italia. Para una visión de conjunto del problema cf G. MARTINA, *La Chiesa nell'età del totalitarismo,* Morcelliana, Brescia 1978, 143-144, n. 4 (trad. esp.: *La Iglesia de Lutero a nuestros días* IV: *Época del totalitarismo,* Cristiandad, Madrid 1974).

[9] La conquista del poder se produjo también porque, con el miedo, se rompió el consenso entre los antiguos liberales, los populares de don Sturzo en Italia y el centro de monseñor Kaas en Alemania.

[10] A. HITLER, *Mein Kampf,* c. V. Según Hitler, que publicó este libro en 1926, Alemania se encontraba en un estado lamentable, no sólo porque la guerra la hubiera llevado a una situación de postración y el tratado de paz la hubiera humillado, sino también porque los partidos gobernantes (unidos a los judíos y los comunistas) se estaban aprovechando del Estado. Era necesario crear un nuevo orden. Este era el sentido de los 25 puntos programáticos propuestos por el partido nacionalsocialista. El nacionalsocialismo, según Hitler, salvaría a Alemania y la engrandecería.

[11] Sobre el mito de la raza aria en Alemania cf A. ROSENBERG, *Der Mythus des XX. Jahrhunderts,* publicado en 1930.

[12] En 1915 se casó con Rachele Guidi, con la que convivía desde que esta tenía 16 años. Rachele era hija de la mujer que convivía con el padre de Benito tras la muerte de su madre.

[13] Las noticias relativas a la vida de Mussolini y a la toma del poder por parte del fascismo, dado que son suficientemente conocidas, sólo son aquí someramente indicadas para completar el marco de referencia en que se sitúan los acontecimientos eclesiales.

[14] En la agricultura, los convenios colectivos fueron obligatorios desde 1933.

[15] La *Carta del Lavoro,* abolida en 1944 por un decreto del gobierno Badoglio, adquirió un carácter más marcadamente social en el ordenamiento de la República de Saló (1943-1945) sobre la base de algunos artículos de la Carta de Verona referentes específicamente a la política económica, social y sindical. Lo cierto es que el fascismo, en el terreno social, tuvo algunos méritos.

[16] En Italia, entre 1859 y 1890, había estado en vigor el Código Sardo, sustituido luego por el Código Zanardelli.

[17] Esta guerra, que acarreó la condena de 52 países, favoreció el acercamiento de Italia a la Alemania nazi, primero con los Acuerdos de Munich de 1938 y luego con el Pacto de Acero de 1939.

[18] En España se dio un enfrentamiento de italianos contra italianos, alistados en ambos bandos y luchando en los mismos frentes. No faltó un vivo debate acerca de la implicación de la Iglesia en la guerra y el significado de la misma. En el campo católico hubo quienes tomaron prudentemente distancias (como De Gasperi o Gonella) y quienes lanzaron abiertas críticas (Mazzolari, Sturzo). Cf G. CAMPANINI (dir.), *I cattolici italiani e la guerra di Spagna. Studi e ricerche,* introducción de G. De Rosa, Morcelliana, Brescia 1987; cf también AA.VV., *Italia y la guerra civil española,* CSIC, Madrid 1986.

[19] La posibilidad de un acercamiento entre la Iglesia y el Estado se había considerado ya antes de la llegada del fascismo, en 1919. El clima parecía entonces bastante favorable debido a la lealtad mostrada por los católicos durante la guerra y al ingreso de los católicos en la política activa. Mientras se llevaban a cabo en París las negociaciones que desembocarían en el Tratado de Versalles del 28 de junio de 1919, se produjo un encuentro entre la diplomacia vaticana y Orlando, el presidente del consejo. Pero este acercamiento no concluyó en nada por la dura oposición de Víctor Manuel III.

[20] Signos de esta actitud inicial de la Iglesia se produjeron en 1924 y 1925: en 1924, cuando fue asesinado Matteotti, *La Civiltà Cattolica* exhortó a no reclamar la caída del fascismo, y en 1925 el Vaticano no hizo mucho para evitar que don Sturzo se viera obligado a salir de Italia y, como él, tantos otros opositores del régimen.

[21] La «Llamada al país» y el programa del Partido Popular Italiano se presentaron en Roma el 18 de enero de 1919; fueron suscritos por una comisión provisional, en la que

destacan los nombres de Luigi Sturzo y Achille Grandi. Cf G. DE ROSA, *I partiti politici in Italia,* Minerva Italica, Roma 1988, 161-165.

[22] F. TRANIELLO, *Movimento cattolico e Questione romana,* en AA.VV., *Dizionario storico del Movimento cattolico in Italia,* Marietti, Turín 1981, 52.

[23] Cf L. OSBAT, *Movimento cattolico e questione giovanile,* en ib, 84-96.

[24] La Juventud Católica acusaba concretamente a los parlamentarios del PPI de no haber sabido defender adecuadamente al movimiento con ocasión de la celebración de su cincuentenario (a finales de 1921) de los numerosos actos de violencia a que se habían visto sometidos por las bandas fascistas.

[25] Ib, 92. En la encíclica *Ubi arcano* del 23 de diciembre de 1922, Pío XI precisaba el papel de colaboración confiado a la Acción Católica, en dependencia directa de la jerarquía.

[26] Convendría preguntarse cómo fue posible que la mayoría de los italianos apoyara y siguiera a Mussolini en 1930, 1935 y 1937, y de dónde nacía este apoyo de las masas.

[27] Fue un acontecimiento importante porque reunió en Roma a casi dos millones de fieles, mostrando la fuerza y vitalidad del papado y de la Iglesia, y su autonomía del régimen fascista. El tema de la crisis económica fue importante, no sólo porque el tema estuviera presente en el discurso papal de convocación del jubileo y en la predicación del año santo, sino también porque constituyó una ocasión para reflexionar sobre la crisis del liberalismo en política, del capitalismo en economía y del individualismo en la vida social, y para insistir en que el retorno de la sociedad a Dios y a sus enseñanzas era condición necesaria para el restablecimiento del bienestar y la paz en el mundo.

[28] Especialmente por el difundido temor a la amenaza socialista, que se iba haciendo cada vez más fuerte y que facilitó la alianza entre los católicos y los moderados en algunas elecciones administrativas, por ejemplo en Bérgamo.

[29] Estaba dirigida a los obispos y laicos católicos con el fin de fomentar la difusión de la Acción Católica y el compromiso en las realidades sociales; se remitía directamente a la *Rerum novarum,* tratando de aplicar los principios de la encíclica de León XIII a la nueva situación italiana. El documento sigue manteniéndose en el ámbito del planteamiento de cristiandad, pero está abierto también a soluciones nuevas; por desgracia, el texto es en general poco conocido.

[30] PÍO X, *Il fermo proposito.*

[31] Después de *Il fermo proposito,* dos fueron los acontecimientos que más contribuyeron en este proceso de maduración del laicado católico: la firma del «Pacto Gentiloni» de 1913, por el que la alianza entre los católicos y los moderados pasó del plano administrativo al plano político, y la Gran Guerra, en la que los católicos italianos dieron prueba de lealtad a Italia.

[32] La bibliografía sobre los Pactos Lateranenses es bastante conocida. Para los datos esenciales remitimos a G. MARTINA, *o.c.,* 139-140.

[33] Las negociaciones sufrieron dos interrupciones debido a la pretensión de los fascistas de hacerse con el monopolio de la educación de los jóvenes: el 6 de enero de 1927, a causa de la ley sobre los «Balilla», y el 17 de abril de 1928 por la ley contra las asociaciones educativas juveniles. Otra dificultad surgió como consecuencia del «caso Buonaiuti». Pío XI consiguió que al final se insertara en el concordato el conocido como «párrafo Buonaiuti», en el que se establecía que un sacerdote apóstata o sometido a censura no podría enseñar ni formar parte de las escuelas estatales.

[34] Pío XI había pedido dos mil millones, que, según las cuentas que había hecho, eran aproximadamente la mitad de lo que el gobierno italiano se había comprometido a entregar a la Santa Sede con la Ley de las garantías, y que la Santa Sede siempre se había negado a recibir. Al final se fijó la cantidad en 750 millones al contado y mil millones en títulos del Estado.

[35] En el primer proyecto se establecía que las clases debían ir a misa los domingos, acompañadas de sus respectivos profesores, y que una vez al año debían participar en los

ejercicios espirituales.

[36] Para la reconstrucción de los acontecimientos relativos a los puntos controvertidos, cf A. De Gasperi, *Lettere sul Concordato,* Morcelliana, Brescia 1970. El texto es interesante porque, en su parte inicial (pp. 9-35), la hija de De Gasperi, Maria Romana, hace una reconstrucción de la posición de De Gasperi en relación con el Concordato, y en la última parte se ofrece una síntesis histórica de G. Martina sobre las diferencias entre la Santa Sede y el Estado italiano y su superación (pp. 113-173).

[37] Pío XI salió al paso del primer problema en tres discursos: el dirigido a los párrocos y predicadores de ejercicios cuaresmales de Roma el 11 de febrero, el dirigido a los representantes de la Universidad Católica del Sagrado Corazón el 13 de febrero y el pronunciado ante el cuerpo diplomático el 9 de marzo. El papa afirmaba que las principales preocupaciones que lo habían guiado en las negociaciones habían sido: asegurar la independencia real y visible de la Santa Sede, proveer a las necesidades materiales de la Iglesia y regular de manera favorable las condiciones de la religión en Italia. Sin embargo, la aspiración más profunda del papa había sido la de conseguir una renovación religiosa, y así recordaba complacido cómo muchos habían vuelto al cumplimiento pascual, y creía incluso poder afirmar «haber devuelto Dios a Italia e Italia a Dios». Pío XI intervino de nuevo el 14 de mayo, tras la toma de posición de Mussolini, en un discurso a los alumnos del colegio de jesuitas de Mondragone (Frascati).

[38] Mussolini intervino con dos discursos: uno dirigido a la asamblea quinquenal del partido, el 10 de marzo, y otro con ocasión del informe sobre el proyecto de ley para la ratificación de los pactos, el 14 de marzo. Sus argumentaciones ponían el acento en el hecho de que para el fascismo este acuerdo era importante porque así se establecía un claro contraste con el liberalismo y los principios que habían inspirado su acción religiosa: se superaba el principio de la separación del Estado y de la Iglesia y del agnosticismo estatal, se mantenía la unidad moral y política de Italia y se distinguían los dos poderes, quedando a salvo la soberanía del Estado. Tres meses después de la firma del Concordato, el 13 de mayo de 1929, intervino con un discurso ante la Cámara: «Con palabras manifiestamente heréticas, a menos que fueran fruto de una ignorancia presuntuosa, enumeró entre los precursores del cristianismo a Horacio, Virgilio e, incluso, Julio César, para concluir diciendo que, si el mensaje cristiano se hubiera quedado en Palestina, se habría reducido muy probablemente al de "una de tantas sectas que florecían en aquel ambiente en ebullición, como la de los esenios o los terapeutas, y muy probablemente habría desaparecido sin dejar huella"»: cf *Tutte le encicliche dei sommi pontefici,* Dall'Oglio Editore, Milán 1990, 956, nota 1, en la que se expresa el pensamiento de los encargados de la redacción del texto pontificio.

[39] Los liberales en el Senado atacaron el acuerdo el 14 de mayo: no había nada que alegar al Tratado, pero el Concordato –sostenía Benedetto Croce– era una traición a los derechos esenciales del Estado, de modo que su conciencia le impedía votar a favor. El 15 de mayo Mussolini replicaba en el Senado atacando duramente a Croce y la posición de los que él llamaba *«imboscati della storia».*

[40] La diversidad de opiniones se referirá principalmente al valor retroactivo del artículo 5 (el conocido como «párrafo Buoaniuti»), la concesión de cierta tolerancia respecto de los cultos no católicos, y la cuestión de hasta qué punto un Estado católico debía inspirarse en su legislación en los principios católicos. Cf L. Spinelli, *Lo Stato e la Chiesa. Dieci secoli di relazioni,* UTET, Turín 1988, 124-134.

[41] Se mostraron contrarios a los Pactos Lateranenses De Gasperi, Sturzo y Mazzolari; fue muy viva también la oposición de algunos grupos de católicos lombardos.

[42] La encíclica, difundida a escondidas del gobierno italiano y enviada incluso por avión al extranjero, mostró claramente la incompatibilidad entre la doctrina católica y la doctrina fascista. El gobierno prohibió inmediatamente su publicación en los diarios del reino. Por su planteamiento, recuerda a la encíclica *Respicientes ea omnia,* publicada en 1870 por Pío IX, en la que se denunciaba la ocupación de Roma por parte de las tropas

italianas, abriendo la cuestión romana.

[43] PÍO XI, *Non abbiamo bisogno.*

[44] El mundo católico italiano, una vez superada la crisis, permaneció (salvo contadas excepciones) en la actitud de asentimiento y pasividad propia de la sociedad italiana del momento. Esta actitud alcanzará su culminación durante la guerra de Etiopía (1935-1936), para irse diluyendo en los años sucesivos.

[45] En general, las leyes raciales nunca se aplicaron escrupulosamente en Italia, salvo con la ocupación alemana –desde el 8 de septiembre de 1943–, momento en el cual empezaron a aplicarse las leyes raciales alemanas.

[46] El racismo italiano se inspiró en la obra de Paolo Orano *Gli ebrei in Italia,* publicada en 1937, a la que siguieron las leyes fascistas.

[47] Especialmente la FUCI de Igino Righetti y su asistente espiritual G. B. Montini. Véanse a este respecto los informes de los prefectos a los ministros de interior, por ejemplo el del prefecto de Treviso en 1933. Estaban luego los ex populares, como De Gasperi o Igino Giordani, que desde el Vaticano luchaban contra el fascismo. Y también la revista *Il Ragguaglio,* publicada entre 1930 y 1942, con Luzzi, Locatelli y La Pira (que luego fundará su revista *Princìpi)*.

[48] Conviene notar la fecha de publicación del documento, aparecido en un momento en que toda Europa se inclinaba ante Hitler.

[49] El 16 de febrero de 1892, León XIII, en la encíclica *Inter gravissima* (en francés *Au milieu des sollicitudes),* expresaba su deseo de que los franceses se adhirieran al régimen republicano existente. El apoyo mostrado por León XIII dio pronto sus primeros frutos: el gobierno dejó de aplicar medidas anticlericales y se creó una cierta solidaridad en el ideal patriótico. Este frágil equilibrio se rompió con el «caso Dreyfus». El capitán Dreyfus, acusado de espionaje en favor de Alemania, a pesar de ser inocente, fue condenado el 22 de diciembre de 1894 a la deportación de por vida. En 1895 fue degradado públicamente y deportado a la Guayana francesa. En 1896 el coronel G. Picquart descubrió que el verdadero culpable era el mayor Ferdinand Walsin Esterhazy, pero sus superiores se negaron a reabrir el caso y crearon documentos falsos para poner a salvo al verdadero culpable. En 1897 el hermano de Dreyfus denunció a Walsin Esterhazy. En 1898 Émile Zola publicó un artículo en defensa de Dreyfus, pero fue condenado por difamación. Aquel mismo año, Hubert Henry, autor de las pruebas falsas en contra de Dreyfus, se quitó la vida en la cárcel. En 1899 Dreyfus fue trasladado de nuevo a Francia, volvió a ser condenado a diez años de reclusión y, al poco tiempo, amnistiado por decreto presidencial. El 12 de julio de 1906, Dreyfus fue definitivamente rehabilitado y reconocido inocente. En todo este asunto, jugó un papel muy importante el hecho de que Dreyfus fuera judío. En torno al caso Dreyfus se creó un gran sentimiento patriótico, sobre todo en clave antigermánica; estaban en juego la defensa nacional y el prestigio del ejército. En este ambiente nacionalista nació precisamente la *Action Française.*

[50] Al asumir Charles Maurras en 1908 la dirección de la revista *Action Française,* se convirtió de hecho en el jefe absoluto del movimiento político del mismo nombre.

[51] Pío X, en cambio, a pesar de que la revista *Action Française* y cinco libros de Maurras fueron incluidos en el *Índice* en 1914, no quiso que se publicara el decreto de condena, considerando al autor *damnabilis,* no *damnandus.* Quizá porque una parte del catolicismo de derechas francés estaba convencido de tener en la *Action Française* un aliado suficientemente fuerte para luchar contra el anticlericalismo (en un primer momento se adhirió a ella incluso Maritain), el modernismo y las tendencias republicanas, movido además por el miedo a perder sus privilegios sociales; quizá porque dos cardenales franceses, Cabrières y Savin, apoyaban públicamente el movimiento, y en Roma el cardenal Billot también lo defendía. Probablemente por todos estos motivos Pío X no quiso conminar la condena. Tampoco Benedicto XV lo hizo, por miedo a caldear en exceso los ánimos. El card. Billot, un erudito ingenuamente ilusionado con sueños de restauración monárquica, permaneció fiel a sus ilusos ideales y prefirió renunciar a la púrpura antes

que plegarse ante las decisiones de Pío XI.

[52] Muchos dirigentes de la *Action Française* se rebelaron contra las decisiones pontificias, y la rebelión, aprobada en secreto por algunos teólogos, contribuyó a crispar aún más la ya difícil situación.

[53] Los católicos franceses que se habían mantenido alejados de la Francia laica y de la *Action Française* pudieron tomar parte en el sistema político bajo la guía de los cardenales Dubois y Verdier.

[54] Entre los que aceptaron las palabras del papa y se alejaron de Maurras estuvo Jacques Maritain. Entre los educados en la escuela de la *Action Française* estuvo también Lefebvre, que después del Vaticano II adoptaría una actitud de rechazo a la línea innovadora del concilio. Probablemente la intención del papa al condenar el movimiento era alejar a la juventud francesa del peligro del nacionalismo extremado en el que estaba a punto de caer; tal parece ser el valor histórico de la condena de 1926.

[55] Esta actitud era común en todos los países europeos, y lo mismo se puede decir en Italia respecto del fascismo. Los nuevos regímenes, a diferencia del comunismo, proponían un programa de restauración del poderío nacional (en lo que no hacían sino responder a las expectativas de los ciudadanos), para lo cual no podían prescindir del apoyo de los católicos allí donde los católicos eran mayoría.

[56] G. Miccoli recoge las siguientes palabras de Pío XI: «Hitler ha sido el primero y el único hombre de Estado que ha hablado públicamente en contra del bolchevismo. Hasta ahora el único había sido el papa»: *La Santa Sede e la guerra,* en *Fra mito della cristianità e secolarizzazione,* Marietti, Casale Monferrato 1985, 199, n. 244.

[57] Tras la «depuración» de todos los empleados judíos de la administración del Estado, se estaba preparando una ley para la esterilización de todos los minusválidos físicos y psíquicos.

[58] Un importante punto de fricción fue el relativo a la pretensión del régimen nazi de excluir a los eclesiásticos de los partidos políticos (siguiendo en esto el ejemplo de los Pactos Lateranenses). Hitler pensaba que de este modo privaba al Centro de fuertes apoyos. En este punto la Santa Sede cedió y en el artículo 32 del Concordato se recogió esta petición del gobierno.

[59] Entre tanto se había promulgado ya la ley de la esterilización y la disolución del Centro.

[60] En Alemania, las escuelas confesionales tenían una fuerza muy considerable: eran más de 15.000.

[61] Cf W. L. SHIRER, *Storia del Terzo Reich,* Sei, Turín 1963, 363-365 (trad. esp.: *Historia del Tercer Reich,* 4 vols., Océano, Barcelona 1980).

[62] La *Mit brennender Sorge,* sobre la situación de la Iglesia católica en Alemania, lleva fecha del 14 de marzo de 1937; la *Divini Redemptoris,* contra el comunismo ateo, es en cambio del 19 de marzo. Esta fue publicada en las *Acta Apostolicae Sedis* el 31 de marzo, mientras que la *Mit brennender Sorge* fue publicada en el número siguiente, el 10 de abril, para darles tiempo a los obispos y a los párrocos alemanes de leerla –por sorpresa– el 21 de marzo, Domingo de Ramos, en todas las iglesias. En el mismo número del 10 de abril se publicaba también la *Firmissimam constantiam,* dirigida al episcopado mexicano, sobre la situación religiosa de aquel país, fechada sin embargo el 28 de marzo.

[63] Cf G. VERUCCI, *La Chiesa nella società contemporanea. Dal primo dopoguerra al Concilio Vaticano II,* Laterza, Bari 1988, 129.

[64] PÍO XI, *Mit brennender Sorge.*

[65] Ib, 1066.

[66] Ib, 1067.

[67] Ib, 1083-1084.

[68] Ib, 1068. Estos temas teológicos se retoman y explican en el parágrafo VI del texto, donde se hace una enumeración de las verdades religiosas que la ideología nazi vacía de su genuino sentido: la revelación, la fe, la inmortalidad, el pecado original, la cruz de Cristo y

la necesidad que tiene el hombre de la ayuda de Dios.

[69] Ib, 1074-1075.

[70] Pío XI siguió actuando en contra del totalitarismo nazi. Cuando en 1938 Hitler se anexionó Austria, tomó posiciones frente al episcopado austríaco, que se había mostrado particularmente sumiso, convocando a Roma al cardenal Innitzer, arzobispo de Viena, y criticando en la radio vaticana y en L'Osservatore Romano sus declaraciones filonazis. Cuando en 1938 Hitler fue a Roma, esfumada toda posibilidad de encuentro, el papa se retiró a Castelgandolfo, afirmando que el 4 de mayo sería una fecha muy triste para Roma porque se enarbolaría en ella una cruz distinta de la cruz de Cristo. La Congregación de seminarios publicó en 1938 un elenco de tesis que condenaban las doctrinas racistas.

[71] John La Farge era un jesuita americano, conocido por la campaña que había llevado a cabo en los Estados Unidos contra la discriminación racial. Cf G. MICCOLI, *o.c.,* 216-217, nota 283.

[72] Cf G. PASSELECQ-B. SUCHECKY, *Un silencio de la Iglesia frente al fascismo: la encíclica de Pío XI que Pío XII no publicó,* PPC, Madrid 1997.

[73] PÍO XI, *Divini Redemptoris,* en R. SPIAZZI (ed.), *I documenti sociali della Chiesa,* 2 vols., Editore Massimo, Milán 1988, nn. 8-10.

[74] Ib, n. 19. En este pasaje, Pío XI se refiere expresamente a la situación de Rusia y México.

[75] Ib, nn. 40-41.

[76] Por ejemplo cuando se refiere a los éxitos materiales conseguidos por la Unión Soviética: «Es cierto que en Rusia ha podido contribuir a sacudir de los hombres y las cosas una larga y secular inercia, y a lograr, por toda clase de medios, con frecuencia poco escrupulosos, algún éxito material; pero sabemos por testimonios fidedignos, incluso recientísimos, que ni siquiera en esto ha alcanzado lo que había prometido; sin contar luego la esclavitud que el terrorismo ha impuesto a millones de hombres. También en el terreno económico es necesaria cierta moral, cierto sentimiento moral de responsabilidad, para el que no hay sitio en un sistema rigurosamente materialista como el del comunismo. Para sustituirlo no queda más que el terrorismo, como precisamente estamos viendo que ocurre en Rusia»: ib, n. 23.

[77] Pablo VI no la cita en la introducción a la *Populorum progressio,* mientras sí cita las otras encíclicas sociales.

[78] Después de la publicación de la *Quadragesimo anno,* el papa intervino también en relación con el régimen persecutorio de la Iglesia en México con la encíclica *Firmissimam constantiam,* en la que condenaba la legislación anticlerical. Desde hacía unos veinte años, desde la Constitución de Querétaro de 1917, el gobierno mexicano venía realizando una política persecutoria frente a la Iglesia: masacres de sacerdotes y fieles, expulsiones, secularización integral de la escuela y del Estado. El papa recordaba los derechos de la Iglesia y los deberes de los católicos en el terreno del apostolado y de la justicia social. Afirmaba la licitud de la defensa, incluso violenta, frente a los gobiernos opresivos y dictatoriales; era necesario diferenciar bien los fines últimos de los medios contingentes, no provocar daños mayores a la comunidad, distinguir la responsabilidad del clero y de la Acción Católica de las opciones de los fieles en particular. En sustancia, Pío XI invitaba a la prudencia a los católicos mexicanos. Había intervenido ya enérgicamente en 1926 y en 1932, y volvía a hacerlo en 1937 porque consideraba que la política mexicana era una manifestación del comunismo. En realidad, en México sólo se puede hablar de influjo marxista después de 1932. La *Quadragesimo anno* se coloca como fundamento de todas las intervenciones pontificias sucesivas en contra de las diversas formas de totalitarismo.

[79] PÍO XI, *Quadragesimo anno,* 137.

[80] Ib, 84.

[81] Ib, 25.

[82] Ib, 45. Las reflexiones sobre la propiedad privada ocupan desde el número 44 hasta el 52, mientras que en la *Rerum novarum* el espacio que se dedicaba a este asunto era mucho

mayor.

[83] Ib, 71.

[84] Ib, 71.

[85] Ib, 72.

[86] Ib, 75.

[87] Ib, 105-109.

[88] Ib, 101.

[89] Ib, 112.

[90] Ib, 117.

[91] Ib, 90-95. La defensa del modelo corporativo, en el sentido que se daba entonces a esta expresión, no significaba en absoluto la adhesión de la Iglesia al modelo corporativo del Estado fascista, sino que este debía entenderse en el contexto de un orden social cristiano (modelo de cristiandad), siempre postulado por Pío XI; hay que considerarlo además en la circunstancia histórica particular de la gran depresión económica de los años treinta. Esto no impidió que las afirmaciones de Pío XI se entendieran como un reconocimiento del régimen de Mussolini. Por lo demás, en los años siguientes a la crisis de 1929 estaba muy difundida la convicción de que la «tercera vía» entre el capitalismo (en crisis) y el comunismo (inaceptable) tenía un gran futuro.

8. La Iglesia de Pío XII (1939-1958): Guerra, totalitarismos y proyecto de «civilización cristiana»

1. Líneas maestras de un pontificado difícil

El 10 de febrero de 1939 moría Pío XI. El 1 de marzo era convocado el cónclave que, al día siguiente, elegía a Pío XII[1]. La elección de Eugenio Pacelli no fue en absoluto una sorpresa; en varias ocasiones el papa Ratti había demostrado su simpatía y su confianza por el que deseaba se convirtiera en sucesor suyo[2]. «¡Un día será un buen papa!», había dicho Pío XI. Así lo manifestó el cardenal Tardini en el discurso conmemorativo que pronunció con ocasión del primer aniversario de la muerte de Pío XII[3].

El 20 de abril de 1917 Eugenio Pacelli había sido nombrado nuncio apostólico y enviado por Benedicto XV a Munich, donde permaneció hasta el 18 de agosto de 1925. Pasó luego cuatro años en Berlín. El resultado más tangible de su labor en Alemania fueron los dos concordatos firmados uno en Baviera en 1925 y el otro en Prusia en 1929[4]. En Alemania, monseñor Pacelli tuvo también ocasión de entrar en contacto con la diplomacia soviética, dirigiendo, entre 1924 y 1928, las negociaciones oficiales con los representantes de la URSS con el fin de regular la situación de la Iglesia en el imperio soviético. Sin embargo, no se llegó nunca a un acuerdo por la fuerte discrepancia de planteamientos. A comienzos de 1930 fue nombrado cardenal y llamado a Roma para ocupar el cargo de secretario de Estado. Durante los años en que ocupó la secretaría desempeñó importantes misiones diplomáticas y religiosas; en particular: su legación en los Estados Unidos, que coincidió con la elección del presidente F. Roosevelt, en Buenos Aires para inaugurar el congreso eucarístico, y en Lourdes para clausurar el año jubilar de la redención.

Pío XII era una figura austera, solitaria, sincera. Sabía controlar sus emociones; era realista y práctico en sus relaciones con los otros, aunque frío y reservado incluso con sus viejos amigos; tenía viva conciencia del carácter único del ministerio papal y era incapaz de compartir sus responsabilidades con los demás. Se resintió de ello la buena administración: durante los casi veinticinco

años de su pontificado, sólo nombró dos cardenales e importantes cargos quedaron vacantes. Tenía una conciencia muy marcada de sí mismo: se multiplicaron las audiencias papales; el papa quería hablar sobre una gran variedad de asuntos y preparaba sus intervenciones con esmero y notable aplicación técnica, de modo que se mostraba experto en numerosos campos y disciplinas[5].

Depositó toda su confianza en los profesores jesuitas de la Pontificia Universidad Gregoriana; varios de ellos estuvieron a su servicio como teólogos y desempeñaron labores de secretaría, pero sin influir de manera significativa en su política, y algunos de sus asistentes –como la hermana Pasqualina Lehnert– eran alemanes. Su larga estancia en Alemania había acercado mucho a monseñor Pacelli a la cultura de este país; pero, a pesar de su manifiesta simpatía por lo germánico, nunca confundió al pueblo alemán con el régimen nazi. Tras haber asistido al ascenso del régimen hitleriano, se encargó de la redacción del Concordato con el Reich, firmado el 20 de julio de 1933, con el que se garantizaba la libertad doctrinal y cultural de la Iglesia católica, subrayando la importancia de las bases fundamentales del Estado de derecho y el respeto absoluto al derecho natural.

Pacelli había heredado de Pío XI una Iglesia caracterizada por una fuerte centralización y una unidad compacta. El proyecto del papa Ratti incluía, además, el reconocimiento de la soberanía de la Santa Sede, poniendo bien de relieve su condición de igualdad respecto de los otros Estados en el derecho internacional. El papa Pacelli, al comienzo de su pontificado, mantuvo sustancialmente la línea de Pío XI.

El diagnóstico de la crisis del mundo contemporáneo, crisis que había estallado en el conflicto bélico, era en efecto análogo al tradicional de los documentos del papa Ratti: se señalaba como origen de la crisis el rechazo de una norma moral universal y de la ley natural, consecuencia del abandono de la doctrina de la Iglesia y su eje fundamental, la divinidad de Cristo, que había tenido lugar a comienzos de la Edad moderna, y el posterior proceso de secularización, que había ido excluyendo a Cristo de la vida moderna, especialmente de la pública.

«En el origen del camino que conduce a la indigencia espiritual y moral de los tiempos presentes, están los nefastos esfuerzos de no pocos por destronar a Cristo, el alejamiento de la ley de la verdad que él anunció, de la ley del amor, que es el aliento vital de su

reino»[6].

Era también análoga a la de Pío XI la referencia a los tiempos en los que Europa se encontraba unida por unos mismos ideales, recibidos de la predicación cristiana.

> «Ahora bien, la negación de la base fundamental de la moralidad tuvo en Europa su raíz originaria en el alejamiento de la doctrina de Cristo, de la que la cátedra de Pedro es depositaria y maestra; doctrina que en otro tiempo dio cohesión espiritual a Europa, la cual, educada, ennoblecida y civilizada por la cruz, llegó a tal grado de progreso civil que se convirtió en maestra de otros pueblos y otros continentes. Apartados en cambio del magisterio infalible de la Iglesia, no pocos hermanos separados han llegado incluso a suprimir el dogma central del cristianismo, la divinidad del Salvador, acelerando así el proceso de disolución espiritual»[7].

El nuevo orden internacional que había que crear después de la guerra debía fundarse en el derecho natural y en la revelación divina, y al mismo tiempo, repitiendo la doctrina expresada por Pío XI en la *Quas primas,* declaraba que era ajena a la Iglesia cualquier pretensión de dominio sobre el poder civil. Como instrumento esencial se señalaba también en la *Summi pontificatus* la Acción Católica, definida como forma de colaboración de los laicos con el apostolado jerárquico[8].

Pero, aun continuando la línea de su predecesor, introdujo cambios de tono. Ante todo hubo un cambio de actitud de la Santa Sede con la Alemania nazi, frente a la cual su predecesor había mostrado, especialmente en el último período, particular firmeza. Este cambio estaba motivado probablemente por la gran simpatía que sentía el papa hacia el mundo germánico, con el que había tenido largo trato y que había influido notablemente en su formación cultural. El pontífice veía en Alemania el pilar fundamental de la defensa del orden cristiano europeo frente al peligro bolchevique. Y estaba motivado también por la orientación del episcopado y del catolicismo alemán, que no siempre ni de manera uniforme compartía las posturas de Pío XI.

El papa Pacelli consideraba el problema alemán como el más importante. El cambio de tono en la actitud frente al régimen alemán se manifestó en su decisión –de acuerdo con los cardenales alemanes presentes en Roma para el cónclave– de mantener unas relaciones más distendidas con Hitler. Apenas fue elegido papa, envió una carta personal a Hitler, pero la iniciativa no tuvo resultados positivos y las vejaciones y persecuciones contra la Iglesia católica en Alemania continuaron. Las fulgurantes victorias alemanas a comienzos del conflicto contribuyeron a fomentar, sobre

todo en los fieles, el espíritu patriótico, y llevaron a algunos obispos a formular deseos de victoria y manifestaciones de lealtad al régimen con la esperanza de que atenuara así la persecución religiosa a la que hacía tiempo se hallaban sometidos[9]. Esta actitud no dio tampoco fruto alguno.

La situación se hizo más crítica en el momento en que la Iglesia alemana se encontró frente a los cruentos métodos bélicos del régimen, las masacres y las deportaciones en masa. Todo esto provocó dentro del episcopado alemán graves tensiones, poniendo en crisis la línea de actuación unitaria que hasta entonces, aunque con esfuerzo, se había seguido. La invasión de Rusia contribuyó a complicar aún más la situación, porque algunos obispos publicaron declaraciones de lealtad y apoyo por el esfuerzo dirigido contra quien, desde hacía mucho tiempo, era considerado el enemigo mortal de la fe[10]. La única toma de posición común de todo el episcopado alemán tuvo lugar en septiembre de 1943, a la que siguieron declaraciones públicas de los obispos en particular reclamando «los derechos de las personas humanas a la libertad y a la vida, a ser juzgadas con justicia, a no ser privadas de sus bienes e incluso de la vida siendo inocentes, sólo por pertenecer a otra raza»[11]. La mayor parte de los obispos, no obstante, no fue capaz de superar el muro de «silencio» ante los crímenes que estaba cometiendo el nazismo, entre otras cosas porque algunos de los que lo habían hecho habían sido detenidos y condenados.

La complejidad de este contexto ayuda a comprender la línea de actuación seguida por Pío XII. La Santa Sede y el episcopado alemán mantuvieron una actitud similar, precisamente porque estaban unidos por un mismo sentimiento de dificultad e impotencia y por un mismo temor a la expansión del comunismo que, desde Rusia, se asomaba amenazante a Occidente.

También de cara a la Italia fascista, Pío XII parecía querer subrayar los motivos de convergencia. En la *Summi pontificatus* exaltaba la «obra providencial de los Pactos Lateranenses», «destinados a dejar una huella imborrable en la historia», y la nueva situación jurídica y espiritual creada con ellos, mostrando su deseo de que «la paz de Cristo restituida en Italia» continuase y se consolidase en el país, a cuyas autoridades, así como a las de otros países, daba las gracias por el homenaje que había recibido de ellas apenas elegido papa[12].

Poco a poco los sueños de Pío XI se desvanecen y se va

imponiendo una idea nueva: la de sustituir los regímenes totalitarios por un proyecto político alternativo. Era preciso reestructurar de manera radical el sentido general de la convivencia y los valores en que esta se inspiraba: una sociedad que pretendiera gobernar sin Dios estaría condenada a poner en su lugar algo distinto. Esta es la clave que permite comprender el magisterio de Pío XII, un magisterio en el que no aparece ninguna encíclica social, pero que presenta una serie de mensajes y discursos en los cuales Pío XII pone las bases para la construcción de esta nueva sociedad[13].

Publicó grandes encíclicas, que revelan una elevada preocupación religiosa y que han dejado una gran impronta en la Iglesia, anticipando en no pocos aspectos ciertas líneas del Vaticano II:

La *Mystici corporis* de 1943, dedicada a la teología de la Iglesia como cuerpo místico. «Debe tenerse presente que todos los que gozan de potestad sagrada son en este cuerpo miembros primarios y principales, ya que a través de ellos, en virtud del mandato mismo del Redentor, los dones de doctor, rey y sacerdote se hacen perennes»[14]. La Iglesia se define como cuerpo místico de Cristo, pero siguiendo el esquema de la *societas perfecta inaequalis et hierarchica.* No obstante, en los puntos en los que hace referencia al papel de los laicos, destaca este papel y abre en este sentido el camino hacia el Vaticano II[15].

La *Divino afflante Spiritu,* también de 1943, sobre el modo más oportuno de promover los estudios bíblicos, seguida de la carta de la Pontificia Comisión Bíblica al arzobispo de París, fechada en 1948, que abundaba en esta misma línea de renovación.

La *Mediator Dei* de 1947, sobre la sagrada liturgia, en la que, aun poniendo en guardia frente a las tendencias de los que eran «demasiado ávidos de novedades», tendencias que conducían a un peligroso humanismo, un falso misticismo y un quietismo nocivo, estimulaba la mayor participación de los fieles en los ritos y en la renovación[16]. Junto a esta apertura subsistía el fomento de la religiosidad típica de la Iglesia romana, en particular la devoción al Sagrado Corazón[17] y a la Virgen[18].

La *Evangelii praecones* de 1951, sobre el incremento de las misiones, y la *Fidei donum* de 1957, «sobre las condiciones actuales de las misiones católicas». Con ambas encíclicas, Pío XII facilitaba la transformación de los territorios de misión en diócesis, se ocupaba del clero indígena e invitaba a participar en la labor misionera

incluso a los laicos y a los sacerdotes diocesanos de los países cristianos. Esta apertura fue particularmente importante dado que se realizaba en plena época de descolonización[19].

Entre 1945 y 1957, en una situación bastante compleja, la acción del pontífice tiende gradualmente a una especie de «clausura», dentro de un planteamiento sustancialmente pesimista.

La encíclica *Humani generis* de 1950, al condenar determinadas orientaciones teológicas en nombre del tradicional planteamiento escolástico, confirmaba este clima de clausura y de rígida vigilancia de la integridad doctrinal y social[20].

El mundo católico italiano se orientó en un sentido monolítico, con la intención de mantener el «bloque histórico» católico y cristianizar Italia a través de la estructura y organización de masas de la Acción Católica, en unión con otros grupos y organizaciones del mundo católico, como las ACLI, la Coldiretti, la CISL y la Democracia Cristiana[21].

La encíclica *Divini Redemptoris* de Pío XI, publicada cinco días después de la *Mit brennender Sorge,* había condenado el comunismo ateo (moscovita), diciendo que era «una plaga satánica» e «intrínsecamente perverso». Pío XII mantuvo la línea de condena de la encíclica de Pío XI y, además, lanzó una excomunión contra los comunistas por medio de un decreto del Santo Oficio fechado en 1949[22].

¿A qué se debe este anticomunismo tan fuerte? Era la época de Stalin, la época de la guerra fría, la época de la conquista violenta del poder por parte de los comunistas. Pero sobre todo era la época de la persecución de la Iglesia en los países del Este. El gobierno soviético estaba llevando a cabo un intenso proceso de descristianización y una campaña de fomento del ateísmo, con detenciones, asesinatos y deportaciones de obispos y sacerdotes, tanto católicos como ortodoxos. El papa conocía bien esta situación y no dejó de intervenir[23].

2. Pío XII y la guerra

En su primera declaración pública, recién elegido papa, Pío XII dijo: «Queremos añadir un deseo y una invitación. El deseo y la

invitación a la paz. La paz, don sublime del cielo... deseo de todas las almas de bien... fruto de la caridad y la justicia... la paz entre las naciones, en amistosa colaboración... Y en esta hora trémula y difícil, cuando tantos obstáculos parecen oponerse a la consecución de la verdadera paz, que es la aspiración más profunda de los corazones, nos elevamos al Señor una oración por los soberanos y por los gobernantes»[24].

En el discurso pronunciado para la Pascua del mismo año retoma el mismo tema, diciendo: «La paz es, en efecto, (...) un bien tan grande que nada suele haber más agradable al oído, nada es más digno de ser deseado, nada puede obtenerse mejor que ella. Pero, por desgracia, quizá nunca como ahora pueden repetirse las palabras del profeta: "Gritaban: ¡paz! ¡paz!, y no había paz". Si echamos una ojeada a nuestro alrededor, ¡qué triste espectáculo se nos presenta! Hay difundido por el mundo un sentimiento de agitación y descontento (...). Todo esto está muy lejos de esa "serena y segura tranquilidad en el orden" que constituye la verdadera paz»[25].

Durante los primeros meses de su pontificado se prodigó en una serie de intentos de mediación para evitar la guerra:

El 5 de mayo de 1939 propuso confidencialmente a las naciones antagonistas una conferencia de las cinco partes con el fin de resolver los problemas internacionales pendientes;

sirviéndose de la mediación del padre Tacchi Venturi, trató de presionar a Mussolini para que procurara detener a Hitler y bloquear la cuestión polaca de Danzig; luego hizo una llamada al gobierno polaco, a través del nuncio, para que actuara con prudencia[26];

el 24 de agosto, después de la firma del pacto ruso-alemán, aun siendo consciente de no poder influir mucho en los acontecimientos, ya prácticamente inevitables, lanzó un último llamamiento a la paz: «Una hora grave suena nuevamente para la gran familia humana; una hora de decisiones tremendas, de las cuales no puede desinteresarse nuestro corazón, ni puede desentenderse nuestra autoridad espiritual, que hemos recibido de Dios para conducir las almas por las vías de la justicia y de la paz. Y he aquí que estamos con todos vosotros, los que en este momento lleváis el peso de tanta responsabilidad...

> Estamos con vosotros, dirigentes de los pueblos, políticos y militares... Hoy que la tensión de los espíritus ha llegado a tal extremo que parece inevitable el desencadenamiento del gran torbellino de la guerra, dirigimos con ánimo paternal un nuevo y más vivo llamamiento a los gobernantes y a los pueblos... Es con la fuerza de la razón y no con la de las armas como se abre camino la justicia... Volvamos a hablar...»[27];
>
> en el último momento, antes de la invasión alemana de Polonia el 1 de septiembre, apeló también a un armisticio germano-polaco, sin que nadie le hiciera caso[28].

Al estallar la guerra, se movió con prudencia, evitando condenar explícitamente a los agresores, principalmente por no comprometer la posición de los católicos en Alemania y la posibilidad de una futura mediación por parte de la Santa Sede[29].

Con este fin, se esforzó por mantener a Italia fuera del conflicto dando numerosas muestras de estima al gobierno italiano[30], dirigiéndose a Mussolini a través de personas de confianza o directamente, encontrándose personalmente con el rey en el Quirinal después de Navidad, dirigiéndose a los Estados Unidos «con objeto de que presionaran a Mussolini para que Italia se mantuviera en una actitud de no beligerancia» y mantuvieran relaciones más estrechas con Italia, «de modo que ambos países pudieran desempeñar una labor conjunta en el momento de las reuniones para la paz»[31]. Su esfuerzo, sin embargo, no fue coronado por el éxito.

Cada mensaje radiado del papa en favor de la paz provocaba una extravasación de bilis en el *Duce,* que se lamentaba de no haber extirpado de Italia el «cáncer del papado» y le decía con irónica rabia a Ciano: «el papa siempre pierde la ocasión para callarse». En momentos de gran tensión, llegó a lanzar amenazas: «Habrá un campo de concentración también para el viejo del Vaticano, si no deja de litigar por la paz»[32].

En la *Summi pontificatus,* del 20 de octubre de 1939, recordando la invasión de Polonia por parte del ejército alemán, decía: «La sangre de innumerables seres humanos, incluso no combatientes, eleva un desgarrador lamento sobre esta nación tan particularmente amada como es Polonia, que por su fidelidad a la Iglesia, por sus méritos en la defensa de la civilización cristiana, escritos con

caracteres indelebles en las páginas de la historia, tiene derecho a la simpatía humana y fraterna del mundo y espera confiada en la poderosa intercesión de María... la hora de una resurrección en consonancia con los principios de la justicia y de la verdadera paz»[33]. La misma encíclica, mientras que se dirige con confianza a Italia en la esperanza de que permanezca ajena al conflicto, está llena de puntazos y críticas al nazismo[34].

Se servía especialmente de la actividad diplomática de monseñor Orsenigo, el nuncio en Berlín, para dejar constancia del trato inhumano a que eran sometidos los pueblos conquistados. Así, por ejemplo, en relación con Polonia, señalaba «las crueldades inhumanas que la Gestapo o Policía Secreta alemana, conocida como SS, lleva a cabo contra el pobre pueblo de Polonia, y que (...) el clero, los militares y numerosos profesionales protestantes venían a contar a la nunciatura (...), para que se pusiera remedio a tanta vergüenza»[35]. Orsenigo trató de que se realizara una investigación, pero sin conseguir nada.

En el mismo momento estaba teniendo lugar el ataque ruso contra Finlandia y L'Osservatore Romano hizo al respecto un durísimo comentario: «Arrojados a la papelera todos los acuerdos internacionales, no ha habido fuerza capaz de disuadir a Moscú de la cínica empresa. El bolchevismo (...) necesitaba añadir una nueva piedra preciosa a su diadema: la opresión de pueblos indefensos»[36].

Cuando Hitler atacó Dinamarca y Noruega, L'Osservatore Romano hizo sólo algún comentario sobre la suerte de las poblaciones neutrales y el mismo Pío XII se calló.

Cuando luego, el 10 de mayo, Alemania ocupó los países del Benelux, el papa envió tres telegramas: uno al rey Leopoldo de Bélgica, otro a la reina de Holanda y otro a la gran duquesa de Luxemburgo. Los telegramas se publicaron en L'Osservatore Romano, lo que provocó actos de violencia por parte de los fascistas contra el diario. El embajador Alfieri, además, presentó al papa sus protestas en nombre de Mussolini.

El papa, no obstante, explicó que había hablado «como padre supremo, colocado por encima de los acontecimientos del mundo, y que había evitado el uso de términos políticos, como el término "invasión", que habría supuesto una toma de posición (...). Deberíamos pronunciar palabras de fuego (...) pero sólo nos retiene de hacerlo el saber que, si hablásemos, haríamos la situación de aquellos infelices aún más dura»[37].

En la alocución pronunciada ante los cardenales con ocasión de la fiesta de san Eugenio, Pío XII hizo una referencia explícita a las condiciones a que estaban sometidas las poblaciones de los territorios ocupados, pero procurando evitar toda implicación explícita de las autoridades y los sistemas de gobierno, y limitándose a recordar positivamente sus deberes y obligaciones: «No creemos que sea lícito renunciar en esta ocasión a desahogar nuestro dolor al comprobar que el trato que se da en más de un país a los no combatientes está muy lejos de ser conforme a las normas de humanidad. Dios nos es testigo de que al afirmar esta verdad nos mueve nuestro deber y no ningún espíritu de partido ni el miramiento a ninguna persona»[38]. Y en la homilía del 24 de noviembre: «La paz que también vosotros amáis ha muerto. Resucitadla, oh Divino Vencedor de la muerte; que por Vos se apacigüen al fin la tierra y el mar; cesen en el cielo los torbellinos, que desafían a los rayos del sol y, ocultos en las tinieblas de la noche, lanzan sobre poblaciones indefensas terror, fuego, destrucción y desgracia»[39].

A partir de la segunda mitad de 1941 se ponen de manifiesto las tensiones con el Reich. En algunas notas diplomáticas[40] y en el mensaje de Navidad de 1941 apunta la amenaza de denunciar abiertamente sus acciones: «Amamos con igual afecto, Dios nos es testigo, a todos los pueblos sin excepción, y sólo para evitar aparecer movidos por espíritu de partido nos hemos impuesto hasta ahora la máxima reserva; pero las disposiciones contra la Iglesia y los objetivos que esta persigue son tales que nos vemos obligados en nombre de la verdad a pronunciarnos, entre otras razones para evitar entre los fieles toda desorientación»[41].

El enfrentamiento cada vez mayor entre Pío XII y la Alemania nazi no estaba motivado sólo por la guerra y la cuestión judía, sino también por el hecho de que Hitler estaba llevando a cabo un minucioso proyecto para destruir la Iglesia.

Este proyecto nazi –que se manifestaba en la detención de obispos y sacerdotes, en el cierre de escuelas y monasterios, en la supresión de la prensa católica y en la insistente propaganda anticristiana– era conocido por Pío XII, quien en 1942 dijo a sus más estrechos colaboradores que «una victoria del Eje significaría el fin del cristianismo en Europa»[42].

El 14 de abril de 1941 el cardenal Adolf Bertram, de Breslau, había hecho llegar al Vaticano el texto secreto (nunca publicado

oficialmente) del decreto en 13 puntos con el que se pretendía la destrucción total del cristianismo[43]. El proyecto fue «experimentado» primero en una zona de la Polonia occidental que había sido anexionada por el Reich, Warthegau, con la intención de extenderlo más tarde a todos los territorios del Reich[44]. Las comunidades cristianas de Warthegau escribieron al papa para manifestarle el peligro de destrucción de la Iglesia[45] y para pedirle la creación de dos administradores apostólicos, uno para la comunidad polaca y otro para la comunidad alemana, con el fin de salvar la estructura de la Iglesia. Pío XII accedió inmediatamente a esta petición.

Mientras tanto, el nuncio apostólico en Berlín, monseñor Orsenigo, enviaba continuas protestas al Ministerio de Asuntos Exteriores alemán por la situación religiosa que se estaba creando en Warthegau, pero Arthur Greiser, *gauleiter* de aquel territorio dependía directamente del *führer* y no seguía órdenes del Ministerio[46]. El mismo secretario de Estado, el cardenal Maglione envió el 2 de marzo de 1943 un informe detallado a Berlín sobre la situación en Warthegau, pero sin obtener ninguna respuesta convincente.

En conjunto, durante la guerra, la actuación de Pío XII estuvo movida por cuatro orientaciones de fondo:

- Trató de limitar el conflicto, empezando por las potencias que aún no estaban implicadas;
- no perdió ocasión para enunciar las condiciones y principios que podía propiciar un retorno a la paz;
- activó todos los instrumentos posibles por parte de la Iglesia para atenuar las consecuencias de una guerra ilimitada;
- logró ir formulando poco a poco una doctrina bien articulada, capaz de ofrecer puntos de referencia seguros para los pueblos y los individuos de cara al ordenamiento del mundo después de la guerra.

3. Pío XII y la cuestión judía

El proyecto nazi con respecto a los judíos ahondaba sus raíces en la ideología hitleriana, tal como había sido esbozada en el *Mein Kampf* de Hitler, en *Der Mythus des XX. Jahrhunderts* de Rosenberg y en la legislación posterior[47].

El ataque a Polonia coincidió con el inicio de las deportaciones y

la persecución física de los judíos.

El primer paso para la «solución final» consistió en la concentración de todos los judíos en los guetos de las grandes ciudades, desde donde sería más fácil transferirlos a su «destino último»[48]. Poco a poco casi todos los judíos que se encontraban en los territorios ocupados por el ejército nazi fueron transportados a la Europa del Este y encerrados en campos de trabajo. Como los que morían en ellos por el hambre y la fatiga, según los nazis, no eran los suficientes, Himmler decidió acelerar la «solución final» dando orden de que se trasladaran todos los judíos a campos de exterminio[49]. En los campos de exterminio se seleccionaban aquellos que todavía podían trabajar; los que no podían eran exterminados. El proyecto de «solución final» se llevó a cabo mientras duró la guerra. El número total de víctimas judías, según los cálculos que se hicieron en el proceso de Nuremberg[50], fue de unos 5.700.000.

El drama de la persecución de los judíos conmocionó a la opinión pública europea precisamente porque todas las naciones europeas estaban implicadas. Esta fue la razón de que las peticiones de intervención en defensa de los judíos dirigidas a la Santa Sede fueran más insistentes de lo que habían sido las peticiones de condena de las acciones militares en los tres primeros años de la guerra[51]. En septiembre de 1942, el embajador estadounidense Myron Taylor transmitió a la Secretaría de Estado un informe sobre el proyecto de exterminio de los judíos en el gueto de Varsovia y los planes para su exterminio en el resto de Europa, recibiendo la promesa de que el papa buscaría el «momento oportuno» para intervenir.

En el mensaje navideño de 1942, Pío XII introdujo una alusión a la cuestión judía. Al referirse a la paz que había que restablecer y salvaguardar, dijo: «Este voto lo debe la humanidad a los centenares de miles de personas que, sin culpa ninguna, a veces simplemente por razón de su nacionalidad u origen, son destinadas a la muerte o a un debilitamiento progresivo»[52].

Esta declaración tuvo repercusiones negativas en Alemania. El embajador germano fue urgido a intervenir ante la Santa Sede, porque, «según se podía deducir de algunos síntomas, el Vaticano estaría dispuesto a abandonar su actitud normal de neutralidad y a tomar posiciones en contra de Alemania»[53]. El papa contestó que estaba extremadamente preocupado por la situación en Alemania, pero evitó la ruptura.

El 30 de abril de 1943, Pío XII escribió una carta a monseñor Preysing, obispo de Berlín, en la que, después de manifestar su perplejidad ante la situación general, invitaba a los obispos a intervenir y hablar públicamente de las acciones contra los judíos: «En relación con las declaraciones episcopales, dejamos a los pastores de cada lugar la tarea de apreciar si, y hasta qué punto, el peligro de represalias y presiones, así como otras circunstancias ligadas a la duración y psicología de la guerra, aconsejan la reserva, a pesar de las razones para intervenir, con el fin de evitar males mayores. Esta ha sido una de las razones que nos ha llevado a limitarnos en nuestras declaraciones»[54]. En la misma carta, recordando las múltiples iniciativas promovidas por la Santa Sede en favor de los «no arios», Pío XII recordaba lo que había dicho en su anterior mensaje: «En nuestro mensaje dijimos algo en relación con lo que se está haciendo con los no arios sometidos a las autoridades alemanas. Fue una alusión breve, pero se entendió... Por desgracia, tal como están las cosas, no podemos ofrecerles ayuda más eficaz que la de nuestra oración. No obstante, en la medida en que las circunstancias así lo aconsejen o permitan, estamos decididos a elevar nuevamente nuestra voz en su favor»[55].

Más tarde, el 2 de junio de 1943, Pío XII volvió a plantear nuevamente el problema de la persecución contra los judíos en un discurso pronunciado ante el sacro colegio cardenalicio:

> «Nuestro ánimo responde con solicitud particularmente premurosa y conmovida a las súplicas de los que se dirigen a nosotros con mirada implorante, sometidos como están, por razón de su nacionalidad u origen, a mayores padecimientos y más agudos sufrimientos, destinados a veces, sin culpa propia, a situaciones de exterminio... Cualquier palabra pronunciada por nos en este sentido ante las autoridades competentes, así como cualquier afirmación pública, habían de ser seriamente ponderadas y medidas en bien de los mismos que estaban sometidos a los padecimientos, con el fin de no agravar o hacer aún más insoportable su situación sin quererlo. Por desgracia, las mejoras obtenidas visiblemente no corresponden a la solicitud materna de la Iglesia en favor de estos grupos particulares, sometidos a tantas desgracias... El Vicario (de Cristo), aun pidiendo sólo compasión y respeto a las normas más elementales del derecho y la humanidad, se ha encontrado a veces ante puertas que ninguna llave podía abrir»[56].

Durante este período se intensificó también la acción de la Santa Sede ante el gobierno alemán con el fin de obtener la liberación de los enfermos, los viejos, las mujeres y los niños y asegurar un trato humano a los prisioneros. Esta labor fue encomendada en la práctica a los representantes diplomáticos de la Santa Sede. De hecho, los representantes pontificios en Hungría, Rumania,

Eslovaquia y otros países desempeñaron un papel destacado a la hora de sustraer a los judíos de las manos de los nazis, mientras en Italia un buen número de casas e instituciones religiosas les servían como refugio[57].

Una protesta del papa directa y formal habría dificultado esta labor de los nuncios y de la Iglesia en favor de los judíos, habría excluido al papa de una eventual función de mediador y probablemente habría provocado represalias. Pío XII, aunque intervino en repetidas ocasiones, lo hizo de manera que no comprometiera la labor concreta que la Iglesia estaba realizando en diversos países en favor de los que eran perseguidos y oprimidos.

En todas estas intervenciones, ni los judíos ni los alemanes eran nombrados expresamente, y las alusiones son siempre muy cautas, probablemente como fruto de la experiencia directa: algunas protestas habían provocado el agravamiento de la situación, mientras que determinadas intervenciones diplomáticas discretas habían tenido cierta eficacia[58].

Por lo que respecta a las causas que provocaron el genocidio de los judíos y las consiguientes responsabilidades –más allá de las motivaciones de carácter histórico e ideológico que aparecen en la tragedia–, algunos autores alemanes han propuesto nuevas hipótesis, planteando diversas cuestiones: ¿Cuáles son los caracteres originarios del nazismo? ¿Estuvo realmente el nacionalsocialismo ligado por un nexo causal al bolchevismo? ¿Hitler fue ante todo antibolchevique, o antisemita? ¿Qué papel jugaron las comunidades judías y los judíos en particular en la Alemania prenazi y nazi[59]?

E. Nolte sostiene que, para comprender adecuadamente estos problemas, es necesario plantearlos en el contexto histórico concreto en que surgieron, proponiendo, esencialmente, una doble contextualización. El análisis de los discursos de Hitler entre 1919 y 1922 muestra que el enemigo número uno para Hitler era el comunismo soviético. Por otro lado, señala Nolte, los judíos en Alemania representaban un hecho marginal. Sin embargo, Hitler pensaba que para derrotar al bolchevismo había que remontarse a la causa primera, a la raíz de todo, que él establecía en los judíos. El suyo era pues un antisemitismo sacado del contexto histórico (sin relación siquiera con el antisemitismo alemán del siglo anterior) y sólo puede entenderse adecuadamente si se interpreta en conexión con el bolchevismo[60].

El bolchevismo y el nazismo, por otro lado, han de entenderse e

interpretarse dentro del sistema de los totalitarismos implantados en el siglo XX, pero que tienen sus raíces en los siglos anteriores, a partir del racionalismo ilustrado.

Ha surgido así en Alemania una «disputa histórica» particularmente viva, que tiene como presupuesto la eliminación del miedo en la cultura alemana a afrontar el problema del holocausto y el problema, más amplio, del nazismo[61].

4. El debate historiográfico acerca de los «silencios» de Pío XII

El 20 de febrero de 1963 se representaba en Berlín el drama *Der Stellvertreter,* escrito en memoria del padre Maximiliano Kolbe, encarcelado y ejecutado en Auschwitz en sustitución de un judío, padre de familia, y del padre Bernard Lichtenberg, preboste del capítulo de la catedral de Santa Eduvigis de Berlín, detenido por las SS[62].

El tema central de la obra era la masacre de los judíos durante la II Guerra mundial. Al cabo de veinte años se quería despertar las conciencias y señalar como responsables de aquella matanza a los políticos, los jefes del ejército y los empresarios. Aparecían en escena, no como directamente responsables, sino por haber sido, en opinión del autor, cómplices pasivos de los crímenes cometidos contra los judíos. El mismo Pío XII aparecía entre estos cómplices. El drama de Hochhuth suscitó un gran debate histórico y ha contribuido a transmitir una imagen deformada de Pío XII.

Lo mismo ocurrió como consecuencia de la película *Rappresaglia* (1967), que, aceptando la tesis del libro *Morte a Roma,* acusaba al papa de no haber impedido la matanza de las *Fosse Ardeatine.* El 23 de marzo de 1944 los partisanos realizaron un atentado contra los soldados alemanes en vía Rasella, en Roma, en el que murieron 32 militares. En la noche del 24 al 25 de marzo, 335 prisioneros –77 de los cuales eran judíos– fueron sacados de las cárceles romanas y ejecutados por los alemanes en las *Fosse Ardeatine,* como represalia por el atentado de vía Rasella.

Es cierto que el papa desconocía la represalia: el capellán de la cárcel de Regina Coeli –Mario Nasalli Rocca, entonces camarero secreto del papa y más tarde cardenal– fue llamado por un detenido de la cuarta galería, donde estaban encerrados los prisioneros políticos, la mañana del 25 de marzo, e informado de que en las últimas horas habían sido enviados ante el pelotón de ejecución

muchos prisioneros. Alarmado, monseñor Nasalli Rocca fue a referir el asunto al papa, quien, llevándose las manos a la cara, exclamó: «No puede ser, no puedo creerlo»[63].

La historiografía católica, en los años inmediatamente posteriores al segundo conflicto mundial, no se ocupó en serio de aclarar el papel desempeñado por el pontífice durante la guerra, limitándose a presentar aspectos anecdóticos y apologéticos, tendentes a presentar la figura del papa como *Pastor angelicus* y *Defensor Civitatis*[64]. En esta misma línea pueden colocarse las obras de monseñor Giovannetti y de monseñor Tardini, colaboradores de Pío XII, publicadas inmediatamente después de su muerte.

Monseñor Giovannetti iniciaba su obra *Il Vaticano e la guerra*[65] con un extracto del discurso pronunciado por Pío XII el 13 de junio de 1943:

> «Cuando las circunstancias de los tiempos y las pasiones humanas permitan o aconsejen la publicación de los documentos, no aparecidos aún a la luz pública, concernientes a la constante labor en favor de la paz por parte de la Santa Sede, que no se dejó amedrentar por las resistencias y la oposición, durante esta ingente guerra, aparecerá con claridad meridiana la necedad de tales acusaciones (que el papa había querido, mantenido y financiado la guerra, sin haber hecho nada por conseguir la paz), procedentes, más que de la ignorancia, de la irreligión y el desprecio a la Iglesia albergado en algunos corazones humanos, más dispuestos e interesados, por desgracia, en pervertir las buenas y rectas intenciones de que está animada la esposa de Cristo que en favorecer al pueblo, en atenuar y mitigar las dificultades de la vida y en sostener los espíritus en medio de las graves dificultades de la hora presente. La patente realidad de los hechos en relación con nuestra labor confundirá a cuantos, con sus engañosas palabras, tratan de cargar sobre el papado la responsabilidad de toda la sangre derramada en las batallas terrenas y en la caída de las ciudades, en los enfrentamientos aéreos y en los abismos de los mares»[66].

Partiendo del presupuesto de que no se habían publicado aún las actas de las iniciativas diplomáticas llevadas a cabo por la Santa Sede para evitar la guerra y ayudar a las naciones implicadas, basándose en una obrita publicada en 1945 por la Políglota Vaticana[67], en algunos artículos de L'Osservatore Romano durante el mes de marzo de 1960 y en extractos de los discursos de Pío XII, el autor reconstruía la crónica de los acontecimientos acaecidos entre 1939 y 1940. Se destacaba en la actuación de Pío XII su actitud imparcial ante los beligerantes, su voluntad de ayudar a las poblaciones sometidas a sufrimientos y su preocupación por evitar las denuncias públicas con el fin de no agravar la situación de los que más sufrían lo que estaba pasando.

En 1960 monseñor Tardini publicó una biografía de Pío XII que

se iniciaba con el elogio pronunciado por el cardenal Roncalli en la basílica de San Marcos el 11 de octubre de 1958, pocos días después de la muerte del pontífice[68]. Monseñor Tardini, que durante muchos años había seguido de cerca la obra de Pío XII, imitaba la línea apologética seguida por el cardenal Roncalli. Describía a Pío XII como alguien que reunía todas las cualidades positivas que se podían desear en un pontífice, y, en lo tocante a su actuación durante la guerra, decía: «Movilizó la radio y la diplomacia, creó la Pontificia Comisión de Asistencia; acogió en sus palacios a los refugiados y a los que estaban en peligro... ofreció el oro que pedían los nazis como rescate de los judíos; intercedió por los deportados y los condenados a muerte»[69].

En los mismos años en que Giovannetti y Tardini escribían sus obras, empezaban a lanzarse las primeras acusaciones contra la actuación de Pío XII durante la guerra.

Ernesto Buonaiuti, escribiendo sobre Pío XII, acusaba al papa Pacelli de complicidad con el fascismo, de no haber denunciado nunca públicamente las atrocidades de los nazis, ni siquiera con ocasión de la matanza de las Fosse Ardeatine[70], de haber sido incapaz de haber guiado a la Iglesia hacia la modernidad. Pío XII, sostiene el autor, fue un hombre con grandes virtudes personales, pero su participación en el conflicto que marcó su pontificado no supo responder evidentemente a las exigencias de una sociedad en busca de un punto de referencia sólido. Esta debilidad no podía imputarse únicamente al individuo, sino que había que referirla al conjunto de ideas y valores que derivaban de una árida tradición eclesiástica, claramente superada por la situación cultural y vital de la sociedad. La Iglesia no supo apartarse de los viejos esquemas, para abrirse a las nuevas exigencias de los tiempos. La crisis provocada por la guerra habría contribuido a desvelar la crisis de las tradiciones cristianas y, sobre todo, la de las tradiciones eclesiásticas[71].

En los años 60 la polémica se hizo muy viva. Friedländer[72], Lewy[73] y Falconi[74] sostenían que Pío XII no había sabido reaccionar frente a la barbarie nazi y que sus intervenciones habían sido inadecuadas e insuficientes ante la gravedad de la situación. En respuesta a estas acusaciones, hubo algunos autores que quisieron defender la dignidad del pontífice, pero sus obras adoptaron una vez más un tono predominantemente apologético[75].

Por aquellos mismos años Pablo VI autorizó la publicación

anticipada de los documentos relativos al conflicto de 1939-1945. Con ello, desde los años setenta, la polémica en torno a la labor de Pío XII fue adquiriendo un nuevo cariz. Así, autores como Graham[76] o Rhodes[77] consideran que, dado el control a que estaba sometido el Vaticano en aquel período, las intervenciones pontificias fueron suficientemente eficaces y comprensibles. Por otro lado, dado que Hitler no se habría detenido ante ninguna excomunión, sostienen que la preocupación del pontífice consistió sobre todo en evitar el agravamiento de la situación de los católicos que se encontraban en los territorios ocupados por el Reich y la de los judíos encerrados en los campos de exterminio. Durante la guerra, Pío XII continuó la línea de Benedicto XV, tratando de mantener la neutralidad. Esta actitud del pontífice parece recogerse bien en el telegrama que Woermann envió el 6 de septiembre de 1939 a von Bergen: «Me consta por fuentes seguras que Francia e Inglaterra deben de haber solicitado al papa que acuse a Alemania de agresión. El pontífice, basándose en la tradicional actitud del Vaticano de no injerencia directa en los asuntos internacionales, ha rechazado esta petición. Pero su negativa se ha basado sobre todo en que no quiere agravar más la suerte de los católicos en Alemania, perjudicar sus esfuerzos en favor de la paz y las buenas relaciones con Italia»[78].

Las aportaciones historiográficas de los años ochenta sitúan el problema de los «silencios» de Pío XII en el contexto más amplio de la práctica vaticana[79].

En un estudio de 1985[80], G. Miccoli dedica un capítulo particularmente interesante al análisis de las actitudes adoptadas por la Santa Sede ante la guerra y los crímenes nazis. Aun partiendo del presupuesto de que la postura del Vaticano durante los años de la guerra tenía que ser necesariamente neutral con el fin de mantenerse en relación con todas las partes beligerantes, el autor considera que casi siempre las propuestas diplomáticas del Vaticano adquirieron una clara significación política, en cuanto que contenía un juicio implícito acerca de la contienda. En opinión del autor, además, la Santa Sede tuvo al principio una visión muy limitada del conflicto, porque no comprendió la magnitud del problema del nazismo, sino que lo consideró como algo accidental y secundario[81]. Al comienzo de la guerra, el pontífice abrigó la esperanza de un restablecimiento general de la paz. Condenar explícitamente la agresión a Polonia habría podido comprometer las relaciones con Italia. Conociendo muy pronto la situación de los judíos gracias a

los informes enviados por el nuncio en Berlín y por representantes de la jerarquía alemana y polaca, e incluso por miembros del clero y de la intelectualidad polaca, la Santa Sede se planteó en seguida la cuestión de hablar y denunciar los crímenes de guerra. De hecho, en su primera encíclica del 20 de octubre de 1939, el papa hacía una referencia especial a la situación de Polonia. Por otro lado, distinguía la actitud que debía mantener como representante de la Iglesia universal y la actitud que debían adoptar los representantes locales de la jerarquía y los fieles, que tenían que comprometerse, en cambio, en las realidades locales e internacionales. En este sentido, es significativa la invitación a los obispos de las respectivas zonas a intervenir. El interés por mantener la neutralidad de la política vaticana estaba determinado además por el miedo a que sus intervenciones pudieran ser instrumentalizadas.

Andrea Riccardi, tratando el asunto en 1986 y, más tarde, en 1993[82], describe la situación de la Iglesia católica en aquel período como caracterizada por una fuerte centralización y una unidad compacta. Pío XII había heredado esta situación de Pío XI, y, al subir al solio pontificio, se encontró ya elaborada una línea de actuación que no era oportuno modificar dadas las circunstancias de beligerancia; era la línea de la imparcialidad, seguida ya por Benedicto XV durante la I Guerra mundial. Y esto no simplemente por motivos diplomáticos, sino porque la Santa Sede repudiaba la guerra y trató de evitarla por todos los medios. Para analizar mejor la problemática de los «silencios» de Pío XII, Riccardi descompone la cuestión en una serie de problemas. En primer lugar, hay que considerar el silencio no sólo frente al exterminio judío, sino también frente al de los gitanos y los pueblos eslavos. En segundo lugar, conviene no olvidar la cuestión de los judíos romanos que fueron deportados. Partiendo del presupuesto de que el papa Pacelli temió siempre agravar la situación de los perseguidos con declaraciones abiertas de condena, Riccardi muestra cómo Pío XII envió en repetidas ocasiones, a quienes podían hacerlo con cierta eficacia, a actuar en defensa de los judíos y de los que eran perseguidos. Esta labor la desempeñaron sobre todo los nuncios. De este modo quedaba a salvo la imparcialidad de la Santa Sede, que podía seguir siendo así un espacio de asilo para todas las partes. Esta actitud imparcial era posible gracias a la colaboración de la secretaría de Estado, a través de una vasta red diplomática. El papa Pacelli no era contrario a las intervenciones concretas de la Iglesia,

pero consideraba que esta tarea correspondía principalmente a los obispos, que, estando sobre el terreno, se encontraban en mejores condiciones de valorar la situación concreta y prever las consecuencias.

Se puede interpretar el problema del holocausto también desde otro punto de vista: el holocausto plantea a la generación que lo vivió y a las que han venido después un interrogante radical acerca del misterio del mal y de la presencia de Dios en la historia[83]. Este trágico acontecimiento, signo evidente de crisis en la civilización, constituye un reto para la fe judía y para la fe cristiana, porque desmiente a quien afirma tranquilamente la presencia de Dios en la historia. El sufrimiento de los inocentes lleva al hombre religioso a preguntarse por el silencio de Dios, como hicieron los profetas del Antiguo Testamento. Si Dios no puede hacerse presente ante este sufrimiento, se puede hablar de un verdadero «eclipse de Dios», de que Dios se ha retirado temporalmente de la historia[84]. Se perfila aquí la escena del sacrificio de Isaac y, para el cristiano, la del sacrificio de Cristo y su grito en la cruz. Estamos cara a cara con el misterio del mal, del mal elegido por el mal mismo, como en el pecado original. El pensamiento judío se pregunta si los judíos murieron por los pecados de los demás, reflexionando sobre el tema del sacrificio y el chivo expiatorio[85]. Estas reflexiones de la fe judía ayudan a comprender cómo es posible interpretar los acontecimientos dolorosos a través del cedazo de la fe, un cedazo que para activarse necesita también fantasía, humorismo doloroso, sentido de la paradoja; sólo así parece posible que el misterio divino transparezca en la historia.

Reflexiones parecidas sobre los aspectos teológicos de la historia las encontramos también en autores de credos distintos, lo que nos lleva a pensar que, sobre todo frente a los acontecimientos trágicamente inexplicables, la última palabra a la hora de captar la presencia de Dios la tiene el poeta y el que sabe interpretar los acontecimientos más allá de ellos mismos. Así, por ejemplo, A. Solzhenitsyn en *Archipiélago Gulag* (1973), P. Claudel en *El zapato de raso,* a propósito de Cristóbal Colón (1929), o R. Schneider en *Las Casas, apóstol de los indios* (1938).

Por lo que respecta a Pío XII y el problema de los judíos, Gertrud von Le Fort, en su ensayo de 1967 sobre el papado e Israel, *Das Schweigen, eine Legende (El silencio, una leyenda),* propone una comprensión espiritual de actitudes de Pío XII, en el intento de

expresar el presentimiento de la eternidad dentro de la historia[86].

5. Pío XII, el orden de los Estados y la «civilización cristiana»

En sus intervenciones en materia de doctrina social, Pío XII insistió en dos temas centrales y decisivos, de los que derivaban luego importantes consecuencias en el plano político y social, tanto en el ámbito de cada nación en particular como en el ámbito internacional: el valor de la persona humana y la necesidad del bien común.

Todas las intervenciones doctrinales de Pío XII, en particular los mensajes de Navidad del período de la guerra y del período posbélico, insisten en este tema, retomándolo una y otra vez: la persona humana es superior a cualquier ordenamiento humano, porque encierra en sí una dignidad que Dios mismo le ha concedido. Este designio de Dios se manifiesta en los derechos de la persona: el derecho a conservar y desarrollar su vida corporal, intelectual y moral, y, de manera particular, el derecho a la formación y educación religiosa; el derecho a dar culto a Dios en público y en privado, incluida la acción caritativa religiosa; el derecho al matrimonio y a la realización de sus fines; el derecho al trabajo como medio para el sostenimiento de la vida familiar y el mejoramiento de la propia vida; el derecho a usar los bienes materiales, conscientes de los deberes que su posesión conlleva y de las limitaciones sociales que derivan de ello.

La concepción de la persona humana como sujeto de derechos está ligada a la del bien común. Bien común es el terreno intocable de los derechos de la persona humana, que debe estar en condiciones de poder cumplir sus deberes; bien común es el conjunto de las condiciones externas necesarias para que el conjunto de los ciudadanos pueda desarrollar sus capacidades, su vida material, intelectual, religiosa y social.

En el concepto del hombre como persona y en el del bien común, se insertan luego las enseñanzas concernientes a la vida social y política. Conviene ver en las palabras mismas del pontífice algunos de los aspectos más importantes de este planteamiento, entre otras cosas para comprobar así el progresivo enriquecimiento doctrinal.

En primer lugar, el problema del Estado. Estamos en los años en que los totalitarismos han madurado ya todos sus frutos de violencia y de desprecio a la persona humana.

Pío XII rechaza la idea de un Estado totalitario precisamente porque por encima del Estado está la persona, con sus derechos inalienables.

> «Salvaguardar el terreno intocable de los derechos de la persona humana y facilitar el cumplimiento de sus deberes es función esencial de todo poder público. ¿Acaso no está esto implicado en la genuina significación del bien común, que el Estado está llamado a promover? De aquí nace el que la tutela de este *bien común* reclame un poder tan amplio sobre los miembros de la comunidad que en virtud de él la autoridad pública pueda menoscabar el desenvolvimiento de la acción individual..., decidir sobre el inicio o el fin de la vida humana, determinar a su antojo el movimiento físico, espiritual, religioso y moral, en contra de los deberes personales y los derechos del hombre, y con este fin suprimir o hacer ineficaz el derecho natural a los bienes materiales»[87].

Después de especificar cuáles deberían ser los principios morales que rigieran la sociedad (el uso de los bienes materiales, el valor del trabajo humano garantizado para todos, la propiedad privada, la familia como bien superior al Estado), Pío XII afirma que la sociedad –no siendo fin en sí misma, sino estando al servicio del hombre para la consecución de los bienes ultraterrenos– ayuda al hombre en este camino también respetando sus derechos en el campo económico, porque el fin y el sujeto de la economía es el hombre. «Estos son, amados hermanos, los principios, los conceptos y las normas con los que quisiéramos cooperar desde este momento a la futura organización de ese nuevo orden, que del ingente fermento de la lucha presente el mundo espera y desea que nazca, aquietando en la paz y en la justicia a todos los pueblos»[88].

En el mensaje radiofónico de la Navidad de 1942, enteramente dedicado al orden interno de las naciones, parece proponer con cautela la hipótesis de un gobierno democrático cuando pide el restablecimiento del ordenamiento jurídico para la constitución de un Estado según el espíritu cristiano:

> «Quien quiera que la estrella de la paz aparezca y se detenga sobre la vida social, que colabore en el profundo restablecimiento del orden jurídico... Del ordenamiento jurídico querido por Dios deriva el derecho inalienable del hombre a la seguridad jurídica y, con ella, a un ámbito concreto de derecho protegido de todo ataque arbitrario... Quien quiera que la estrella de la paz aparezca y se detenga sobre la sociedad humana, que colabore en el surgimiento de una concepción y praxis del Estado fundada en una disciplina razonable, en la nobleza humana y en un espíritu cristiano responsable; que ayude a que el Estado y sus poderes vuelvan a estar al servicio de la sociedad, del pleno respeto de la persona humana y de su esfuerzo en la consecución de sus fines eternos»[89].

Este mensaje fue objeto, sobre todo en Italia, de un estudio en

profundidad por parte de los grupos de católicos que estaban pensando ya en el futuro, y el padre Gemelli le escribió al papa con el fin de que le aclarara algunos puntos.

El paso decisivo, sin embargo, se dio dos años más tarde, con el mensaje radiofónico de Navidad de 1944, dedicado al problema de la democracia. En él se proponía la forma democrática de gobierno como un postulado natural impuesto por la misma razón. Se abandonaba la actitud de desconfianza hacia la democracia, típica de Pío XI, para acercarse a los regímenes democráticos, legitimando plenamente la participación de los católicos en los mismos.

> «Expresar el propio parecer sobre los deberes y los sacrificios que a uno se le imponen, y no ser obligado a obedecer sin haber sido escuchado son dos de los derechos del ciudadano que encuentran expresión en la democracia, como su mismo nombre indica. Por la solidez, por la armonía, por los buenos frutos de este contrato entre los ciudadanos y el gobierno del Estado, se puede reconocer si una democracia es verdaderamente sana y equilibrada, y cuál es su fuerza vital y de desarrollo... El Estado no contiene en sí ni reúne mecánicamente en un territorio determinado a un conjunto amorfo de individuos. Es, y debe ser en realidad, una unidad orgánica y organizadora de un verdadero pueblo»[90].

Se llegaba así al corazón de la propuesta de Pío XII; el mundo evitaría recaer en el abismo del estatalismo, de la violencia y del desorden, si en el futuro aceptaba un modelo auténtico de desarrollo, el de la «civilización cristiana». Esta civilización es cristiana porque tiene su fundamento en la ley natural grabada por Dios en el corazón de todo hombre, lo que establece los derechos en un plano que exige el respeto y la promoción por parte de todos.

En este contexto se sitúa también su visión del «orden internacional», porque de esta ley escrita en los corazones es de la que derivan los derechos del hombre y de las comunidades nacionales y sus relaciones recíprocas. «Un punto esencial para cualquier futuro ordenamiento mundial será la formación de un órgano para el mantenimiento de la paz, órgano investido por común acuerdo de la suprema autoridad, y cuya función debería ser también la de sofocar desde su origen toda amenaza de agresión aislada o colectiva... Con una condición sin embargo: que la organización de la paz... no sirva para consagrar definitivamente ninguna injusticia, no suponga la lesión de ningún derecho en perjuicio de ningún pueblo»[91].

De acuerdo con este planteamiento, Pío XII apoyó con decisión todos los esfuerzos que contribuyeron al nacimiento de la ONU y de las instituciones anejas a ella. Una forma particular de colaboración

internacional en la que insistió fue la vinculada al europeísmo. Durante su pontificado se dieron los primeros pasos para la unificación europea (los tratados fundacionales de la CECA en 1951 y de la CEE en 1957). Entre los pioneros y promotores de estas iniciativas se debe contar a tres grandes estadistas católicos: Adenauer, De Gasperi y Schuman. A Pío XII esta coyuntura le pareció una ocasión histórica para el relanzamiento de la idea de «civilización cristiana», en la que siempre había insistido[92].

Los pasos adelante eran importantes, aunque se trataba de aportaciones todavía lastradas por ciertas limitaciones. La Iglesia, por ejemplo, seguía «supervisando» la acción del laicado. La doctrina social se seguía entendiendo como un ámbito orgánico de normas «obligatorias» que había que aplicar íntegramente, como si fuera posible una «tercera vía cristiana» entre el sistema capitalista y el comunista. La vida política y la Democracia Cristiana quedaban sometidas a la tutela de la jerarquía católica y de las instituciones eclesiásticas.

Pero, a pesar de estas limitaciones, tal elaboración doctrinal –frente a la descomposición y desintegración de los Estados totalitarios y del orden postulado por ellos– constituía una aportación preciosa a los pueblos y a su camino hacia la democracia.

6. Conclusión

El pontificado de Pío XII se dibuja con contornos precisos cuando se lo interpreta teniendo en cuenta los dos planteamientos contrapuestos que lo marcaron íntimamente: el de la continuidad y el de la renovación.

Aun manteniéndose fiel a la línea de sus predecesores, Pío XII inició el camino de renovación de la Iglesia para responder a los grandes cambios acontecidos en el mundo. Estas aperturas, realizadas gradualmente y con prudencia y acompañadas por un planteamiento doctrinal extremadamente rico, no siempre se han entendido adecuadamente.

Todo esto, unido a la tristeza de los tiempos, hizo difícil su vida y el ejercicio de su ministerio, especialmente durante los últimos años de su pontificado. Testigo de ello es uno de sus colaboradores, el cardenal Tardini, quien, conmemorando su muerte, recordaba un episodio conmovedor:

«El 12 de marzo de 1956 se celebraba el XVII aniversario de la coronación de su santidad Pío XII. Aquel día, al final de mi audiencia habitual, arrodillado delante de él para recibir su casi cotidiana bendición, le expresé humildemente mis mejores deseos. El papa me respondió con una tenue sonrisa, una sonrisa hecha de tristeza y resignación. Se quedó un momento en silencio, con la mirada fija, como si quisiera ver a lo lejos y evocar un pasado ya lejano. Luego sus ojos se humedecieron y volvieron a posarse sobre mí mientras, apretándome amablemente la mano, me decía en tono conmovido y conmovedor: "Mi querido monseñor, una corona de espinas"»[93].

Fue un pontífice que, ante tragedias incomprensibles (la guerra, la persecución de los judíos, la violencia de los totalitarismos), llevó en silencio el peso de la cruz, que lo hizo grande.

Notas al capítulo

[1] Cf I. GARZIA, *Pio XII e l'Italia nella seconda guerra mondiale,* Morcelliana, Brescia 1988; F. MALGERI, *La Chiesa italiana e la guerra,* Studium, Roma 1980; J. JOBLIN, *La Iglesia y la guerra,* Herder, Barcelona 1990; M. CASELLA, *L'Azione Cattolica all'inizio del pontificato di Pio XII,* Ave, Roma 1985; K. REPGEN, *La chiesa cattolica e il terrore nazionalsocialista,* Humanitas 6 (1987) 832-864; V. CONZEMIUS, *Tra adattamento e resistenza. I cristiani e il nazionalsocialismo,* Humanitas 6 (1987) 805-830; E. BUTTURINI, *Il Vaticano fra fascismo e nazismo,* Humanitas 1 (1987) 106-122; G. ANGELOZZI, *Pío XII, Hitler y Mussolini,* Acervo, Barcelona 1988; J. L. LICHTEN, *Pío XII e gli ebrei,* Regno-Documenti 3 (1988) 75-88; J. E. SCHENK-V. CÁRCEL ORTI, *Pío XII, ¿defensor de los judíos?,* Comercial, Valencia 2001; D. ALBRECHT (ed.), *Der Notenwechsel zwischen dem Hl. Stuhl und der Deutschen Reichsregierung,* 3 vols., Munich-Bonn 1969-80 (se presentan los resultados de las investigaciones llevadas a cabo en los archivos alemanes); H. J. MOLTKE, *Futuro e resistenza. Dalle lettere degli anni 1926-1945,* Morcelliana, Brescia 1985.

[2] En esto coinciden varios autores, entre ellos E. BUONAIUTI, *Pio XII,* Universale, Roma 1946, 132.

[3] Este detalle está recogido en B. SCHNEIDER, *Pio XII. Pace, opera della giustizia,* Edizioni Paoline, Roma 1984, 23.

[4] Cf E. FATTORINI (dir.), *Germania e Santa sede. Le nunziature di Pacelli tra la grande guerra e la Repubblica di Weimar,* Il Mulino, Bolonia 1992.

[5] Resulta muy difícil formular juicios ponderados acerca de él. En primer lugar, por su enorme capacidad de trabajo, lo que hace que sea necesario consultar una cantidad ingente de intervenciones magisteriales. En segundo lugar, porque su figura se ha visto sometida a una campaña de denigración constante, en particular por su modo de proceder frente al nazismo y el fascismo. Y en tercer lugar, por la mitificación que se ha hecho de su sucesor Juan XXIII, oponiéndolo injustamente a su persona y actuación.

[6] PÍO XII, *Summi pontificatus,* encíclica programática del 20 de octubre de 1939.

[7] Ib, 1132.

[8] Pío XI había usado el término «participación»; Pío XII en cambio usa el de «colaboración».

[9] Cf G. MICCOLI, *La Santa Sede e la guerra,* en *Fra mito della cristianità e secolarizzazione,* Marietti, Casale Monferrato 1985, 219s.

[10] Ib, 228-229.

[11] Ib, 231, nota 334.

[12] Esta actitud de benevolencia se explica por el tono de la encíclica que, siendo un texto programático para el pontificado que se iniciaba, quería abrir al diálogo y tratar de

que Italia no entrara en el conflicto.

[13] Su magisterio social se centra principalmente en los discursos de la noche de Navidad. Los discursos tienen una estructura constante, articulada en cinco puntos: cinco puntos para una paz justa, en el discurso de 1939; cinco puntos para un nuevo orden internacional, en el de 1941; cinco puntos para una nueva ordenación interna de los Estados, en el de 1942; cinco puntos para una nueva democracia, en el de 1944.

[14] Pío XII, *Mystici corporis*.

[15] Este planteamiento dio muy pronto sus frutos. En 1951 se celebró en Roma el primer congreso mundial de laicos, y en 1957 el segundo. Estos congresos fueron importantes porque mostraron que podía haber distintas formas de apostolado entre los laicos, incluso fuera de la Acción Católica.

[16] En este sentido hay que interpretar las intervenciones pontificias posteriores, que permitirán un uso cada vez más amplio de las lenguas nacionales en la misa, la atenuación del ayuno eucarístico, la celebración de misas vespertinas, la reforma de la Semana Santa, del calendario litúrgico, del *Breviario* y del *Misal.*

[17] En 1956, Pío XII publicó la encíclica *Haurietis aquas* para fomentar la devoción al Sagrado Corazón. Precisamente en estos años, con el declive de la ideología de cristiandad, empezaba a perder arraigo también esta devoción en la piedad popular.

[18] La devoción a la Virgen tuvo un gran desarrollo durante su pontificado: en 1950, el culto mariano se polarizó en torno a la definición del dogma de la asunción con la encíclica *Munificientissimus Deus;* 1954 fue declarado año mariano con la encíclica *Fulgens corona,* de 1953; con la encíclica *Ad coeli Reginam,* se instituyó el 31 de mayo la fiesta de María Reina; se promovieron las peregrinaciones a los grandes santuarios marianos y se celebraron numerosos congresos marianos nacionales.

[19] La Santa Sede se fue esforzando gradualmente en disociar la labor de los misioneros de los intereses de los países colonizadores y en afirmar el carácter supranacional de la Iglesia. Esto implicaba la necesidad de que los países de misión integraran su propia civilización con las exigencias del Evangelio.

[20] Se rechazaban las doctrinas evolucionistas, existencialistas e historicistas, y su infiltración en la teología católica; en particular, se advertía contra la presentación de los dogmas con las categorías de determinadas corrientes filosóficas contemporáneas. Se vieron afectados por estas condenas pensadores como Maritain, Congar, Chenu, De Lubac, Mazzolari o Milani, y los sacerdotes obreros franceses.

[21] En los años 50, la Acción Católica tenía una organización muy eficaz y desde el punto de vista numérico era muy importante, contando con unos tres millones de miembros.

[22] En la excomunión hay cuatro apartados: a) *Utrum licet*... ¿Es lícito ser comunista?... No es lícito. No hay excomunión; b) ¿Es lícito leer libros o textos comunistas?... No es lícito. No hay excomunión; c) Los cristianos que se encuentran en los dos casos anteriores, ¿pueden ser admitidos a los sacramentos?... No pueden. No hay excomunión; d) Los que profesan la doctrina materialista y anticristiana, ¿están excomulgados?... Lo están *ipso facto.*

[23] El papa, a través de los eficaces canales de comunicación de la Iglesia (informes de los nuncios, visitas *ad limina,* encuentros con laicos importantes, prensa clandestina), estaba al tanto del angustioso drama que estaba viviendo la Iglesia. Esto explica el sentido de la intervención de Pío XII. Esta intervención, sin embargo, no fue del agrado de todos, y hubo revistas como *Il Gallo* y *Adesso* que no disimularon su descontento. Sin lugar a dudas, la excomunión pesó fuertemente en la vida de la Iglesia desde el punto de vista pastoral y acentuó divisiones que eran ya profundas. Pero era algo comprensible dentro de los parámetros del tiempo. De todos modos, es interesante notar cómo la actitud de reprobación y condena de la Iglesia frente al comunismo ha sido constante, ya desde la *Rerum novarum,* que vislumbró su carga de inhumanidad cuando el marxismo no era todavía más que una simple teoría y no había aún ningún ejemplo histórico.

[24] ADSS, vol. I, n. 1, 97-98

[25] ADSS, vol. I, n. 7, 104-110.

[26] Ib, nn. 53, 58, 126, 143 y 148.

[27] L'Osservatore Romano, 25 de agosto de 1939.

[28] Estas intervenciones fueron muy destacadas por la prensa europea, pero, por parte de las potencias interesadas, no hubo ninguna respuesta positiva.

[29] Ante la invasión de Polonia, los embajadores francés e inglés pidieron a la secretaría de Estado vaticana una condena clara. El mismo ministro de exteriores alemán tuvo que decir en esta ocasión: «La razón principal del rechazo [de la condena] es que el papa no quiere poner en peligro la situación de los católicos en Alemania, la posibilidad de una acción suya en favor de la paz y sus relaciones con Italia». Cf ADSS, vol. I, n. 198.

[30] Ib, vol. I, nn. 191-211.

[31] Pío XII le pidió al subsecretario del departamento de Estado americano, Summer Welles, de visita en Roma en marzo de 1940, que hablara ante el presidente Roosevelt en este sentido. Cf A. GIOVANNETTI, *Il Vaticano e la guerra,* Ciudad del Vaticano 1960, 112 (trad. esp.: *El Vaticano y la guerra,* Espasa-Calpe, Madrid s/f); E. DI NOLFO, *Vaticano e Stati Uniti 1939-1952,* Angeli, Milán 1978.

[32] Acerca de los esfuerzos llevados a cabo por la Santa Sede para mantener a Italia fuera del conflicto, cf ADSS, vol. I, nn. 282, 284, 286 y 292.

[33] PÍO XII, *Summi pontificatus,* 1148.

[34] Especialmente cuando habla del Estado, de los fundamentos jurídicos de la convivencia civil y del poder. Así se interpretó también en los ambientes de la Gestapo. Cf S. FRIEDLÄNDER, *Pio XII e il Terzo Reich,* Feltrinelli, Milán 1965, 48ss.

[35] ADSS, vol. III, n. 77.

[36] Así en L'Osservatore Romano del 2 de diciembre de 1939, volviendo sobre el mismo tema el 24 de diciembre. Los comentarios sobre la guerra en Finlandia ocuparon un puesto de absoluta primacía en la prensa vaticana.

[37] ADSS, vol. I, n. 313; cf D. TARDINI, *Pio XII,* Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1960, donde, en la página 115, puede verse una fotocopia de los telegramas escritos a máquina y corregidos personalmente por Pío XII.

[38] PÍO XII, *Discorsi e radiomessaggi* II, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1940-1959, 128.

[39] ADSS, vol. IV, n. 177.

[40] Ib, vol. III, nn. 424-480, 653-752.

[41] PÍO XII, *Discorsi e radiomessaggi* III, 330.

[42] Cf R. A. GRAHAM, *Ideologia nazi-comunista nella seconda guerra mondiale,* La Civiltà Cattolica II (1994) 359.

[43] ADSS, vol. III, n. 267: el arzobispo de Breslau pedía en este informe la intervención de la Santa Sede, porque estaba en peligro la misma existencia de la Iglesia en este territorio.

[44] Cf R. A. GRAHAM, *Il piano straordinario di Hitler per distruggere la Chiesa,* La Civiltà Cattolica I (1995) 544-552. Warthegau era un territorio con unos 4.500.000 habitantes, en su mayor parte católicos.

[45] Esto ocurrió tras el decreto del 13 de septiembre de 1941 por el que Greiser ponía fin a la existencia de la Iglesia católica y protestante de nacionalidad alemana como entes de derecho público, reduciéndolas a asociaciones de derecho privado. El decreto era una aplicación del 14 de marzo de 1940, que tenía como finalidad la división de las comunidades católicas alemana y polaca.

[46] Arthur Greiser, al acabar la guerra, huyó a Occidente, pero fue detenido y entregado a los polacos, quienes lo ahorcaron en la plaza de Poznan el 21 de julio de 1954. Pío XII intervino ante las autoridades polacas para que le perdonaran la vida; pero el gesto cristiano del papa fue interpretado y difundido por las autoridades soviéticas como una prueba del deseo del Vaticano de salvar a los criminales de guerra. Un ejemplo de este gratuito método acusatorio puede verse en E. KLEE, *Chiesa e nazismo,* Einaudi, Turín 1993.

[47] El problema ha sido tratado ya en el capítulo anterior. Para una visión general, cf W. L. SHIRER, *Storia del Terzo Reich* II, SEI, Turín 1963, 1428 (trad. esp.: *Historia del Tercer Reich,* 4 vols., Océano, Barcelona 1980); L. POLIAKOV, *El tercer Reich y los judíos. Documentos y estudios,* Barcelona 1960.

[48] Hacia fines de 1940 las SS habían recogido a unos cuatrocientos mil judíos y los habían encerrado en un área de Varsovia en la que normalmente vivían ciento sesenta mil, separándolos del resto de la ciudad por un muro. Los judíos que vivían en el gueto tenían prohibido salir del recinto. Podían trabajar en las pocas fábricas de armas existentes en el interior del gueto o bien para industriales alemanes que obtenían grandes beneficios sirviéndose de una mano de obra que costaba mucho menos que la alemana.

[49] Los campos de concentración –ya usados por los ingleses durante el conflicto con los boers en África, en Rusia después de 1917 para controlar a los elementos contrarrevolucionarios y en España durante la guerra civil– fueron «institucionalizados» por el régimen comunista y luego por el régimen nazi. Su finalidad era múltiple: la supresión de los elementos de oposición política, la constitución de inmensas reservas de mano de obra baratísima, el sometimiento de las personas a una serie de experimentos relacionados con la resistencia del cuerpo humano al calor, al frío y a otras condiciones anormales, y la formación de un nuevo tipo de militares (los guardianes de los campos) dispuestos a obedecer las órdenes más despiadadas. Los campos nazis eran 28 y los más importantes fueron los de Auschwitz, Birkenau, Treblinka, Dachau, Buchenwald, Bergen Belsen, Ravensbruck y Mauthausen. No se pueden hacer cálculos precisos acerca de los muertos en los campos de concentración nazis, pero es verosímil que en los distintos campos de concentración organizados desde 1933 encontraran la muerte no menos de diez millones de personas. Tampoco es posible conocer la situación de los campos de concentración soviéticos. Al final de la guerra, los americanos, en la zona ocupada, recluyeron por lo menos a cuatro millones de soldados alemanes en campos cercados por alambradas, al aire libre, sin ningún tipo de protección. El ejército francés recibió de los americanos a unos 630.000 prisioneros alemanes para que sirvieran como mano de obra en las reparaciones de guerra, haciéndoles pasar hambre y maltratándolos hasta tal punto que se calcula en unos 250.000 la cifra de los que murieron a causa de las condiciones en que vivían. Por lo que respecta a los campos americanos, se calcula la cifra de muertos en unos 750.000 prisioneros (en su mayor parte, soldados de la Wehrmacht, rendidos después del 8 de mayo de 1945; pero había también mujeres, niños y ancianos). Sobre este último aspecto, cf J. BACQUE, *Gli altri Lager. I prigionieri tedeschi nei campi alleati dopo la seconda guerra mondiale,* Mursia, Milán 1993.

[50] El proceso de Nuremberg se celebró entre el 20 de noviembre de 1945 y el 30 de septiembre de 1946, con el fin de condenar a los culpables de las matanzas nazis y de los crímenes de guerra.

[51] En la segunda mitad de 1942 los embajadores de Brasil, Gran Bretaña, Bélgica y Polonia, y el encargado de negocios de Estados Unidos, Harold Tittman, pidieron una toma de posición explícita de la Santa Sede respecto de las medidas de exterminio llevadas a cabo con los judíos. Cf ADSS, vol. V, nn. 465, 467, 472, 568, 573 y 578.

[52] PÍO XII, *Sull'ordine interno delle nazioni,* en *Discorsi e radiomessaggi,* vol. IV, 345.

[53] Cf A. RHODES, *Il Vaticano e le dittature 1922-1947,* Mursia, Milán 1975, 283-284; F. ENGEL-JANOSI, *Il Vaticano fra nazismo e fascismo,* Le Monnier, Florencia 1978.

[54] ADSS, vol. II, nn. 57 y 105. También en otras circunstancias el papa había pedido a los obispos que actuaran en esta misma dirección.

[55] Ib, vol. II, n. 105.

[56] L'Osservatore Romano, 3 de junio de 1943.

[57] El escritor y diplomático israelí Pinchas Lapide estimó en unos 860.000 los judíos que se salvaron por intervención de la Iglesia católica, y propuso que se plantara en Israel un bosque en memoria de Pío XII; cf I. HENNESEY, *La lotta per la purezza dottrinale di una Chiesa arroccata. Da Leone XIII a Pio XII,* en G. ALBERIGO-A. RICCARDI (dirs.), *Chiesa e*

papato nel mondo contemporaneo, Laterza, Bari 1990, p. 162, n. 31; A. LAPIDE, *Roma e gli ebrei,* Mondadori, Milán 1967.

[58] Por ejemplo, en Eslovaquia, Croacia y Hungría, donde las deportaciones de judíos cesaron durante un tiempo; o en Italia, donde el papa, guardando silencio con ocasión de las detenciones de judíos llevadas a cabo el 16 de octubre de 1943, pudo, más tarde, con una intervención discreta, impedir otras.

[59] Esta temática fue abordada por E. Nolte, alumno de M. Heidegger y autor de numerosos ensayos, de que ya hablamos en el capítulo dedicado a la «guerra civil europea». En sus escritos E. Nolte se pregunta por la identidad histórica de Alemania, por las raíces del nacionalsocialismo, por el sentido y las razones profundas de la «guerra civil europea» que ha conmocionado al siglo XX. Son numerosos los autores que se han pronunciado sobre estos problemas: Lukács, Bloch, Horkheimer, Habermas.

[60] Cf E. NOLTE, *Intervista sulla questione tedesca,* Laterza, Bari 1993. En la entrevista, realizada por A. Krali, Nolte reconstruye los orígenes y perspectivas de la cuestión alemana, encuadrándola en su contexto histórico y proyectándola sobre el fondo de una problemática que se abre a la sociedad mundial en general. Al tratar uno de los problemas centrales del libro, el del nazismo como respuesta al bolchevismo, Nolte se refiere a la Italia fascista, afirmando que el fascismo de Mussolini era una respuesta al marxismo de su juventud. Esto confirmaría, según el autor, la tesis de que el nazismo y el fascismo han de verse en correlación con el marxismo, y que la verdadera cuestión del mundo contemporáneo es la del marxismo.

[61] Algo semejante debería hacerse en Italia en relación con el fascismo, la resistencia, la República de Saló y los comienzos de la vida republicana. En Italia, más que de «silencio» sobre el pasado, se trata de una lectura «unilateral», impuesta y dirigida por el predominio cultural gramsciano. Se ha interpretado el fascismo predominantemente desde el punto de vista del antifascismo. El sesenta y ocho se orientó y monopolizó en la misma dirección política y, por eso, se «arrastró» durante tanto tiempo, logrando una sorprendente longevidad. Duró abiertamente hasta comienzos de los años ochenta y ha seguido siendo luego método de interpretación de la realidad en las cátedras, en los tribunales y en la parte más importante de la prensa. La labor de una correcta indagación histórica fue iniciada en Italia por Renzo De Felice, si bien se está todavía sólo en los comienzos. Cf R. DE FELICE, *Mussolini il duce. I. Gli anni del consenso, 1929-1936,* Einaudi, Turín 1974; *Mussolini il duce. II. Lo Stato totalitario, 1936-1939,* Einaudi, Turín 1981; *Mussolini l'alleato. Crisi e agonia del regime,* Einaudi, Turín 1990; *Storia degli ebrei sotto il fascismo,* Einaudi, Turín 1993; cf también P. SCOPPOLA, *La Chiesa e il fascismo. Documenti e interpretazione,* Laterza, Bari 1971.

[62] Cf R. HOCHHUTH, *El vicario,* Grijalbo, Barcelona 1977.

[63] En la tarde del 24 de marzo de 1944, los alemanes sacaron de la cárcel Regina Coeli y del cuartel general de los nazis, en vía Tasso, a 335 prisioneros políticos, judíos, personas detenidas por pequeñas infracciones, simples sospechosos. Fueron llevados a las minas de pozolana de la vía Ardeatina, entre las catacumbas de Domitila y de San Calixto. Los salesianos, que habitaban una casa cercana, vieron el trajín de los camiones cargados de prisioneros y oyeron los disparos. El salesiano laico Luis Szenik, guía de las catacumbas, obtuvo la confirmación de lo ocurrido en la mañana del sábado 25 por uno de los soldados alemanes que estaban haciendo guardia en las minas. El sábado por la tarde, después de haberse marchado los alumnos externos del Instituto San Tarsicio, Szenik, don Fagiolo, el clérigo G. Perrinella y el laico E. Bolis dieron una vuelta de inspección por las minas y descubrieron muchos cadáveres amontonados unos sobre otros y cubiertos de tierra. Abandonando el lugar a toda prisa por miedo a ser descubiertos por los alemanes, avisaron al director don Sebastiani, que encargó a don Valentini que notificara a las autoridades religiosas el macabro descubrimiento. El lunes 27, después de que los militares alemanes abandonaran el lugar de la masacre, varios compañeros entraron en las grutas, pero sin llegar al sitio en que se encontraban los despojos; sólo pudieron constatar el fuerte olor a

putrefacción. Entre tanto, por Roma se difundían los rumores más dispares acerca del lugar y la forma de la ejecución. Sobre esto cf F. MOTTO, *Gli sfollati e i rifugiati nelle catacombe di san Callisto,* Ricerche storiche salesiane 24 (1994) 122-131. Hoy se discute si el atentado de vía Rasella (realizado por los GAP, grupo partisano vinculado al PCI) fue oportuno, ya que el ejército americano se encontraba ya próximo a liberar Roma. Además, contrariamente a lo que han declarado siempre, los dirigentes del CLN (del que formaban parte Giorgio Amendola y Sandro Pertini, que autorizaron el atentado), parece que hubo al menos cinco víctimas civiles, entre la cuales, ciertamente, un niño, Pietro Zuccheretti. El miembro de los GAP Franco Calamandrei, que dirigió el ataque de vía Rasella, al preguntarle un amigo por qué no se entregaba a los alemanes para evitar así la masacre, dijo: «Yo soy marxista, mi vida vale más que la de los demás porque sirve a la revolución». Estas noticias se cuentan en F. CHIOCCI, *I partigiani della strage di via Rasella non si fermarono davanti a un bimbo,* Il Giornale (9 mayo 1996) 7.

[64] En esta línea M. MACCARRONE, *Il nazionalsocialismo e la Santa Sede,* Studium, Roma 1947; cf F. MALGERI, *Chiesa, clero e laicato cattolico tra guerra e resistenza,* en AA.VV., *Storia dell'Italia religiosa* III, Laterza, Bari 1995, 301-334.

[65] A. GIOVANNETTI, *o.c.*

[66] Ib, 5.

[67] *L'opera di pace della Santa Sede e l'Italia. Appunti,* Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1945.

[68] D. TARDINI, *o.c.*

[69] Ib, 58.

[70] E. BUONAIUTI, *o.c.,* 271-274.

[71] Ib, 327-332.

[72] S. FRIEDLÄNDER, *o.c.*

[73] G. LEWY, *La Iglesia católica y la Alemania nazi,* Grijalbo, México 1965.

[74] C. FALCONI, *El silencio de Pío XII,* Plaza y Janés, Barcelona 1970.

[75] R. F. ESPOSITO, *Processo al Vicario. Pio XII e gli ebrei secondo la testimonianza della storia,* Saie, Turín 1964; L. CASTIGLIONE, *Pio XII e il nazismo,* Borla, Turín 1965.

[76] R. A. GRAHAM, *Il Vaticano e il nazismo,* Cinque Lune, Roma 1975. La obra está constituida por una colección de escritos ya aparecidos en La Civiltà Cattolica entre 1970 y 1973, que recogen el texto de sendas conferencias pronunciadas en América y en Italia, seguidas de un ensayo titulado *Pio XII e la Polonia,* editado en 1967.

[77] A. RHODES, *o.c.* Es una obra importante porque el autor, además de los ADSS, usa los documentos del Ministerio de Asuntos Exteriores alemán y del Foreign Office británico. Tiene acceso además a documentos personales del barón Diego von Bergen, que durante 25 años fue jefe de la misión alemana ante el Vaticano, hasta que fue sustituido, el 5 de abril de 1943, por Ernst von Weizsäcker.

[78] Ib, 244, nota 3. E. Woermann era subsecretario de Estado del Tercer Reich.

[79] N. CARACCIOLO, *Gli ebrei e l'Italia durante la guerra 1940-1945,* Bonacci, Roma 1986; I. GARZIA, *o.c.;* B. SCHNEIDER, *o.c.*

[80] G. MICCOLI, *o.c.,* 131-137.

[81] Ib, 149; ADSS, vol. I, n. 360.

[82] Cf A. RICCARDI, *Il potere del papa da Pio XII a Giovanni Paolo II,* Laterza, Bari 1993 (especialmente las pp. 3-155); ID (dir.), *Pio XII,* Laterza, Bari 1985; *Le Chiese di Pio XII,* Laterza, Bari 1986.

[83] Cf E. L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia,* Sígueme, Salamanca 2002. Emil Fackenheim es escritor judío.

[84] Esta idea, que retoma Fackenheim, es de Martin Buber. Otros pensadores judíos, como Primo Levi, Vladimir Jankelevitch o Elie Wiesel, han hecho reflexiones análogas.

[85] El autor recoge la oración litúrgica recientemente añadida por los judíos al culto de la noche pascual: «En esta noche recordamos con veneración y amor a los seis millones de miembros de nuestro pueblo de la diáspora europea que murieron a manos de un tirano

mucho más perverso que el faraón que redujo a la esclavitud a nuestros padres en Egipto. Venid, decía a sus esbirros, aniquilémoslos, que dejen de existir como pueblo y nadie se acuerde nunca del nombre de Israel... Nos abstenemos de detenernos en las obras de estos hombres malvados por miedo a infamar la imagen de Dios, según la cual el hombre ha sido creado». Y un poco más adelante, recordando el gueto de Varsovia, la oración continúa: «Desde la profundidad de su aflicción, los mártires elevan la voz en un canto de fe en la venida del Mesías, para que la justicia y la fraternidad reinen entre los hombres: creo con fe perfecta en la venida del Mesías; aunque tarde en venir, creo»: Ib, 164.

[86] Sobre estos aspectos cf las páginas dedicadas a Historia moderna de G. BEDOUELLE, *Historia ilustrada de la Iglesia,* San Pablo, Madrid 2004.

[87] PÍO XII, *Radiomessaggio per il cinquantesimo della «Rerum novarum»,* 1 junio 1941, en R. SPIAZZI (ed.), *I documenti sociali della Chiesa,* Editore Massimo, Milán 1988, n. 14, pp. 428-429.

[88] Ib, n. 24, p. 435.

[89] Cf PÍO XII, *Radiomessaggio natalizio sull'ordine interno delle Nazioni,* 24 diciembre 1942, ib, nn. 24-25, pp. 472-873, donde el papa aborda el problema de los fundamentos de un nuevo orden internacional. La raíz del mal de la sociedad consiste en la progresiva descristianización individual y social. Todos los pueblos, al final del conflicto, deberán cooperar en la construcción de una paz estable, fundada en el respeto a la libertad de cada uno de los Estados, en la equitativa participación de todas las naciones en los bienes de la tierra, en la reducción gradual del armamento, en el respeto a los principios religiosos y a la libertad de la Iglesia. Al acercarse luego el quinto aniversario de la guerra, el 1 de septiembre de 1944, el papa pronunció un discurso radiofónico sobre «la función de la civilización cristiana», en el que volvía sobre el tema de que, para restablecer el orden de la convivencia civil, era preciso respetar las normas jurídicas, en armonía con el derecho natural y la ley moral.

[90] PÍO XII, *Radiomessaggio natalizio sul problema della democrazia,* 24 diciembre 1944, ib, nn. 7-8, pp. 500-501.

[91] Ib, nn. 15-16, pp. 510-511.

[92] Pío XII intervino en numerosas ocasiones en relación con estos temas: en la alocución navideña (en preparación del primer consistorio) sobre el ordenamiento de la paz mundial, pronunciada el 24 de diciembre de 1945; en el discurso a los nuevos cardenales sobre la función de la Iglesia de cara a la reconstrucción de la sociedad, del 20 de febrero de 1946; en el mensaje radiofónico de Navidad sobre los problemas de la paz, del 24 de diciembre de 1946; en el mensaje navideño del 24 de diciembre de 1947, sobre el retorno a Dios en la generosidad y en la fraternidad; en el mensaje de Navidad del 24 de diciembre de 1948, sobre la seguridad y el perfeccionamiento de la paz; en el del 23 de diciembre de 1949 sobre el año del gran retorno y del gran perdón (preparación del año santo), y más tarde también en 1950 y en 1951. Fundamental fue luego el discurso pronunciado el 6 de diciembre de 1953 ante los juristas católicos, sobre las comunidades de Estados y de pueblos.

[93] D. TARDINI, *o.c.* 25.

9. El concilio Vaticano II

1. El Vaticano II en la historia de los concilios ecuménicos

El Vaticano II ha sido el último de los veinte concilios con que la Iglesia católica ha ido jalonando su camino a lo largo de la historia[1]. Transcurre por el cauce profundo de esta trayectoria, como último eslabón de una larga cadena marcada por las experiencias y la herencia del pasado.

El Vaticano II se remite al modelo de los concilios de la Iglesia primitiva, cuya misión se podría describir así[2]: definición doctrinal de la fe cristiana, delimitación de la misma y lucha contra los errores existentes[3]. Junto a esta tarea doctrinal, los concilios de la Iglesia primitiva tuvieron también la función de establecer el ordenamiento eclesiástico, orientando el comportamiento de los creyentes mediante la promulgación de cánones disciplinares. Los concilios eran convocados por los emperadores romanos, porque estos se sentían responsables también del ordenamiento externo de la Iglesia.

En algunos aspectos, el Vaticano II sigue también el modelo de los concilios papales de la Alta Edad media, convocados, dirigidos y aprobados personalmente por el papa, asumiendo así el pontífice un papel central en la vida de la Iglesia[4].

Se aleja en cambio del modelo de concilio ecuménico de la Baja Edad media, cuando los concilios, convirtiéndose en una especie de parlamentos eclesiásticos, acabaron por llevar al conciliarismo[5].

El Vaticano II se coloca directamente además en la perspectiva del concilio de Trento y del Vaticano I.

Al concilio de Trento, convocado por el papa, Pablo III, como los concilios de la Edad media, fueron invitados sólo los obispos y no los representantes de los organismos eclesiales, y las autoridades temporales se hicieron representar por medio de legados. Por otro lado, el concilio de Trento no era ya un concilio de la cristiandad universal, porque esta se hallaba ya dividida antes de reunirse, sino que era un concilio de la Iglesia católica romana, cuyo objetivo era la renovación y la consolidación interna. Era un concilio principalmente pastoral, tendente a la afirmación de la doctrina católica y a la reforma de la Iglesia.

A pesar del intervalo de tres siglos transcurrido entre el concilio

de Trento y el Vaticano I, no se creó en realidad un nuevo tipo de concilio. Sin embargo, en comparación con el concilio de Trento –que se había preparado apresuradamente e hicieron falta meses hasta que se redactó el reglamento interno y se estableció un programa–, el Vaticano I se preparó minuciosamente y se desarrolló con rapidez. Por otro lado, al Vaticano I sólo fueron invitados los obispos y los superiores generales de las órdenes, y no los representantes de los gobiernos y los Estados. El Vaticano I fue un concilio exclusivamente eclesiástico, un concilio de obispos al modo de los antiguos concilios, un concilio papal como los medievales y como el de Trento. A diferencia de los concilios anteriores, el papa detentaba personalmente la presidencia, establecía el programa por medio de una comisión nombrada por él y daba a las deliberaciones conciliares la forma de constituciones pontificias. En todo lo demás, el concilio respondía al tipo fundamental delineado en los antiguos concilios[6].

Un concilio forma parte de la vida de la Iglesia, no sólo en el momento en que es celebrado, sino también durante su asimilación, y la asimilación de un concilio pasa generalmente por diversas fases[7].

La primera fase está constituida por el «estudio de los documentos conciliares». Tras la clausura del Vaticano II, durante los años setenta, los esfuerzos se concentraron casi exclusivamente en comentar los textos aprobados en el concilio.

La segunda fase –según la hipótesis seguida por nosotros– consiste en el reconocimiento de la prioridad del «acontecimiento conciliar» respecto incluso de sus decisiones y su recepción. El Vaticano II ha sido para la Iglesia y para el mundo un don del Espíritu. El impulso de renovación, el ansia de búsqueda, la disponibilidad a confrontarse con el evangelio, la atención fraterna a todos los hombres, las intuiciones de los papas para guiar y orientar el concilio, han sido todos dones de la presencia y de la acción del Espíritu[8].

La tercera fase es la de la «historización», que no sólo coloca al concilio en el contexto del tiempo en que tuvo lugar, sino que indaga también acerca de su desenvolvimiento efectivo mediante la reconstrucción de los trabajos conciliares y las relaciones entre el ambiente interno del concilio y el ambiente externo. Esta fase sobreviene cuando se produce el distanciamiento temporal del acontecimiento mismo y desaparecen sus protagonistas. Esta es la

fase que evidentemente está empezando ahora, a poco más de treinta años del final del Vaticano II[9].

2. Idea y preparación del Vaticano II

La idea de celebrar un concilio no era nueva: ya durante el pontificado de Pío XI, y con más claridad aún con Pío XII, se había considerado esta posibilidad con vistas a completar y concluir el concilio Vaticano, suspendido en 1870[10].

Pero la idea sólo se concretó con Juan XXIII, quien, a los tres meses escasos de su elección, el 25 de enero de 1959, anunció a un grupo de cardenales reunidos en consistorio en la basílica de San Pablo: «Os anuncio, temblando ciertamente de emoción, pero al mismo tiempo con humilde resolución, el proyecto de una doble celebración: la de un sínodo diocesano para la Urbe y la de un concilio general para la Iglesia universal»[11].

El anuncio suscitó reacciones diversas. En los ambientes eclesiales de la Europa noroccidental los experimentos pastorales y una rica teología hicieron pensar en un concilio, no sólo de actualización, sino también de renovación. En los ambientes más conservadores, sobre todo italianos, algunos cardenales vieron en el concilio un medio para «actualizar» la centralización de la Iglesia en torno a la curia romana y reforzar la unidad interna, necesaria en una Iglesia rodeada por las amenazas del comunismo y el materialismo. En el campo ecuménico, el anuncio suscitó esperanza, pero también perplejidad, ya que se deseaba que el concilio fuera «ecuménico» en el sentido de que supusiera un paso hacia el encuentro con las otras confesiones religiosas[12]; el papa, en cambio, parece que pensaba inicialmente en un concilio «ecuménico» en el sentido de «universal». En el otoño de 1959, el cardenal secretario de Estado, monseñor Tardini, declaraba en una conferencia de prensa que no estaba previsto invitar al concilio a las comunidades eclesiales no católicas, sin excluir sin embargo la posibilidad de admitir observadores[13].

Tras el primer anuncio del concilio, en el verano de aquel mismo año, a todos los obispos ordinarios, a las universidades católicas, a las facultades de teología, a las órdenes religiosas y a algunas personalidades concretas se les pidió que enviaran propuestas para el programa del futuro concilio. A lo largo del invierno de 1959-1960 se recibieron unos 2.000 postulados; los postulados

fueron visados y enviados a las autoridades centrales de Roma, que a su vez elaboraron una serie de indicaciones *(monita)*.

Coincidiendo con la fiesta de Pentecostés de 1960, el 5 de junio, se publicó el *motu proprio Superno Dei nutu,* por el que se daba al futuro concilio el nombre de Vaticano II y se instituían 10 comisiones preparatorias y dos secretariados que, teniendo en cuenta el material disponible –pero sin atarse a él– debían elaborar los proyectos de decretos que, después de ser aprobados por una comisión central, serían sometidos al concilio[14].

La máquina del concilio se puso en movimiento y, a medida que avanzaba, iban surgiendo nuevos problemas y horizontes; la expectación del mundo y de la Iglesia era grande. En la bula de convocatoria del concilio, Juan XXIII interpretaba estas esperanzas:

> «Por lo que a la Iglesia se refiere, esta no ha permanecido en modo alguno como espectadora pasiva ante la evolución de los pueblos, el progreso técnico y científico y las revoluciones sociales; por el contrario, los ha seguido con suma atención. Se ha opuesto con decisión contra las ideologías materialistas o las ideologías que niegan los fundamentos de la fe católica. Y ha sabido, finalmente, extraer de su seno y desarrollar en todos los campos del dinamismo humano energías inmensas para el apostolado, la oración y la acción, por parte, en primer lugar, del clero, situado cada vez más a la altura de su misión por su ciencia y su virtud, y por parte, en segundo lugar, del laicado, cada vez más consciente de sus responsabilidades dentro de la Iglesia y sobre todo de su deber de ayudar a la jerarquía eclesiástica. Añádense a ellos los inmensos sufrimientos que hoy padecen dolorosamente muchas cristiandades, por virtud de los cuales una admirable multitud de pastores, sacerdotes y laicos sellan la constancia en su propia fe, sufriendo persecuciones de todo género y dando tales ejemplos de fortaleza cristiana, que con razón pueden compararse a los que recogen los períodos más gloriosos de la Iglesia. Por esto, mientras la humanidad aparece profundamente cambiada, también la Iglesia católica se ofrece a nuestros ojos grandemente transformada y perfeccionada, es decir, fortalecida en su unidad social, vigorizada en la bondad de su doctrina, purificada en su interior, por todo lo cual se halla pronta para combatir todos los sagrados combates de la fe.
>
> Ante este doble espectáculo, la humanidad, sometida a un estado de grave indigencia espiritual, y la Iglesia de Cristo, pletórica de vitalidad, ya desde el comienzo de nuestro pontificado –al que subimos, a pesar de nuestra indignidad, por designo de la divina Providencia– juzgamos que formaba parte de nuestro deber apostólico el llamar la atención de todos nuestros hijos para que, con su colaboración a la Iglesia, se capacite esta cada vez más para solucionar los problemas del hombre contemporáneo. Por ello, acogiendo como venida de lo alto una voz íntima de nuestro espíritu, hemos juzgado que los tiempos estaban ya maduros para ofrecer a la Iglesia católica y al mundo el nuevo don de un concilio ecuménico, el cual continúe la serie de los veinte grandes sínodos, que tanto sirvieron, a lo largo de los siglos, para incrementar en el espíritu de los fieles la gracia de Dios y el progreso del cristianismo. El eco gozoso que en todos los católicos suscitó el anuncio de este acontecimiento, las oraciones elevadas a Dios con este motivo sin interrupción por toda la Iglesia, y el fervor realmente alentador en los trabajos preparatorios, así como el vivo interés o, al menos, la atención respetuosa hacia el concilio por parte de los no católicos y hasta de los no cristianos, han demostrado de la manera más elocuente que a nadie se le oculta la

importancia histórica de este hecho.

Así, pues, el próximo sínodo ecuménico se reúne felizmente en un momento en que la Iglesia anhela fortalecer su fe y mirarse una vez más en el espectáculo maravilloso de su unidad; siente también con creciente urgencia el deber de dar mayor eficacia a su sana vitalidad y de promover la santificación de sus miembros, así como el de aumentar la difusión de la verdad revelada y la consolidación de sus instituciones. Será esta una demostración de la Iglesia, siempre viva y siempre joven, que percibe el ritmo del tiempo, que en cada siglo se adorna de nuevo esplendor, irradia nuevas luces, logra nuevas conquistas, aun permaneciendo siempre idéntica a sí misma, fiel a la imagen divina que le imprimiera en su rostro el divino Esposo, que la ama y protege, Cristo Jesús»[15].

En febrero de 1962 el papa fijaba el día de la apertura, indicando los motivos: «El 25 de diciembre del año pasado, fiesta de la Natividad de Nuestro Señor Jesucristo, haciendo realidad una decisión que hacía mucho tiempo había madurado en nuestra alma y respondiendo a las expectativas comunes del mundo católico, convocamos con la constitución apostólica *Humanae salutis* la celebración del concilio ecuménico Vaticano II para el presente año. Ahora, después de larga reflexión, para dar a los participantes en el concilio la posibilidad de prepararlo todo con tiempo, hemos decidido fijar la inauguración del concilio ecuménico Vaticano II el día 11 del próximo mes de octubre. Hemos elegido esta fecha sobre todo porque está vinculada al recuerdo del gran concilio de Éfeso, que tan gran importancia tuvo en la historia de la Iglesia»[16].

Un mes antes del comienzo de la reunión ecuménica, Juan XXIII dirigía a los fieles de todo el mundo un mensaje en el que, recogiendo las expectativas y esperanzas suscitadas por el inminente concilio, fijaba sus objetivos y fines.

El primer objetivo que debía alcanzar la Iglesia por medio del concilio era la renovación de sí misma:

«La gran expectación del concilio ecuménico, a un mes de distancia de su comienzo oficial, resplandece en el corazón y en los ojos de todos los hijos de la Iglesia católica, santa y bendita... Considerando su preparación espiritual, el concilio ecuménico, a pocas semanas ya de su congregación, parece merecer la invitación del Señor: *Videte... omnes arbores: cum producunt iam ex se fructum, scitis quoniam prope est aestas. Ita et vos... scitote quoniam prope est regnum Dei. Mirad los árboles todos; cuando echan las hojas, sabéis, sólo con mirarlos, que el verano se acerca; pues lo mismo vosotros: cuando veáis producirse estas cosas, sabed que está cerca el reino de Dios* (Lc 21,29-31). La expresión *regnum Dei* recoge de manera adecuada y precisa lo que son los trabajos del concilio. *Regnum Dei* significa y es en realidad *Ecclesia Christi: una, sancta, catholica, apostolica,* tal como Jesús, el Verbo de Dios hecho hombre, la fundó, la ha conservado durante veinte siglos y todavía hoy sigue vivificándola con su presencia y con su gracia, renovando siempre en ella los antiguos prodigios que, a lo largo de las sucesivas épocas, a veces arduas y difíciles, la llevaron, por peñas y desfiladeros, a multiplicar las victorias del Espíritu; victorias de la verdad sobre el error, del bien

sobre el mal, del amor y de la paz sobre las divisiones y los enfrentamientos»[17].

De esta renovación interior de la Iglesia se deriva el segundo objetivo del concilio: el de poner a la Iglesia en condiciones de llevar el evangelio con mayor eficacia a todo el mundo:

> «Su razón de ser –como se augura, anhela y desea– es la continuación, o mejor, la reanudación más enérgica de la respuesta del mundo entero, del mundo moderno, al testamento del Señor, formulado en aquellas palabras pronunciadas con divina solemnidad, las manos extendidas hacia los confines del mundo: *Euntes ergo, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes seos servare omnia quaecumque mandavi vobis* (Mt 28,19-20). La Iglesia quiere que se la vea tal como es en su estructura interna –en su vitalidad *ad intra–,* presentando, sobre todo ante sus hijos, los tesoros de fe iluminadora y de gracia santificante que se inspiran en estas palabras postreras. Las cuales expresan la tarea principal de la Iglesia, sus títulos de servicio y de honor: vivificar, enseñar, orar... El mundo, en efecto, necesita a Cristo, y es la Iglesia la que debe llevarlo al mundo. El mundo tiene sus problemas, por cuya solución se afana a veces con angustia»[18].

La última parte del mensaje recuerda la función que la Sede Apostólica ha tenido en la historia, a saber, la de ser centro de unidad de la Iglesia.

Este mensaje, después de las tensiones del período preparatorio, da al concilio una orientación clara, esencialmente hacia la vida interna de la Iglesia y su renovación de cara a su misión pastoral en el mundo[19]. El mensaje es importante porque, aun sin dirigirse directamente contra los esquemas elaborados por las comisiones preparatorias, amplía su visión, quitándole rigidez al lenguaje dogmático y teológico y abriendo a la Iglesia a una dimensión verdaderamente universal.

Se trataba pues de un concilio de carácter tradicional. No era un concilio de «cristiandad», como el Lateranense IV, pero tampoco era un concilio de unión con las Iglesias separadas, como el concilio de Florencia, ni un concilio de lucha, como el de Trento, ni tampoco de oposición al mundo, como el Vaticano I: «El papa Juan quería un concilio de transición a una nueva época, un concilio que hiciera pasar a la Iglesia de la época postridentina y, en cierto modo, de la plurisecular edad constantiniana, a una nueva fase de testimonio y anuncio, con la recuperación de los elementos fuertes y permanentes de la tradición, considerados idóneos para nutrir y garantizar la fidelidad evangélica en una transición tan ardua. En esta perspectiva, el concilio adquiría una importancia muy particular, más aún como “acontecimiento” que como sede de elaboración y promulgación de normas»[20].

Esta caracterización pastoral –remachada una y otra vez por Juan XXIII en todas sus intervenciones desde el anuncio hecho el 25 de enero de 1959– se refleja en los pareceres enviados a Roma con ocasión de la consulta antepreparatoria (1959-1960) y también en el mensaje que los padres conciliares –en respuesta al mensaje del papa– enviaron al mundo en la apertura del concilio:

> «Nos complacemos en enviar a todos los pueblos y naciones el mensaje de salvación, de amor y de paz que Jesucristo, Hijo de Dios vivo, trajo al mundo y confió a su Iglesia.
>
> Por esta causa, todos nosotros, sucesores de los apóstoles, que formamos un solo cuerpo apostólico, cuya cabeza es el sucesor de Pedro, nos hemos reunido aquí en oración unánime con María, Madre de Jesús, por mandato del Padre Santo Juan XXIII.
>
> En esta asamblea, bajo la dirección del Espíritu Santo, queremos buscar la manera de renovarnos a nosotros mismos, para manifestarnos cada vez más conformes al Evangelio de Cristo. Nos esforzaremos en manifestar a los hombres de estos tiempos la verdad pura y sincera de Dios, de tal forma que todos la entiendan con claridad y la sigan con agrado.
>
> (...) Y puesto que de los trabajos del concilio confiamos que aparezca más clara e intensa la luz de la fe, esperamos también una renovación espiritual, de la que proceda igualmente un impulso fecundo que fomente los bienes humanos, tales como los descubrimientos científicos, los adelantos de la técnica y una más dilatada difusión de la cultura»[21].

3. El inicio del concilio

El 11 de octubre de 1962, en la apertura del concilio, Juan XXIII pronuncia un discurso cuyo título es ya significativo: *Gaudet mater Ecclesia.* Después de recordar el origen de la idea del concilio y los trabajos de preparación que siguieron, invita a mirar con confianza a la Iglesia y al mundo:

> «En el cotidiano ejercicio de nuestro ministerio pastoral llegan, a veces, a nuestros oídos, hiriéndolos, ciertas insinuaciones de almas que, aunque con celo ardiente, carecen del sentido de la discreción y de la medida. Tales son quienes en los tiempos modernos no ven otra cosa que prevaricación y ruina; dicen y repiten que nuestra hora, en comparación con las pasadas, ha empeorado, y así se comportan como quienes nada tienen que aprender de la Historia, la cual sigue siendo maestra de la vida, y como si en los tiempos de los precedentes concilios ecuménicos todo procediese próspera y rectamente en torno a la doctrina y a la moral cristiana, así como en torno a la justa libertad de la Iglesia.
>
> Mas nos parece necesario decir que disentimos de esos profetas de calamidades que siempre están anunciando infaustos sucesos como si fuese inminente el fin de los tiempos. En el presente orden de cosas, en el cual parece apreciarse un nuevo orden de relaciones humanas, es preciso reconocer los arcanos designios de la Providencia divina que, a través de los acontecimientos y de las mismas obras de los hombres, muchas veces sin que ellos lo esperen, se llevan a término, haciendo que todo, incluso las adversidades humanas, redunden en bien para la Iglesia.
>
> Fácil es apreciar esta realidad, si se considera atentamente el mundo moderno,

ocupado en la política y en controversias de orden económico hasta el punto de no encontrar ya tiempo para preocupaciones de orden espiritual, que son las que pertenecen al sagrado magisterio de la Iglesia. Tal modo de obrar no es recto y es, por tanto, justo desaprobarlo; con todo, no se puede negar que estas nuevas condiciones impuestas por la vida moderna tienen, al menos, una ventaja: la de haber hecho que desaparezcan los innumerables obstáculos con que en otros tiempos los hijos del siglo impedían el libre obrar de la Iglesia»[22].

Sobre la base de esta visión serenamente optimista, señala luego el camino que habrá de recorrer el concilio: «el *aggiornamento* de la fe a las exigencias del mundo». «De la adhesión renovada, serena y tranquila, a todas las enseñanzas de la Iglesia, en su integridad transmitidas con la precisión de términos y conceptos que es gloria particularmente de los concilios de Trento y del Vaticano I, el espíritu cristiano, católico y apostólico de todos espera que se dé un paso adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina, estudiando esta y poniéndola en conformidad con los métodos de la investigación y con la expresión literaria que exigen los métodos actuales. Una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa, y de ello ha de tenerse gran cuenta, con paciencia, si fuese necesario, ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter prevalentemente pastoral»[23].

Y al hablar de los errores a los que la Iglesia tiene que responder, indica también los modos de esta respuesta, aflorando de nuevo la confianza y la esperanza:

«Siempre se opuso la Iglesia a estos errores. Frecuentemente los condenó con la mayor severidad. En nuestro tiempo, sin embargo, la Esposa de Cristo prefiere usar de la medicina de la misericordia más que de la severidad. Piensa que hay que remediar a los necesitados mostrándoles la validez de su doctrina sagrada más que condenándolos. No es que falten doctrinas falaces, opiniones, conceptos peligrosos que hay que prevenir y disipar; pero ellos están ahí, en evidente contraste con la recta norma de la honestidad, y han dado frutos tan perniciosos que ya los hombres, por sí solos, hoy día parece que están por condenarlos, y en especial aquellas formas de vida que desprecian a Dios y a su Ley, la excesiva confianza en los progresos de la técnica, el bienestar fundado exclusivamente sobre las comodidades de la vida. Cada día están más convencidos del máximo valor de la dignidad de la persona humana y de su perfeccionamiento y del compromiso que esto significa.

Lo que más cuenta es que la experiencia les ha enseñado que la violencia causada por el poder de las armas y el predominio político de nada sirven para una feliz solución de los graves problemas que los afligen. Estando así las cosas, la Iglesia católica, al elevar por medio de este concilio ecuménico la antorcha de la verdad religiosa, quiere mostrarse madre amable de todos, benigna, paciente, llena de misericordia y de bondad para con los hijos separados de ella»[24].

Este discurso contribuyó a atenuar las tensiones y los problemas que se habían ido acumulando a medida que se aproximaba el concilio, y marcó una impronta en los trabajos de los padres, induciendo a la Iglesia a mirarse con serenidad a sí misma y al mundo.

4. El desarrollo del concilio

4.1. Primer período: del 11 de octubre al 8 de diciembre de 1962

En la sesión pública de apertura, el 11 de octubre de 1962, participaron 2.540 padres conciliares con derecho a voto.

Al iniciarse el concilio, no estaba aún decidida su orientación definitiva. La curia romana había preparado sus esquemas y esperaba que el concilio los aprobara en pocas semanas. Pero el reglamento, tal como había sido redactado, no era adecuado para que se llegara a resultados concretos en poco tiempo. De hecho, ya el 13 de octubre de 1962, los cardenales Liénart y Frings intervinieron –quizá no siguiendo el reglamento– pidiendo más tiempo para decidir la composición de las comisiones; no aceptaban sin más lo que la curia había preparado. En el debate sobre la liturgia, a finales de octubre, no pocos obispos de América Latina, de África y de Asia se unieron a los que pedían una importante renovación litúrgica. El 20 de noviembre fue bloqueado el esquema sobre la Revelación preparado por la curia y, más tarde, fue criticado duramente el esquema sobre la Iglesia (entre otros, por el cardenal Montini). En una palabra: el concilio mismo se hizo con las riendas del concilio.

En el discurso pronunciado en la clausura de este primer período, Juan XXIII recogía bien las dificultades surgidas en la asamblea conciliar:

> «La primera sesión ha sido una introducción lenta y solemne a la gran obra del concilio: un arranque decidido a entrar en el corazón y en la sustancia del designio querido por el Señor. Era necesario que los hermanos venidos de tan lejos, y reunidos todos alrededor del mismo hogar, emprendiesen los contactos con un mayor conocimiento recíproco; hacía falta que los ojos se fijaran en los ojos para percibir el latir de los corazones hermanos; se necesitaba exponer cada una de las experiencias, para un intercambio meditado y fecundísimo de las aportaciones pastorales, que expresaba los más diversos climas y ambientes de apostolado.
>
> (...) Y no sin razón se comenzó con el esquema *de sacra liturgia.* Las relaciones del hombre con Dios, esto es, el más alto orden de relaciones, que hace falta establecer sobre el sólido fundamento de la revelación y del magisterio apostólico, para proceder

«in bonum animarum», con esa amplitud de visión que nada tiene que ver con la facilidad o la prisa que, a veces, rigen las relaciones mutuas de los individuos.

Han sido presentados después otros cinco esquemas, que bastan por sí solos para hacer entender el alcance del trabajo hasta aquí desarrollado, de modo que se puede concluir que se ha realizado una buena introducción a cuanto queda aún por examinar»[25].

4.2. Segundo período: del 29 de septiembre al 4 de diciembre de 1963

En la apertura del segundo período del concilio había acontecido un gran cambio en la Iglesia: había muerto Juan XXIII y había sido elegido Pablo VI. En el discurso de apertura, después de recordar el gran mérito del papa Juan XXIII al convocar el concilio y al haber creado en la reunión ecuménica un clima de confianza y esperanza, Pablo VI le dio un giro al concilio, orientándolo decididamente hacia la Iglesia[26].

Después de considerar al comienzo del discurso, con elevadísimas palabras, el misterio de la Iglesia[27], indica al concilio el camino a seguir:

«Debemos proclamarnos a nosotros mismos y anunciar al mundo que nos rodea: ¡Cristo! Cristo, nuestro principio; Cristo, nuestra vida y nuestro guía; Cristo, nuestra esperanza y nuestro término. Que preste este concilio plena atención a la relación múltiple y única, firme y estimulante, misteriosa y clarísima, que nos apremia y nos hace dichosos, entre nosotros y Jesús bendito, entre esta santa y viva Iglesia, que somos nosotros, y Cristo, del cual venimos, por el cual vivimos y al cual vamos. Que no se cierna sobre esta reunión otra luz si no es Cristo, luz del mundo; que ninguna otra verdad atraiga nuestros ánimos fuera de las palabras del Señor, único Maestro; que ninguna otra aspiración nos anima si no es el deseo de serle absolutamente fieles; que ninguna otra esperanza nos sostenga sino aquella que conforta, mediante su palabra, nuestra angustiosa debilidad: *Y he aquí que Yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos* (Mt 28,20)»[28].

De la fe en Cristo vivo y operante en la Iglesia, se derivan para el concilio tareas bien precisas:

«Si nosotros (...) colocamos delante de nuestro espíritu esta soberana concepción, que Cristo es nuestro fundador, nuestra cabeza, invisible pero real, y que nosotros lo recibimos todo de él; que formamos con él el "Cristo total" del que habla san Agustín y del que está penetrada toda la teología de la Iglesia, podremos comprender mejor los fines principales de este concilio, que, por razones de brevedad y de mejor inteligencia, reduciremos a cuatro puntos: el conocimiento o, si se prefiere de otro modo, la conciencia de la Iglesia, su reforma, la reconstrucción de la unidad de todos los cristianos y el coloquio de la Iglesia con el mundo contemporáneo»[29].

Cuatro son, pues, las tareas del concilio:

a) *La conciencia de la Iglesia*

«Está fuera de duda que es deseo, necesidad y deber de la Iglesia que se dé finalmente una más meditada definición de sí misma. Todos nosotros recordamos las magníficas imágenes con que la Sagrada Escritura nos hace pensar en la naturaleza de la Iglesia, llamada frecuentemente el edificio construido por Cristo, la casa de Dios, el templo y tabernáculo de Dios, su pueblo, su rebaño, su viña, su campo, su ciudad, la columna de la verdad, y, por fin, la esposa de Cristo, su cuerpo místico. La misma riqueza de estas imágenes luminosas ha hecho desembocar la meditación de la Iglesia en un reconocimiento de sí misma como sociedad histórica, visible y jerárquicamente organizada pero vivificada misteriosamente. La célebre encíclica del papa Pío XII *Mystici Corporis,* ha respondido, por una parte, al anhelo que la Iglesia tenía de manifestarse, por fin, a sí misma con una doctrina completa, y ha estimulado, por otra, el deseo de dar de sí misma una definición más exhaustiva. Ya el concilio Vaticano I había señalado este tema, y muchas causas externas concurrían a presentarlo al estudio religioso dentro y fuera de la Iglesia católica como el aumento de la sociabilidad de la civilización temporal, el desarrollo de las comunicaciones entre los hombres, la necesidad de enjuiciar las diversas denominaciones cristianas según la verdadera y unívoca concepción contenida en la revelación divina, etc. (...) Nos parece que ha llegado la hora en la que la verdad acerca de la Iglesia de Cristo debe ser estudiada, organizada y formulada, no, quizá, con los solemnes enunciados que se llaman definiciones dogmáticas, sino con declaraciones que dicen a la misma Iglesia con el magisterio más vario, pero no por eso menos explícito y autorizado, lo que ella piensa de sí misma. (...) Será, pues, para esto, tema principal de esta sesión del presente concilio el que se refiere a la Iglesia misma y pretende estudiar su íntima esencia para darnos, en cuanto es posible al humano lenguaje, la definición que mejor nos instruya sobre la real y fundamental constitución de la Iglesia y nos muestre su múltiple y salvadora misión»[30].

Dentro del conocimiento más profundo de la Iglesia de sí misma está también la comprensión del papel de los obispos y de su relación con el papa. Esta comprensión, iniciada en el Vaticano I con la definición de las prerrogativas del romano pontífice, debe completarse ahora: «Entre los varios problemas que presentará esta meditación a la que el concilio se dispone será el primero el que se refiere a todos vosotros (...) como obispos de la Iglesia de Dios. Nos no vacilamos en deciros que aguardamos con viva expectación y sincera confianza este próximo estudio, que dejando a salvo las declaraciones dogmáticas del Vaticano I sobre el pontificado romano, deberá ahora profundizar la doctrina sobre el episcopado, sobre sus funciones y sobre sus relaciones con Pedro y nos ofrecerá ciertamente a Nos mismo los criterios doctrinales y prácticos por los que nuestro apostólico oficio, aunque dotado por Cristo de la plenitud y la suficiencia de potestad que vosotros conocéis, pueda ser mejor asistido y ayudado según las formas que se determinen con una más eficaz y responsable colaboración de nuestros amados y venerables hermanos en el episcopado»[31].

b) *La reforma de la Iglesia*

«Quiera Dios que sean oídas nuestras esperanzas. Esperanzas que también se vuelven hacia otro objetivo principalísimo de este concilio, el de la así llamada reforma de la santa Iglesia. Aun este fin debería derivarse, a nuestro juicio, de nuestra conciencia de la relación que une a Cristo con su Iglesia. Decíamos que deseábamos que la Iglesia se reflejase en él. Si alguna sombra o defecto al compararla con él apareciese en el rostro de la Iglesia o sobre su vestido nupcial, ¿qué debería hacer ella como por instinto, con todo valor? Está claro: reformarse, corregirse y esforzarse por devolverse a sí misma la conformidad con su divino modelo, que constituye su deber fundamental. (...) El concilio ecuménico Vaticano II debe colocarse, a nuestro parecer, en este orden esencial querido por Cristo. Solamente después de esta obra de santificación interior la Iglesia podrá mostrar su rostro al mundo entero diciendo: el que me ve a mí, ve a Cristo, como Cristo había dicho de sí: *El que me ve a mí, ve al Padre* (Jn 14,9). (...) Sí, el concilio tiende a una nueva reforma. Pero atención: no es que al hablar así y expresar estos deseos reconozcamos que la Iglesia católica de hoy pueda ser acusada de infidelidad sustancial al pensamiento de su divino fundador, sino que más bien el reconocimiento profundo de su fidelidad sustancial la llena de gratitud y humildad y le infunde el valor de corregirse de las imperfecciones que son propias de la humana debilidad. No es, pues, la reforma que pretende el concilio, un cambio radical de la vida presente de la Iglesia, o bien una ruptura con la tradición en lo que esta tiene de esencial y digno de veneración, sino que más bien en esa reforma rinde homenaje a esta tradición al querer despojarla de toda caduca y defectuosa manifestación para hacerla genuina y fecunda»[32].

c) *La reconstrucción de la unidad entre todos los cristianos*

«Porque los recientes movimientos que aun ahora están en pleno desarrollo en el seno de las comunidades cristianas separadas de nosotros, nos demuestran con evidencia dos cosas: que la Iglesia de Cristo es una sola y por eso debe ser única, y que esta misteriosa y visible unión no se puede alcanzar sino en la identidad de la fe, en la participación de unos mismos sacramentos y en la armonía orgánica de una única dirección eclesiástica, aun cuando esto puede darse junto con el respeto a una amplia variedad de expresiones lingüísticas, de formas rituales, de tradiciones históricas, de prerrogativas locales, de corrientes espirituales, de instituciones legítimas y actividades preferidas.

¿Cuál es la postura del concilio frente a estos inmensos bloques de hermanos separados y ante el posible pluralismo en el desarrollo de la unidad? Es clara. La convocación de este concilio es característica también bajo este aspecto. Tiende a una ecumenicidad que quisiera ser total, universal, por lo menos en el deseo, en la invocación, en la preparación. Hoy en esperanza, para que mañana lo sea en realidad. Es decir, que este concilio, al mismo tiempo que llama, cuenta y guarda en el redil de Cristo las ovejas que lo forman y que le pertenecen con pleno y justo derecho, abre también la puerta y levanta la voz, espera ansioso tantas otras ovejas de Cristo, que no están todavía en el único redil. Es, por tanto, un concilio de invitación, de esperanza, de confianza en una más ancha y fraternal participación en su auténtica ecumenicidad»[33].

d) *El diálogo de la Iglesia con el mundo contemporáneo*

«Por último, tratará el concilio de tender un puente hacia el mundo contemporáneo. Singular fenómeno: mientras la Iglesia, buscando cómo animar su vitalidad interior con el Espíritu del Señor, se diferencia y se separa de la sociedad profana en la que vive sumergida, al mismo tiempo se define como fermento vivificador e instrumento de salvación de ese mismo mundo descubriendo y reafirmando su vocación misionera,

que es como decir su destino esencial a hacer de la humanidad, en cualesquiera condiciones en que esta se encuentre, el objeto de su apasionada misión evangelizadora. (...) Que lo sepa el mundo: la Iglesia lo mira con profunda comprensión, con sincera admiración y con sincero propósito, no de conquistarlo, sino de servirlo; no de despreciarlo, sino de valorizarlo; no de condenarlo, sino de confortarlo y de salvarlo»[34].

Durante este período de sesiones son admitidos observadores, sobre todo protestantes.

El 4 de diciembre de 1963 se promulgan:

la constitución *Sacrosanctum concilium,* sobre la liturgia[35];

y el decreto *Inter mirifica,* sobre los medios de comunicación social.

En la clausura de este período, como ya hiciera Juan XXIII, Pablo VI hace balance de los trabajos llevados a cabo en un discurso en el que señala las dificultades encontradas y los objetivos alcanzados[36]:

«Nos diremos ante todo a nosotros mismos que algunos de los fines que el concilio se proponía conseguir, al menos en parte, se han logrado ya. Quería la Iglesia acrecentar la conciencia y el conocimiento de sí misma; he aquí que ella, en la reunión misma de sus pastores y doctores, ha iniciado una gran meditación sobre el misterio del que trae su origen y forma; la meditación no está terminada, pero la dificultad misma de concluirla nos recuerda la profundidad y amplitud de esta doctrina, y a cada uno de nosotros nos estimula a un esfuerzo de comprensión y de expresión que, por una parte, necesariamente habrá de conducir nuestras mentes y también ciertamente las de los fieles que siguen atentos nuestros trabajos, a Cristo, de quien todo deriva sobre nosotros y a quien queremos nosotros referirlo todo: *Reconciliare omnia in ipsum* (Col 1,20); por otra parte, acrecentar nuestro gozo de haber sido llamados a formar parte de este santísimo Cuerpo místico de Cristo, y nuestra mutua caridad, principio y ley de la vida de la Iglesia. Alegrémonos, hermanos. ¿Cuándo jamás la Iglesia fue tan consciente de sí misma, cuándo tan enamorada de Cristo, cuándo tan feliz y tan concorde, cuándo tan solícita de su imitación y tan pronta al cumplimiento de su misión? Alegrémonos, hermanos: Hemos aprendido a conocernos y a conversar entre nosotros, y de extraños que casi éramos los unos respecto de los otros, nos hemos hecho amigos; ¿no es verdad que hemos tenido una experiencia sensible de aquellas palabras de san Pablo que precisamente definen a la Iglesia: *ya no sois extranjeros ni forasteros, sino edificados sobre el fundamento de los apóstoles, y profetas, sobre la piedra angular que es el mismo Cristo Jesús?* (Ef 2,19-20), y ¿no vemos ya que si la ley canónica que gobierna la Iglesia ha de tener una evolución, esta se verificará en un doble sentido: reconocer primeramente a cada persona y a cada función mayor dignidad y mayor facilidad de desenvolverse, y luego reforzar al mismo tiempo, como por intrínseca exigencia de amor, de armonía y de mutuo respeto, la potestad que traba jerárquicamente la comunidad de los creyentes? Debemos en verdad decir que este concilio es una cosa grande y un gran favor de Dios a su Iglesia, si a estos pensamientos y a estos propósitos están decididamente orientados nuestros ánimos»[37].

Abordando luego el tema de la constitución sobre la liturgia, pone de relieve el carácter central de la misma para la vida de la Iglesia, dejando entrever las dificultades que ha habido que superar

hasta llegar a un texto definitivo:

> «Por lo demás, no ha quedado sin fruto la ardua e intrincada discusión, puesto que uno de los temas, el primero que fue examinado, y en un cierto sentido el primero también por la excelencia intrínseca y por su importancia para la vida de la Iglesia, el de la sagrada liturgia, ha sido terminado y es hoy promulgado por Nos solemnemente. Nuestro espíritu exulta de gozo ante este resultado. Nos rendimos en esto el homenaje conforme a la escala de valores y deberes: Dios en el primer puesto; la oración, nuestra primera obligación; la liturgia, la primera fuente de la vida divina que se nos comunica, la primera escuela de nuestra vida espiritual, el primer don que podemos hacer al pueblo cristiano, que con nosotros cree y ora, y la primera invitación al mundo para que desate en oración dichosa y veraz su lengua muda y sienta el inefable poder regenerador de cantar con nosotros las alabanzas divinas y las esperanzas humanas, por Cristo Señor en el Espíritu Santo»[38].

Habla luego del decreto sobre los medios de comunicación social, manifestando su deseo de que este interés del concilio sea un estímulo para todos los que se interesan por estos problemas: «Otro fruto, y no de poco valor, de nuestro concilio es el decreto sobre los medios de comunicación social, índice de la capacidad que la Iglesia posee de unir a la vida interior la exterior; a la contemplación, la acción; a la oración, el apostolado. Esperamos que también este resultado conciliar pueda llegar a ser guía y estímulo de muchísimas formas de actividad, insertas ya en lo sucesivo como instrumento y como documento en el ejercicio del ministerio pastoral y de la misión católica del mundo»[39].

A continuación habla de las cuestiones que siguen pendientes de estudio y que entrarán en el calendario de los trabajos del tercer período de sesiones, como la de la revelación divina y la de la colegialidad, acerca de la cual dice:

> «Semejante a esta es la importante y compleja cuestión sobre el episcopado, la cual ocupa el lugar principal, por orden lógico y por importancia del tema, en este concilio ecuménico Vaticano II, que jamás olvidaremos es natural continuación y complemento del concilio ecuménico Vaticano I, y que, por tanto, no ya en contraste, sino en confirmación de las sumas prerrogativas derivadas de Cristo y reconocidas al romano pontífice, dotado de toda la autoridad necesaria para el gobierno universal de la Iglesia, quiere poner en su debida luz, según la mente de Nuestro Señor y según la auténtica tradición de la Iglesia, la naturaleza y la función, divinamente instituidas, del episcopado, declarando cuáles son sus poderes y cuál debe ser su ejercicio, sea con respecto a cada obispo en particular, sea en su conjunto, de modo que quede ilustrada dignamente la altísima posición del mismo episcopado en la Iglesia de Dios no como entidad independiente, ni separada, ni mucho menos antagonista respecto al sumo pontificado de Pedro, sino cooperando con él y bajo él al bien común y al fin supremo de la misma Iglesia, de tal manera que resulte revigorizada, no debilitada, la trama jerárquica; aumentada, no frenada, la interior colaboración; acrecentada, no disminuida la eficacia apostólica; inflamada, no entibiada, la mutua caridad. Nos esperamos que sobre tema de tan grande importancia el concilio diga su palabra clarificadora y confortante»[40].

Después de señalar la oportunidad de un reconocimiento solemne del puesto que ocupa en la Iglesia la Virgen María, hace un juicio positivo de los trabajos realizados y anuncia su intención de peregrinar a Tierra Santa[41].

4.3. Tercer período: del 14 de septiembre al 21 de noviembre de 1964

En el discurso de apertura del tercer período, después de hablar una vez más de modo admirable de la Iglesia y de recordar la necesidad de completar la doctrina eclesiológica del Vaticano I, afronta el problema de la jurisdicción de los obispos:

> «Los padres conciliares del sínodo ecuménico Vaticano I definieron y proclamaron los poderes verdaderamente únicos y supremos conferidos por Cristo a Pedro y transmitidos a sus sucesores; ha podido parecer a alguien que este reconocimiento limitaba la autoridad de los obispos, sucesores de los apóstoles, y que hacía ya superflua y que imposibilitaba la convocación de un ulterior concilio ecuménico, a quien, sin embargo, el derecho canónico reconoce autoridad suprema sobre toda la Iglesia. Este sínodo, igualmente ecuménico, se dispone a confirmar, es verdad, la doctrina del precedente sobre las prerrogativas del romano pontífice, pero tendrá, además, y como su fin principal, el de describir y ensalzar las prerrogativas del episcopado. Debe estar claro en la mente de todos que el presente concilio fue convocado espontánea y libremente por nuestro predecesor, de grata memoria, Juan XXIII, y que Nos con gusto lo confirmamos inmediatamente, sabiendo bien que el tema de esta soberana y sagrada asamblea sería el relativo al episcopado. Y no podía ser de otro modo, no sólo por la concatenación de las doctrinas consideradas, sino también por la sincera voluntad de confesar la gloria, la misión, los méritos y la amistad de nuestros hermanos entregados a la obra de instrucción, de santificación y de gobierno de la Iglesia de Dios»[42].

El desarrollo de los trabajos conciliares, precisamente por los temas afrontados, se hace más difícil. Pablo VI interviene por ello en repetidas ocasiones para apoyar y orientar al concilio: el 6 de noviembre de 1964 interviene en la 116 congregación general, dedicada al carácter misionero de la Iglesia; el 14 de noviembre en la discusión sobre la colegialidad con la *Nota explicativa previa;* el 19 de noviembre aplaza la votación sobre la libertad religiosa[43].

El 21 de noviembre de 1964 se promulgan:

la constitución dogmática *Lumen gentium,* sobre la Iglesia;
el decreto *Unitatis redintegratio,* sobre el ecumenismo;
y el decreto *Orientalium Ecclesiarum,* sobre las Iglesias orientales católicas.

En el discurso pronunciado por Pablo VI con ocasión de la clausura del tercer período de sesiones se reflejan los momentos de

dificultad:

«El punto más arduo y memorable de este trabajo espiritual ha estado centrado en la doctrina sobre el episcopado. Permítasenos, solamente sobre este punto, abrir brevemente nuestro corazón.

Solamente diremos que estamos satisfechos de que esta doctrina haya sido tratada con amplitud suficiente de estudio y discusiones y también con claridad en las conclusiones. Era un deber hacerlo, como complemento del concilio ecuménico Vaticano I. Era el momento de hacerlo, por el desarrollo que han asumido los estudios teológicos actuales, por la difusión de la Iglesia en el mundo, por los problemas con que el gobierno eclesiástico se enfrenta en la experiencia diaria de su actividad pastoral, por la esperanza que muchos obispos alimentaban sobre el esclarecimiento de la doctrina a ellos referente. Era también el modo de hacerlo; por ello no dudamos, teniendo en cuenta las explicaciones presentadas tanto sobre la interpretación de los términos empleados como por la calificación teológica que este concilio pretende dar a la doctrina tratada, Nos no dudamos, con la ayuda de Dios, promulgar la actual constitución *Sobre la Iglesia*»[44].

El discurso se detiene a expresar la alegría del papa por el capítulo VIII de la *Lumen gentium,* dedicado íntegramente a *La santísima Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia:*

«Es la primera vez (...) que un concilio ecuménico presenta una síntesis tan extensa de la doctrina católica sobre el puesto que María Santísima ocupa en el misterio de Cristo y de la Iglesia.

Esto corresponde a la meta que este concilio se ha prefijado: manifestar el rostro de la santa Iglesia, a la que María está íntimamente unida, y de la cual, como egregiamente se ha afirmado, es "la parte mayor, la parte mejor, la parte principal y más selecta" (Ruperto, *Comentario al Apocalipsis,* VII, 12; PL 169,1043).

En verdad, la realidad de la Iglesia no se agota en su estructura jerárquica, en su liturgia, en sus sacramentos ni en sus ordenanzas jurídicas. Su esencia íntima, la principal fuente de su eficacia santificadora, ha de buscarse en su mística unión con Cristo; unión que no podemos pensar separada de aquella que es la Madre del Verbo encarnado y que Cristo mismo quiso tan íntimamente unida a sí para nuestra salvación.

Así ha de encuadrarse en la visión de la Iglesia la contemplación amorosa de las maravillas que Dios ha obrado en su santa Madre. Y el conocimiento de la verdadera doctrina católica sobre María será siempre la llave de la exacta comprensión del misterio de Cristo y de la Iglesia»[45].

4.4. Cuarto período: del 14 de septiembre al 8 de diciembre de 1965

El cuarto período del concilio se abre con un discurso de gran elevación de Pablo VI[46]:

a) *Escuchar al Espíritu Santo*

«Esta obligación de vivir con adhesión plena esta fase final del concilio constituye para nosotros una responsabilidad que cada uno debe medir en el interior de su espíritu y a la que cada uno debe hacer que correspondan particulares actitudes morales y

espirituales. (...) Bien sabemos que a esta asamblea le será dado al fin pronunciarse con las sagradas y formidables palabras apostólicas: "Hemos decidido... el Espíritu Santo y nosotros" (He 15,28). Por esto es necesario que nosotros pongamos en juego todo nuestro empeño para lograr que la acción del Espíritu Santo se introduzca en la nuestra y la penetre enteramente, la ilumine, la fortalezca y la santifique. Y qué empeño, lo sabemos igualmente. Siete veces el mensaje apostólico en el libro del Apocalipsis (cf Ap 2,7-3,22) intima a los pastores –ángeles los llama– de las Iglesias primitivas: "Quien tenga oídos que oiga lo que dice el Espíritu Santo a las Iglesias". Escuchar, escuchar la voz arcana del Paráclito debe ser nuestro primer deber en los días sucesivos, durante las últimas reuniones del concilio; dejar que el Espíritu Santo derrame en nuestros corazones la caridad que se traduce en sabiduría, o sea en la rectitud de juicios conforme a las más altas razones del saber, por las cuales la mente humana se remonta hasta Dios, de quien ha recibido aquel inefable don y todo pensamiento suyo y toda acción suya se hace amor, se hace caridad. La caridad que baja de Dios se transforma en caridad que sube a Dios, y del hombre tiende a volver a Dios»[47].

b) *La Iglesia al servicio del mundo*

«No es así, no es así. El amor que anima nuestra comunión no se aparta de los hombres, no nos hace exclusivistas ni egoístas. Precisamente todo lo contrario, porque el amor que viene de Dios nos forma en el sentido de la universalidad; nuestra verdad nos empuja a la caridad. Recordad el aviso del Apóstol: *Obramos la verdad en la caridad* (Ef 4,15). Y aquí, en esta asamblea, la manifestación de dicha ley de la caridad tiene un nombre sagrado y grave: se denomina "responsabilidad"; san Pablo diría "apremio". *Nos apremia la caridad de Cristo* (2Cor 5,14). Nosotros nos sentimos responsables ante toda la humanidad. A todos somos deudores (cf Rom 1,14). La Iglesia, en este mundo, no es fin de sí misma; está al servicio de todos los hombres; debe hacer presente a Cristo a todos, individuos y pueblos, del modo más amplio, más generoso posible; esta es su misión. Ella es portadora del amor, favorecedora de verdadera paz, y repite con Cristo: *He venido a traer fuego a la tierra* (Lc 12,49). La Iglesia tenía también necesidad de esta conciencia, de esta declaración, y el concilio le ha ofrecido la oportunidad»[48].

c) *La institución del sínodo de obispos*

«... Es el preanuncio, que Nos mismo nos regocijamos de comunicaros, de la institución, deseada por el concilio, de un sínodo episcopal, que, compuesto de obispos, nombrados por la mayor parte de las conferencias episcopales, con nuestra aprobación, será convocado, según las necesidades de la Iglesia, por el romano pontífice para su consulta y colaboración cuando para el bien general de la Iglesia ello parecerá a Nos oportuno. Consideramos superfluo añadir que esta colaboración del episcopado resultará de grandísima ventaja a la Santa Sede y a toda la Iglesia; en modo particular podrá ser útil al cotidiano trabajo de la curia romana, a la que Nos debemos tanto agradecimiento por su valiosísima ayuda, y de la cual, como los obispos en sus diócesis, así también Nos tenemos permanente necesidad por nuestras solicitudes apostólicas. Otras normas y pormenores serán dados a conocer cuanto antes a la asamblea. Nos no hemos querido privarnos del honor y de la satisfacción de haceros esta pequeña comunicación para testimoniaros una vez más personalmente nuestra confianza, nuestra estima y nuestra fraternidad. Pongamos bajo la protección de María Santísima esta bella y esperanzadora novedad»[49].

El 28 de octubre de 1965 se promulgan:

el decreto *Christus Dominus,* sobre el oficio pastoral de los

obispos;
el decreto *Perfectae caritatis,* sobre la vida religiosa;
el decreto *Optatam totius,* sobre la formación sacerdotal;
la declaración *Gravissimum educationis,* sobre la educación cristiana;
y la declaración *Nostra aetate,* sobre las relaciones con las religiones no cristianas.

Pablo VI comenta con estas palabras la promulgación de estos decretos:

«La Iglesia vive. He aquí la prueba, he aquí su aliento, su voz, su canto. La Iglesia vive.

¿Acaso no es esto, venerables hermanos, lo que os ha hecho acudir a este concilio ecuménico? ¿Acaso no habéis venido para ver vivir a la Iglesia, más aún, para hacerla vivir más intensamente, para descubrir que no está en los años de su vejez, sino en la juvenil energía de su perenne vitalidad; para restablecer entre el tiempo –que, en su paso y en las mutaciones que provoca y presenta, se hace hoy arrollador– y la obra de Cristo, que es la Iglesia, una relación nueva, que ni "historiza" ni relativiza a las metamorfosis de la cultura profana la naturaleza de la Iglesia, siempre igual y fiel a sí misma, como Cristo la quiso y la auténtica tradición la perfeccionó; sino que la hace más apta para desempeñar, en las renovadas condiciones de la sociedad humana, su benéfica misión? Para esto habéis venido, y he aquí que estos actos conclusivos del concilio nos hacen experimentarlo: la Iglesia vive, la Iglesia piensa, la Iglesia habla, la Iglesia crece, la Iglesia sigue edificándose.

Debemos saborear este estupendo fenómeno; debemos percibir su aspecto mesiánico; la Iglesia viene de Cristo y a Cristo va, y estos son sus pasos, es decir, los actos con que se perfecciona, se confirma, se desarrolla, se renueva, se santifica. Todo ese esfuerzo perfectivo de la Iglesia no es otra cosa, si bien se mira, que una expresión de amor a Cristo nuestro Señor; ese Cristo que suscita en ella la exigencia de ser y sentirse fiel, de mantenerse auténtica y coherente, viva y fecunda, y que la atrae y la guía hacia sí como esposo divino. Ese movimiento tiene su causa ministerial precisamente en la apostolicidad de la Iglesia, en aquella función de la que Cristo dotó a su cuerpo místico y social, y que pone en evidencia y en eficiencia una jerarquía apostólica y pastoral que del mismo Señor deriva su palabra, gracia y poder, conservándolos, perpetuándolos, transmitiéndolos, ejercitándolos, desarrollándolos, haciendo al pueblo de Dios, por dentro, vivo y santo, y visible, esto es, social e histórico, por fuera»[50].

El 18 de noviembre de 1965 se promulgaron:
la constitución dogmática *Dei Verbum,* sobre la revelación;
y el decreto *Apostolicam actuositatem,* sobre el apostolado de los laicos.

Pablo VI, al dirigirse a los padres durante la celebración de la misa, anuncia la creación de organismos para la aplicación del concilio:

«Bástenos en este momento dirigir nuestra atención a algunas consecuencias relativas, decíamos, al fin del concilio ecuménico. Este fin es más bien el principio de muchas

cosas, comenzando por la institución de los órganos que deben colaborar con Nos en la definición de las normas iniciadas por los decretos conciliares. Nos pensamos proceder cuanto antes a dicha institución, ya que nuestro propósito es dar prontamente ejecución a las sagradas deliberaciones de este sínodo ecuménico. Hemos establecido ya tres comisiones posconciliares: la relativa a la sagrada liturgia, la relativa a la revisión del código de derecho canónico y la que se esfuerza por cumplir las disposiciones del decreto acerca de los medios de comunicación social. Además, sin esperar la aprobación del esquema *De pastorali Episcoporum munere in Ecclesia,* para escuchar plenamente el voto en él contenido, hemos anunciado la institución del sínodo episcopal, que esperamos, Dios mediante, poder convocar por primera vez, si no en el próximo año –enteramente ocupado con otros cuidados posconciliares– en lo sucesivo, en 1967, en el cual deberemos, en forma adecuada, conmemorar el centenario del martirio del apóstol Pedro, como lo estableció el siglo pasado nuestro predecesor, de venerada memoria, Pío IX.

Asimismo será preocupación nuestra establecer cuanto antes las comisiones que el concilio haya decretado que se constituyan para integrar las normas de los decretos conciliares, o para realizar trabajos relativos a su aplicación (cf *Christus Dominus,* 5).

Nuevas oficinas se abrirán para los nuevos servicios que los estatutos de este concilio y las exigencias de la renovación de la vida de la Iglesia hagan necesarias. No falta por nuestra parte el propósito de llevar a buen término estas consecuencias que resultan de la celebración del sínodo ecuménico y de proseguir las actividades a las cuales ha dado principio, como las de los tres secretariados que ya funcionan perfectamente: uno, para favorecer la reintegración de todos los cristianos en la unidad de la misma Iglesia; otro, para las relaciones con las religiones no cristianas, y el tercero, para el estudio y el cuidado de los que no creen. El Señor sostenga nuestro querer y nos dé fuerzas y medios para corresponder a nuestros deberes.

Pero esto, venerables hermanos, exigirá algún tiempo; en todo caso no se atribuya a falta de fidelidad a los propósitos que acabamos de anunciar si estas y otras modificaciones de los órganos centrales del gobierno eclesiástico se realizan con una razonable gradación y si se estudian y disponen de modo que se eviten el excesivo peso burocrático y el inútil recargo económico.

No vamos a formar una nueva y artificiosa concentración jerárquica, sino a interesar al episcopado en la obra de la aplicación de las leyes conciliares y también servirnos, en lo posible, de su colaboración para cumplir mejor nuestro oficio apostólico del gobierno universal de la Iglesia. La nueva eficiencia reconocida a las conferencias episcopales es un hecho importante en el desarrollo orgánico del derecho canónico, y como Nos lo hemos saludado y promovido gustosamente, así esperamos que proporcione saludable y honorífico incremento a la santa Iglesia en las diversas naciones y regiones y que, lejos de fraccionar y separar entre ellos a los miembros visibles del cuerpo místico de Cristo, los articule y los una en una armoniosa y fraterna caridad. Nos favoreceremos esto, y los órganos centrales del régimen eclesiástico, y entre ellos, en primer lugar, la curia romana, como serán para Nos una próvida ayuda, así serán para toda la organización eclesiástica un poderoso servicio»[51].

El 7 de diciembre se promulgan:

- la declaración *Dignitatis humanae,* sobre la libertad religiosa;
- el decreto *Ad gentes,* sobre la actividad misionera;
- el decreto *Presbyterorum ordinis,* sobre la vida sacerdotal;
- y la constitución pastoral *Gaudium et spes,* sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo.

En la homilía pronunciada durante la celebración de la misa con los padres, Pablo VI se pregunta cuál ha sido el valor religioso del concilio: «¿Podemos decir que hemos dado gloria a Dios, que hemos buscado su conocimiento y amor, que hemos progresado en el esfuerzo de su contemplación, en el ansia de su celebración y en el arte de darlo a conocer a los hombres que nos miran como a pastores y maestros de los caminos del Señor? Nos creemos ingenuamente que sí»[52].

Continuando su reflexión, el papa afirma que esto es tanto más notorio cuanto que el concilio se ha celebrado en un tiempo en que el olvido de Dios por parte del hombre se ha hecho habitual y la vida se ha organizado principalmente en torno a los bienes materiales. El concilio, en cambio, ha vuelto a colocar a Dios en el centro de la vida, y lo ha hecho meditando sobre la Iglesia, el mundo moderno y el hombre, en cuyo rostro se refleja el rostro de Cristo:

> «Se dirá que el concilio, más que de las verdades divinas, se ha ocupado principalmente de la Iglesia, de su naturaleza, de su composición, de su vocación ecuménica, de su actividad apostólica y misionera. Esta secular sociedad religiosa que es la Iglesia ha tratado de realizar un acto reflejo sobre sí misma para conocerse mejor, para definirse mejor y disponer, consiguientemente, sus sentimientos y sus preceptos. Es verdad. Pero esta introspección no tenía por fin a sí misma, no para complacerse en eruditos análisis de psicología religiosa o de historia de su experiencia o para dedicarse a reafirmar sus derechos y a formular sus leyes, sino para hallar en sí misma, viviente y operante en el Espíritu Santo, la palabra de Cristo y sondear más a fondo el misterio, o sea, el designio y la presencia de Dios por encima y dentro de sí y para reavivar en sí la fe, que es el secreto de su seguridad y de su sabiduría, y reavivar el amor que le obliga a cantar sin descanso las alabanzas de Dios: *Es propio del amante cantar,* dice san Agustín *(Serm.* 336; PL 28, 1472). Los documentos conciliares, principalmente los que tratan de la divina revelación, de la liturgia, de la Iglesia, de los sacerdotes, de los religiosos y de los laicos, permiten ver claramente esta directa y primordial intención religiosa y demuestran cuán límpida, fresca y rica es la vena espiritual que el vivo contacto con Dios vivo hace saltar en el seno de la Iglesia y correr por su medio sobre los áridos terrones de nuestros campos.
>
> Pero no podemos omitir la observación capital en el examen del significado religioso de este concilio de que ha tenido vivo interés por el estudio del mundo moderno. Tal vez nunca como en esta ocasión ha sentido la Iglesia la necesidad de conocer, de acercarse, de comprender, de penetrar, de servir, de evangelizar a la sociedad que la rodea y de seguirla; por decirlo así, de alcanzarla casi en su rápido y continuo cambio. Esta actitud, determinada por las distancias y las rupturas ocurridas en los últimos siglos, en el siglo pasado y en este particularmente, entre la Iglesia y la civilización profana, actitud inspirada siempre por la esencial misión salvadora de la Iglesia, ha estado obrando fuerte y continuamente en el concilio, hasta el punto de sugerir a algunos la sospecha que un tolerante y excesivo relativismo al mundo exterior, a la historia que pasa, a la moda actual, a las necesidades contingentes, al pensamiento ajeno, haya estado dominando a personas y actos del sínodo ecuménico a costa de la fidelidad debida a la tradición y con daño de la orientación religiosa del

mismo concilio. Nos no creemos que este equívoco se deba imputar ni a sus verdaderas y profundas intenciones ni a sus auténticas manifestaciones.

(...) La Iglesia del concilio, sí, se ha ocupado mucho, además de sí misma y de la relación que la une con Dios, del hombre tal cual hoy en realidad se presenta: del vivo, del hombre enteramente ocupado de sí, del hombre que no sólo se hace el centro de todo su interés, sino que se atreve a llamarse principio y razón de toda realidad. Todo el hombre fenoménico, es decir, cubierto con las vestiduras de sus innumerables apariencias, se ha levantado ante la asamblea de los padres conciliares, también ellos hombres, todos pastores y hermanos, y, por tanto, atentos y amorosos; se ha levantado el hombre trágico en sus propios dramas, el hombre superhombre de ayer y de hoy, y, por lo mismo, frágil y falso, egoísta y feroz; luego, el hombre descontento de sí, que ríe y que llora; el hombre versátil, siempre dispuesto a declarar cualquier papel, y el hombre rígido, que cultiva solamente la realidad científica; el hombre tal cual es, que piensa, que ama, que trabaja, que está siempre a la expectativa de algo, el *hijo que crece* (Gén 49,22); el hombre sagrado por la inocencia de su infancia, por el misterio de su pobreza, por la piedad de su dolor; el hombre individualista y el hombre social; el hombre *que alaba los tiempos pasados* y el hombre que sueña en el porvenir; el hombre pecador y el hombre santo... El humanismo laico y profano ha aparecido, finalmente, en toda su terrible estatura y, en un cierto sentido, ha desafiado al concilio. La religión del Dios que se ha hecho hombre, se ha encontrado con la religión –porque tal es– del hombre que se hace Dios. ¿Qué ha sucedido? ¿Un choque, una lucha, una condenación? Podía haberse dado, pero no se produjo. La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del concilio. Una simpatía inmensa lo ha penetrado todo. El descubrimiento de las necesidades humanas –y son tanto mayores, cuanto más grande se hace el hijo de la tierra– ha absorbido la atención de nuestro sínodo. Vosotros, humanistas modernos, que renunciáis a la trascendencia de las cosas supremas, conferidle siquiera este mérito y reconoced nuestro nuevo humanismo: también nosotros –y más que nadie– somos promotores del hombre.

(...) Otra cosa debemos destacar aún: toda esta riqueza doctrinal se orienta en una única dirección: servir al hombre. Al hombre en todas sus condiciones, en todas sus debilidades, en todas sus necesidades. La Iglesia se ha declarado casi la sirvienta de la humanidad precisamente en el momento en que tanto su magisterio eclesiástico como su gobierno pastoral han adquirido mayor esplendor y vigor debido a la solemnidad conciliar; la idea del servicio ha ocupado un puesto central»[53].

El concilio se cierra con la homilía pronunciada por Pablo VI el 8 de diciembre de 1965: «Dentro de poco, cuando termine la santa misa, escucharéis la lectura de algunos mensajes que el concilio ecuménico, al concluir sus trabajos, dirige a varios sectores de personas, con la intención de considerar en ellas las innumerables formas mediante las que se expresa la vida, y escucharéis, además, la lectura de nuestro decreto oficial con el cual declaramos terminado y clausurado el concilio ecuménico Vaticano II[54]. Este es, por tanto, el momento –un leve momento– de los saludos. Después nuestra voz callará. El concilio está totalmente terminado, y así esta inmensa y extraordinaria reunión se disuelve»[55].

5. La aplicación del concilio

Los comienzos del posconcilio no fueron fáciles. Pablo VI ya intuía las dificultades y los problemas cuando el 18 de noviembre de 1965 dijo:

> «Ahora bien, nos parece que es muy importante que nos demos cuenta de cuál deba ser nuestra actitud de ánimo en el período posconciliar. La celebración del concilio ha suscitado, a nuestro juicio, tres diferentes momentos espirituales. El primero fue el del entusiasmo; era justo que fuera así: estupor, alegría, esperanza, un sueño casi mesiánico, acogieron el anuncio de la esperada y, sin embargo, inesperada convocación; una brisa de primavera pasó al comienzo sobre todos los ánimos. Siguió un segundo momento, el del efectivo desarrollo del concilio, que se caracterizó por la problematicidad; ese aspecto de la problemática era lógico que acompañase al trabajo conciliar que fue, como vosotros sabéis, inmenso, gracias especialmente a los miembros de las comisiones y subcomisiones, en las cuales la labor de los peritos –de algunos sobre todo– fue muy ponderada y prudente.
>
> (...) Viene, por esto, el tercer momento, el de los propósitos, el de la aceptación y de la ejecución de los decretos conciliares. Y este es el momento para el que cada uno debe disponer su propio espíritu. La discusión acaba; empieza la comprensión. A la acción del arado que revuelve la tierra sucede el cultivo ordenado y positivo.
>
> (...) Es este el período del verdadero *aggiornamento* preconizado por nuestro predecesor, de venerada memoria, Juan XXIII, el cual no quería ciertamente atribuir a esta programática palabra el significado que alguno intenta darle, como si ella consistiera en *relativizar* según el espíritu del mundo todas las cosas de la Iglesia: dogmas, leyes, estructuras, tradiciones, siendo así que estuvo en él tan vivo y firme el sentido de la estabilidad doctrinal y estructural de la Iglesia que lo constituyó en eje de su pensamiento y de su obra. *Aggiornamento* querrá decir de ahora en adelante, para nosotros, sabia penetración del espíritu del concilio que hemos celebrado y aplicación fiel de sus normas feliz y santamente emanadas.
>
> Pensamos que en esta línea se debe desarrollar la psicología nueva de la Iglesia: clero y fieles tendrán que desarrollar una magnífica labor espiritual para la renovación de la vida y de las acciones según Cristo Señor, y a esta labor invitamos a nuestros hermanos y a nuestros hijos; aquellos que aman a Cristo y a la Iglesia estén aquí con Nos en la profesión más clara del sentido de la verdad propia de la tradición doctrinal que Cristo y los apóstoles inauguraron, y con él el sentido de la disciplina eclesiástica y de la unión profunda y cordial que nos hace confiados y solidarios como miembros de un mismo cuerpo»[56].

Había que dotar a la Iglesia en primer lugar de «instrumentos nuevos» para la aplicación del concilio, y esto no era tarea fácil. Tras la conclusión del concilio de Trento, se creó una comisión de cardenales para la interpretación de los decretos, que, más tarde, tuvo también la función de reclamar y controlar su ejecución. El Vaticano II no hizo lo mismo. Para la interpretación de los decretos siguió siendo competente, entre el 3 de enero de 1966 y el 11 de julio de 1967, la comisión de coordinación del concilio. El 11 de julio de 1967 se creó una comisión especial para la interpretación del concilio, la *Pontificia commissio decretis concilii Vaticani II interpretandis.* Junto a los organismos de la curia romana, se creó el «sínodo de obispos». Durante la primera sesión del sínodo, Pablo VI

se refirió al principio de la colegialidad de las conferencias episcopales y a la convocación de los obispos diocesanos a las congregaciones romanas.

Era necesario además –y esta era la parte más difícil– dejar que fuera madurando pacientemente el espíritu del concilio, tanto en las conciencias (pues no era fácil asumir la nueva visión de la Iglesia y la diversa relación con el mundo que de ella se derivaba) como en las estructuras (que naturalmente ofrecían resistencia a los cambios), superando las oposiciones y las utópicas huidas hacia delante.

Quedaba, en fin, la relación con el mundo. De hecho, el significado global del Vaticano II no puede entenderse sólo en el contexto eclesial, sino que ha de comprenderse dentro de las «nuevas» relaciones que este establece entre la Iglesia y el mundo. Con el concilio termina la época de la «autosuficiencia» de la Iglesia; esta reconoce, a través de los «signos de los tiempos», los valores del mundo y de la historia, y se reinterpreta a sí misma «dentro del mundo y de la historia»[57].

Este diálogo con el mundo significaba responder continuamente a los cambios que se estaban realizando:

Responder a la industrialización, que suponía no sólo una nueva forma de producción, sino también una nueva forma de pensar, rompiendo los vínculos tradicionales entre el hombre, su trabajo y los frutos de su trabajo. Todo esto incidía profundamente en la estructuración general de la sociedad y en el comportamiento religioso.

Responder al consumismo: el aumento del consumo y de la demanda, la incitación por parte de la industria y de los medios de comunicación a consumir nuevos productos, estaban provocando un importante desplazamiento en la vida del hombre del ser al tener, y se perfilaba un progresivo desinterés por los valores filosóficos y religiosos.

Responder a la crisis de las ideologías: junto a la religión, entran en crisis también los otros «indicadores de valores», y, en primer lugar, las ideologías. Precisamente en los años 60 se empieza a hablar del «fin» de las ideologías. El declive de las ideologías clásicas plantea a la Iglesia la necesidad de repensar en profundidad su misión y la forma misma de ser Iglesia.

Estas rápidas transformaciones implicaban diversas consecuencias desde el punto de vista religioso:

En particular, la aceleración del fenómeno de la «secularización»: la fe no queda ya simplemente relegada al ámbito de lo privado, sino que es desalojada de la vida de la sociedad y de los individuos, perdiendo toda relevancia.

El problema del pluralismo: considerado no ya como un medio de defensa frente a la prepotencia del Estado, sino como punto de convergencia de los creyentes y de los no creyentes en la construcción de la ciudad humana[58]. En los documentos del concilio no aparecen las expresiones «Estado cristiano», «cristiandad», *Res Publica christiana,* lo que prueba la plena aceptación por parte de los padres conciliares del estatuto pluralista de la ciudad secular. En este pluralismo hay puesto también para la Iglesia, que compite con otras ofertas de valores, que debe introducirse así en la historia para transformarla. Bajo este impulso, la estrategia global de la Iglesia se ve sometida a un notable desplazamiento: de la defensa de las instituciones se pasa a la formación de las conciencias con vistas a una presencia más lúcida en la historia.

El problema de la democracia: los años anteriores al concilio coincidieron con el encuentro definitivo entre la conciencia católica y la democracia, y vieron cómo los católicos ocupaban puestos de primer rango en la vida política de los principales países europeos. Durante el concilio los padres tuvieron también ocasión de asistir al comienzo de la descolonización. En los documentos conciliares se aprecia este cambio de perspectiva; en la *Gaudium et spes* el tipo de sociedad que proponen los padres conciliares es pluralista y democrático. Es cierto que los padres no quieren comprometer la causa de la Iglesia ligándola a ninguna forma de gobierno, y, sin embargo, a pesar de esta reserva de fondo, se supera de algún modo la doctrina tradicional de la «equidistancia» de las distintas formas de gobierno. El gran relieve que da el Vaticano II a los derechos del hombre y a la exigencia de su pleno reconocimiento por parte de los poderes públicos supone una preferencia clara por la democracia

política como instrumento más adecuado para la promoción y salvaguardia de estos derechos.

Los cambios en el plano internacional: las novedades más importantes aparecen precisamente en los años anteriores al concilio, al surgir en escena tres personalidades innovadoras (cada una a su modo): Juan XXIII (con su visión positiva del mundo), Kruschev (con quien se inicia la desestalinización) y Kennedy (y la «nueva frontera»). Brotan expectativas y esperanzas representadas, en no pocos aspectos, por Giorgio La Pira y sus congresos florentinos por la paz y la civilización cristiana[59].

Los documentos conciliares están como «situados» en este contexto y quieren ser una respuesta a los cambios que se están produciendo en la Iglesia y en el mundo. La Iglesia, consciente de su relación intrínseca y estructural con el mundo, se interroga responsablemente acerca de las posibles formas de un nuevo encuentro con el hombre moderno. Es una Iglesia que ha renunciado a considerarse portadora de una forma específica de «civilización cristiana», para proponerse como alma del cambio[60].

Todo esto provocó, sin embargo, en el posconcilio una situación nueva, dejando atrás de algún modo el concilio con bastante rapidez. Esto explica las dificultades para su aceptación y penetración en las conciencias y las estructuras. A pesar de todo, el Vaticano II incidió profundamente en la vida de la Iglesia; sus efectos pueden compararse con los del concilio de Trento. Es un hecho, que se hace cada vez más evidente, a medida que pasa el tiempo desde su celebración y a medida que se van atenuando las «polémicas» que surgieron inevitablemente entre quienes asimilaron el espíritu del concilio y quienes querían permanecer fieles al espíritu de la tradición.

Se cumplía así el deseo que un siglo antes manifestara Antonio Rosmini en su obra *Delle cinque piaghe della santa Chiesa:* «Quién sabe si no estará cerca el tiempo en que la gran nave suelte de nuevo sus amarras, despliegue sus velas en alta mar y vaya a descubrir un continente nuevo, quizá más vasto aún»[61].

Ese vasto continente aún por explorar era el mundo moderno. El concilio se clausuró poniéndose en manos de la Iglesia viva, confiándose a ella para encarnarse en la historia de los hombres.

Notas al capítulo

[1] Sobre el Vaticano II cf G. VERUCCI, *Il concilio Vaticano II,* en *La Chiesa nella società contemporanea,* Laterza, Bari 1988, 379-462; A. ZAMBARBIERI, *Los concilios del Vaticano,* San Pablo, Madrid 1995; H. JEDIN, *El concilio Vaticano II,* en *Manual de Historia de la Iglesia* IX, Herder, Barcelona 1984, 157-235; *Il concilio Vaticano II sotto il profilo storico,* en *Chiesa della fede, Chiesa della storia,* Morcelliana, Brescia 1972, 66-87; G. CAMPANINI, *Il contesto storico-culturale del concilio Vaticano II,* Rassegna di Teologia 3 (1987) 230-250; AA.VV., *A venti anni dal concilio: prospettive teologiche e giuridiche,* Quaderni di Sinaxis, Palermo 1984; C. FLORISTÁN- J. TAMAYO, *El concilio Vaticano II veinte años después,* Cristiandad, Madrid 1985; G. ALBERIGO-A. MELLONI (dirs.), *Verso il concilio Vaticano II (1960-1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliare,* Marietti, Génova 1993; AA.VV., *Storia del concilio Vaticano II. Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione* I, Il Mulino, Bolonia 1995 (incluye una amplia bibliografía); R. LATOURELLE, *El concilio Vaticano II, balance y perspectivas,* Sígueme, Salamanca 1990[2].

[2] Durante los primeros siglos la Iglesia celebró ocho concilios ecuménicos. Los cuatro primeros (Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia) fueron comparados por el papa Gregorio Magno a los cuatro evangelios por su importancia en la formulación del dogma. Nicea decidió acerca de la controversia dogmática entre Arrio, que sostenía que Cristo era sólo la criatura más perfecta del Padre, y la práctica general de la Iglesia, que consideraba a Jesús verdadero Dios. Los 250 obispos reunidos en Nicea reconocieron la divinidad de Cristo con las mismas palabras que todavía hoy pronunciamos en el credo: «Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado, no creado; de la misma naturaleza que el Padre». El año 381 se definió en Constantinopla, frente a los errores de entonces, la divinidad del Espíritu Santo, también con las mismas palabras que seguimos usando en el credo. Lo mismo ocurrió en Éfeso y Calcedonia con el dogma cristológico en lo tocante a la relación entre la naturaleza humana y divina en Cristo, naturalezas que están unidas en una única persona, la segunda de la Trinidad.

[3] Se aducían para ello conceptos filosóficos (como *homousios* o *hypóstasis),* pero con estos términos no se pretendía racionalizar o resolver el misterio, ya que el misterio se mantenía, sino sólo aclarar lo que debía creerse y lo que no.

[4] Este nuevo tipo de concilio tiene sus orígenes en los sínodos que desde finales del siglo XI se celebraron en parte en Roma y en parte fuera de Roma. Estos sínodos papales (que todavía no eran ecuménicos) se denominaban normalmente «sínodos generales», porque reunían a representantes de varias provincias eclesiásticas y deliberaban sobre asuntos de interés general. En estos sínodos pontificios tiene su origen, en el siglo XII, los cuatro concilios lateranenses, que hoy consideramos ecuménicos. Ejemplo típico de este modelo es el Lateranense IV, celebrado en 1215. Fue convocado por Inocencio III y constituía una asamblea de toda la Iglesia y de la cristiandad entera: 404 obispos, 800 abades, representantes del emperador Federico II, de los reyes de Francia, Inglaterra, Aragón, Hungría, representantes de las órdenes religiosas y temporales. Como en los concilios antiguos, se trató en primer lugar de la integridad de la fe, condenando la herejía de los cátaros y definiendo, frente a Berengario de Tours, la presencia real de Cristo en la eucaristía mediante el concepto de transubstanciación. Se promulgaron 70 cánones que regulaban la disciplina de la Iglesia e introducían un gran programa de reformas. Pero su ámbito se extendió más allá de los límites estrictamente eclesiásticos: se tomaron decisiones de cara a una nueva cruzada general, se prohibió durante cuatro años el comercio naval con los musulmanes, así como el intercambio de armas y material bélico. La convicción de que en el concilio debía estar representada la cristiandad entera tal como era realmente (y no sólo el episcopado) tuvo luego graves consecuencias para la vida de la Iglesia.

[5] El concilio Lateranense IV, los dos concilio de Lyon y el de Vienne (1312) no eran ya realmente asambleas de obispos, porque en ellos había representantes de todos los

estamentos de la cristiandad: eran una *repraesentatio* del pueblo de la Iglesia. Ya a comienzos del siglo XIV algunos teólogos (Marsilio de Padua, Ockham) habían dicho que el concilio, como representación que era de toda la Iglesia, estaba por encima del papa. Era la idea de la soberanía popular transferida a la Iglesia, que desde la Revolución francesa se haría corriente en el campo político. En un primer momento, esta idea fue sólo una teoría eclesiológica, pero cuando en 1378 se produjo la duplicación del papado, habiendo un pontífice en Roma y otro en Aviñón, se decidió que correspondía al concilio determinar cuál de los dos era el legítimo. Así fue cómo el concilio de Constanza (1414-1418) puso fin al gran cisma de la Iglesia de Occidente e hizo posible la elección de un pontífice universalmente reconocido, Martín V. En Constanza se decidió además que los concilios ecuménicos se convirtieran en una institución permanente de la Iglesia y en una instancia de control del papado. Esta tendencia a la democratización se manifestó con mayor evidencia en el concilio de Basilea (1431-1439), en el que incluso los representantes de los capítulos y de las universidades, los doctores de teología y de derecho canónico, tuvieron voto deliberativo; pero Basilea no era ya una reunión de obispos: en 1436 la proporción de obispos con respecto al resto de representantes era de uno a quince. El conciliarismo siguió emboscado en la literatura de los siglos XV y XVI y en las cancillerías de los Estados, donde era usado como una amenaza contra el papado.

[6] Para profundizar en todo lo referente al concilio de Trento podemos remitirnos a la tercera parte de esta obra, dedicada a la Edad moderna, y por lo que respecta al Vaticano I véase el capítulo 3 de esta cuarta parte.

[7] Esto es evidente después del concilio de Trento (tridentinismo) y del Vaticano II (orientaciones teológicas que han llevado gradualmente a una nueva conciencia de la Iglesia).

[8] No considero aquí, naturalmente, todos los problemas ligados a la preparación del concilio, a la marcha de los trabajos y a las dificultades encontradas durante las sesiones. Lo que me interesa es el concilio en cuanto don del Espíritu.

[9] A esta actitud responden numerosos estudios y publicaciones aparecidos sobre todo durante los años 90.

[10] En 1948, Pío XII hizo una consulta al respecto e hizo preparar algunos esquemas. Sobre este asunto cf AA.VV., *Storia del concilio Vaticano II, o.c.,* I, 30.

[11] Cf A. MELLONI, *Questa festiva ricorrenza. Prodromi e preparazione del discorso di annucio del Vaticano II (25 gennaio 1959),* RSLR 28 (1992) 607-643. Juan XXIII había hablado de «concilio general» y esta denominación es la que aparece en las redacciones preparatorias; la redacción oficial habla en cambio de «concilio ecuménico», con una significativa ampliación del concepto.

[12] Ib, 43-50.

[13] Los concilios ecuménicos nunca, a lo largo de la historia, fueron actos de administración ordinaria; siempre fueron convocados por acontecimientos extraordinarios y ellos mismos fueron siempre acontecimientos extraordinarios para la vida de la Iglesia. Y esto resultó evidente desde el primer momento, porque tanto la Iglesia como el mundo esperaban del futuro concilio una renovación profunda de la Iglesia y un mayor acercamiento de todos los cristianos. También el Vaticano II sería pues un concilio extraordinario.

[14] Mientras en el Vaticano I la comisión preparatoria para la fe había sido una entre cinco, en el Vaticano II la comisión preparatoria teológica era sólo una entre diez. El resto estaban dedicadas a diversos ámbitos de la vida de la Iglesia: administración de las diócesis, clero y pueblo, sacramentos, liturgia, estudios, órdenes, Iglesias orientales, misiones, apostolado de los laicos. Por otro lado, mientras en el Vaticano I estuvieron constituidas sólo por teólogos y canonistas, las comisiones nombradas en el Vaticano II estaban formadas cada una por una mitad de obispos y la otra de expertos, a los que luego se añaden consultores (= consejeros) de ambas categorías. Otra novedad es la creación de dos secretariados: uno para los medios de comunicación social y otro para la relación con

los hermanos separados «para que puedan seguir los trabajos del concilio».

[15] JUAN XXIII, *Humanae salutis, constitución apostólica por la que se convoca el concilio Vaticano II,* 25 diciembre 1961, en *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar,* BAC, Madrid 1968[6], nn. 5-7.

[16] JUAN XXIII, *Consilium, motu proprio* del 2 de febrero de 1962, con el que se establece el día de apertura del concilio, en *Enchiridion Vaticanum* (desde ahora EV) I, n. 24.

[17] JUAN XXIII, *La gran expectación,* mensaje radiofónico a los fieles de todo el mundo un mes antes del comienzo del concilio ecuménico, en EV, vol. I, n. 25. El texto sigue luego con una interesante referencia litúrgica, en la que habla de la Iglesia como luz de Cristo para el mundo, referencia que hace pensar espontáneamente en la futura constitución conciliar *Lumen gentium:* «Nos viene a la mente, oportuno y feliz, el simbolismo del cirio pascual. En un momento de la liturgia, resuena de pronto su nombre: *Lumen Christi.* La Iglesia de Jesús, desde todos los puntos de la tierra, responde: *Deo gratias, Deo gratias;* como si dijera: Sí, *lumen Christi, lumen Ecclesiae, lumen gentium.* ¿Qué es en efecto un concilio ecuménico sino la renovación de este encuentro del rostro de Jesús resucitado, rey glorioso e inmortal, radiante por toda la Iglesia, para salvación, alegría y esplendor de todos los hombres? A la luz de esta aparición vuelve oportuno el antiguo salmo: "¡Muéstranos la luz de tu rostro, Señor! Tú has puesto la alegría en mi corazón. *Extolle super nos lumen vultus tui Domine! Dedisti laetitiam in cor meum"* (Sal 4,7-8). Verdadera alegría para la Iglesia universal de Cristo es lo que quiere ser el nuevo concilio ecuménico». Y el mensaje termina repitiendo: «*Lumen Christi, Deo gratias.* Esta luz resplandece y resplandecerá por los siglos; sí, *lumen Christi, lumen gentium*».

[18] Ib, n. 25.

[19] En la elaboración de este texto, el papa Roncalli se inspiró en el segundo memorial para el concilio propuesto por el cardenal Suenens. El mensaje radiofónico hace luego referencias a la paz; al tratar de la Iglesia ante el problema de la pobreza en el mundo, habla de la «Iglesia de los pobres»; identifica la catolicidad de la Iglesia *ad intra* con Pedro, garante del orden y de la continuidad institucional, y *ad extra,* con Pablo, que se dirigió a todos «antes de que acogieran el evangelio»; se refiere luego a la necesidad de solucionar la cuestión social, a las relaciones entre el Estado y la Iglesia, al derecho a la libertad religiosa, a la justicia y a la paz.

[20] AA.VV., *Storia del concilio Vaticano II, o.c.,* 58.

[21] *Mensaje de los padres conciliares a todos los hombres,* con ocasión de la apertura del Vaticano II, 20 octubre 1962, en EV, vol. I, nn. 70-72.

[22] JUAN XXIII, *Gaudet mater Ecclesia.* Discurso pronunciado en la solemne apertura del concilio, 11 octubre 1962, EV, vol. I, nn. 40-43.

[23] Ib, n. 55.

[24] Ib, n. 57. El discurso se cierra luego con una invitación a la alegría y a la esperanza, dirigida directamente a los padres conciliares reunidos en San Pedro.

[25] JUAN XXIII, *Prima sessio.* Discurso de clausura del primer período del concilio, 8 diciembre 1962, en EV, vol. I, nn. 108, 111 y 112. Anuncia luego la institución de una comisión compuesta por miembros elegidos del sacro colegio cardenalicio y del episcopado, en representación de la Iglesia universal, con el fin de supervisar y dirigir los trabajos de las distintas comisiones conciliares, que durante los nueve meses de suspensión de las congregaciones generales habría de preparar los trabajos del segundo período de sesiones. Y acaba así su intervención: «Terminados los trabajos de la presente sesión del concilio, vais a volver a vuestras naciones junto al rebaño amadísimo a vosotros confiado. Al desearos un buen viaje, esperamos que os hagáis eficaces intérpretes de nuestros votos para con vuestros sacerdotes y fieles, expresándoles nuestra gran benevolencia. En esta ocasión nos acordamos de las palabras de augurio y de esperanza con las que nuestro predecesor Pío IX se dirigió a los obispos del concilio ecuménico Vaticano I: "Ved, hermanos amadísimos, qué hermoso es y qué alegre caminar unidos en la casa de Dios. Que siempre podáis caminar así. Y, puesto que Nuestro Señor Jesucristo les dio a los

apóstoles la paz, así yo también, indigno vicario suyo, os doy en su nombre la paz. La paz que echa fuera el temor, la paz que no da oídos a las palabras dichas sin consideración. ¡Oh, que esta paz os acompañe siempre todos los días de vuestra vida!"»: ib, n. 125. Sobre el problema del reglamento del concilio cf G. ALBERIGO, *Dinamiche e procedure nel Vaticano II. Verso una revisione del Regolamento del concilio (1962-1963),* Cristianesimo nella storia (1992) 115-164.

[26] PABLO VI, *Salvete fratres.* Discurso de apertura del segundo período del concilio, 29 septiembre 1963, EV, nn. 133-201. «No podemos recordar este suceso sin acordarnos de nuestro predecesor, de feliz e inmortal memoria, de nos amadísimo, Juan XXIII. Su nombre evoca en Nos, y ciertamente en cuantos tuvisteis la dicha de verle aquí en este mismo sitio, su amable y majestuosa figura, cuando abría, el 11 de octubre del pasado año, la primera sesión de este concilio ecuménico Vaticano II y pronunciaba aquel discurso que pareció a la Iglesia y al mundo la voz profética para nuestro siglo, y que todavía resuena en nuestra memoria y en nuestra conciencia, para trazar al concilio el camino que ha de recorrer y liberar nuestros ánimos de toda duda, de todo cansancio que en este recorrido nada fácil nos pudiera sorprender. ¡Oh querido y venerado papa Juan, gracias y alabanzas sean dadas a ti, que por divina inspiración, como creemos, quisiste y convocaste este concilio a fin de abrir a la Iglesia nuevos derroteros y hacer brotar sobre la tierra nuevas venas de aguas escondidas y fresquísimas de la doctrina y de la gracia de Cristo Señor! Tú solo, sin que te moviese algún estímulo terrenal o alguna particular circunstancia apremiante, sino, como adivinando los celestes designios y penetrando en las oscuras y atormentadas necesidades de la Edad moderna, has unido el hilo interrumpido del Concilio Vaticano I y has deshecho, sin dificultad, la desconfianza, sin razón, que en algunos nacía de la idea de que ya bastaban los supremos poderes reconocidos como dados por Cristo al Romano Pontífice para gobernar y vivificar la Iglesia»: ib, n. 138. Cf G. COLOMBO, *I discorsi di Paolo VI in apertura e chiusura dei periodi conciliari,* en AA.VV., *Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo al concilio,* Ist. Paolo VI, Brescia 1991, 253-263.

[27] «En verdad que cuadra a esta solemne y fraterna asamblea, en la que se reúnen el Oriente y el Occidente, las latitudes septentrionales y las meridionales, el profético nombre de 'Ecclesia', es decir, congregación, convocación. En verdad que, de una manera nueva, se cumple la palabra que en este momento nos viene a la memoria: *Por toda la tierra resonó la voz y hasta los últimos confines de la habitada tierra el mensaje* (Rom 10,18; Sal 18,5). En verdad que un misterio de unidad resplandece sobre otro misterio de catolicidad, y este espectáculo de universalidad evoca el origen apostólico que, fidelísimamente reflejado y celebrado, evoca a su vez la finalidad santificadora de nuestra queridísima Iglesia de Dios. Refulgen sus notas características, el rostro de la Esposa de Cristo resplandece, nuestros ánimos se embriagan con aquella conocidísima, pero siempre arcana experiencia, que nos hace sentirnos Cuerpo místico de Cristo y gustar el gozo incomparable y todavía ignorado por el mundo profano del *quam iucundum habitare fratres in unum* (Sal 132,1)»: ib, n. 134.

[28] Ib, nn. 144-145.

[29] Ib, n. 148.

[30] Ib, nn. 149, 152 y 155.

[31] Ib, n. 157.

[32] Ib, nn. 160, 161, 163 y 165.

[33] Ib, nn. 169-170.

[34] Ib, nn. 183 y 190.

[35] El 4 de diciembre de 1963 el concilio promulga la constitución *Sacrosanctum concilium,* sobre la sagrada liturgia. Es el documento más logrado del concilio, aprobado con 2.147 votos a favor y 4 en contra. La liturgia debe renovarse según el principio de que es la celebración de toda la comunidad. El latín deja de ser obligatorio (aunque sigue permitiéndose) y los ritos (en otro tiempo considerados intocables) deben simplificarse y enriquecerse al mismo tiempo, sobre la base de un mayor conocimiento de las tradiciones más antiguas y un mejor conocimiento de la Escritura. En la eucaristía, todos los aspectos

del sacramento deben encontrar su expresión adecuada. Para los sacerdotes, es importante la posibilidad de la concelebración. Pablo VI dio un gran impulso a la ejecución de la constitución publicando los nuevos libros litúrgicos; especialmente importante fue la publicación del *Misal romano* en 1970.

[36] PABLO VI, *Tempus iam advenit.* Discurso de clausura del segundo período del concilio, 4 de diciembre de 1963, en EV, vol. I, nn. 202-234.

[37] Ib, n. 207.

[38] Ib, n. 212.

[39] Ib, n. 216. La problemática relativa a los medios de comunicación social se trata de una manera un tanto débil, acaso porque se está todavía en los comienzos de la revolución microelectrónica.

[40] Ib, n. 221.

[41] «Concluimos, por tanto, esta sesión conciliar, destacando, después de considerar bien todo, su valor positivo: ha trabajado mucho, ha terminado algún capítulo de su ímprobo trabajo, ha adelantado bastante en el estudio de otros importantes capítulos, ha demostrado cómo las diversas opiniones han podido manifestarse libremente, y al propio tiempo ha hecho ver cómo es deseado y posible el acuerdo en las cuestiones fundamentales que se discuten, y cómo es en todos y cada uno firme y abierta la adhesión a las verdades dogmáticas, que forman parte del patrimonio doctrinal de la Iglesia; ha estimulado, además, en todos aquella caridad que nunca debe separarse en nosotros de la búsqueda y la profesión de la verdad, ha tenido continuamente presente la finalidad pastoral de este concilio, ha buscado siempre métodos y expresiones que puedan favorecer el acercamiento a nosotros de los hermanos separados, ha acompañado cada uno de sus actos con la oración a Dios, fuente de toda nuestra esperanza»: ib, n. 222.

[42] ID, *In signo sanctae crucis.* Discurso de apertura del tercer período del concilio, 14 septiembre 1964, en EV, vol. I, nn 254-255. Pablo VI recoge luego un pensamiento de Gregorio Magno, signo de gran atención y delicadeza hacia el episcopado y la Iglesia: «Permitid que hagamos nuestras las célebres palabras que nuestro lejano y santo predecesor, de inmortal memoria, Gregorio Magno, escribía a Eulogio, obispo de Alejandría: “Mi honor es el honor de la Iglesia universal, mi honor es el vigor de mis hermanos. A mí se me da verdaderamente el honor cuando a cada uno de ellos no se les niega el honor que les es debido” (8,30; PL 77,933)»: ib, n. 256.

[43] La relación del papa con el concilio provocó tensiones también en el Vaticano II. Como cabeza del concilio, el papa tenía derecho a intervenir en el debate; pero no estaba previsto en el reglamento de qué forma podía expresar su parecer en el transcurso de los debates conciliares. Una vez más se produjo pues una modificación del reglamento. Cf G. ALBERIGO, *L’episcopato al Vaticano II. A proposito della «Nota explicativa praevia» e di Mtr Philips,* Cristianesimo nella storia 8 (1987) 147-163.

[44] PABLO VI, *Post duos menses.* Discurso en la clausura del tercer período, 21 noviembre 1964, EV, vol. I, nn 281-282. Recuerda luego el objetivo de esta reflexión sobre la Iglesia: «La Iglesia es para el mundo. La Iglesia no ambiciona otro poder terreno que el que la capacita para servir y amar. La Iglesia, perfeccionando su pensamiento y su estructura, no trata de apartarse de la experiencia propia de los hombres de su tiempo, sino que pretende de una manera especial comprenderlos mejor, compartir mejor con ellos sus sufrimientos y sus mejores aspiraciones, confirmar el esfuerzo del hombre moderno hacia su prosperidad, su libertad y su paz»: ib, n. 295.

[45] Ib, nn. 301-305.

[46] ID, *In hoc laetamur.* Discurso de apertura del cuarto período del concilio, 14 septiembre 1965, en EV, vol. I, nn. 326-358. Al acercarse al final del discurso, Pablo VI da las gracias a todos los que han trabajado en las comisiones y subcomisiones para la redacción de los esquemas, y anuncia la celebración del sínodo y su próxima visita a la ONU.

[47] Ib, n. 332.

[48] Ib, n. 343.

[49] Ib, n. 355.

[50] PABLO VI, *Modo audistis.* Discurso pronunciado en la VII sesión pública del concilio, celebrada el 28 de octubre de 1965, en EV, vol. I, nn. 415-417.

[51] ID, *Publica haec sessio.* Discurso pronunciado en la VIII sesión del concilio, 18 noviembre 1965, en EV, vol. I, nn. 429-432. Habla luego de los méritos de la curia romana y de las necesarias reformas del organismo. Pablo VI reformó efectivamente la curia romana en 1967.

[52] ID, *Hodie concilium.* Homilía pronunciada en la IX sesión del concilio, 7 diciembre 1965, en EV, vol. I, nn. 450-451.

[53] Ib, nn. 453, 454, 456 y 460.

[54] ID, *In Spiritu Sancto.* Clausura del concilio ecuménico Vaticano II, carta apostólica, 8 diciembre 1965, en EV, vol. I, n. 532. «... el concilio ecuménico Vaticano II, reunido en el Espíritu Santo y bajo la protección de la bienaventurada Virgen María, que hemos declarado Madre de la Iglesia, y de san José, su ínclito esposo, y de los santos apóstoles Pedro y Pablo, debe contarse sin duda entre los mayores acontecimientos de la Iglesia. Ha sido en efecto el más grande por el número de padres, venidos a la sede de Pedro de todas las partes de la tierra, incluso de lugares en que la jerarquía es de institución recientísima; el más rico por los asuntos que, durante cuatro períodos de sesiones, han sido tratados con aplicación y profundidad; ha sido, en fin, el más oportuno, porque, teniendo presentes las necesidades de la época actual, ha salido al paso en primer lugar de las necesidades pastorales, y, alimentando la llama de la caridad, ha hecho un gran esfuerzo por acercarse, no a los cristianos que siguen separados de la comunión con la Sede Apostólica, sino a toda la familia humana. Finalmente, pues, todo lo referente al sacrosanto concilio ecuménico, con la ayuda de Dios, se ha cumplido hoy, y todas las constituciones, los decretos, las declaraciones y los votos han sido aprobados después de deliberación sinodal y promulgados por Nos. El concilio ecuménico, convocado por nuestro predecesor Juan XXIII el 25 de diciembre de 1961, iniciado el 11 de octubre de 1962 y continuado por Nos tras su muerte, decidimos, por nuestra autoridad apostólica, concluirlo a todos los efectos...».

[55] PABLO VI, *Dentro de poco escucharéis.* Homilía pronunciada en la clausura solemne de los trabajos, 8 diciembre 1965, en EV, vol. I, n. 466. Después de precisar que su saludo es universal, y que quiere transmitir paz y caridad, el pontífice recuerda con amargura a los obispos que, a causa de su privación de libertad, no han podido participar en el concilio. Se trata de los obispos sometidos a regímenes comunistas.

[56] ID, *Publica haec sessio,* en EV, vol. I, nn. 438, 440, 441 y 442.

[57] Uno de los signos más evidentes de esta línea será la última constitución promulgada por el concilio: *La Iglesia en el mundo contemporáneo.* En otros tiempos el documento habría tenido un título semejante, pero de significación profundamente distinta: *La Iglesia y el mundo contemporáneo,* es decir, la Iglesia al lado del mundo contemporáneo. Aquí, en cambio, se dice *in* y no *et,* precisamente porque se entiende que la Iglesia está dentro del mundo y no enfrente de él.

[58] El pluralismo había sido considerado teóricamente en el período de entreguerras sobre todo por pensadores socialistas y católicos (entre ellos Sturzo, Maritain y Mounier). En los años 30 parecía la única alternativa posible al proceso de centralización del poder en manos del Estado. Así términos como «Estado pluralista», «sociedad pluralista», «pluralismo social», entran a formar parte de la cultura de inspiración católica (cf el *Codice di Camaldoli)* y penetran en profundidad en las nuevas constituciones europeas (sobre todo en la italiana y en la alemana de la posguerra), legitimando un nuevo tipo de pluralismo.

[59] Cf G. LA PIRA, *Il sentiero di Isaia,* Cultura, Florencia 1979. El clima de novedad y expectación que caracterizaba al mundo influyó ciertamente en los padres conciliares. El optimismo de fondo, que algunos han censurado en el Vaticano II, estaba justificado por el contexto internacional. No obstante, se reconocía la amenaza de una posible guerra

nuclear *(Gaudium et spes,* 80, condena la «guerra total») y la posibilidad de una involución histórica. El planteamiento sustancialmente optimista del concilio quedaba así de algún modo compensado por la consideración objetiva de las amenazas de muerte que seguían cerniéndose sobre el mundo.

[60] J. DELUMEAU, *Cristianità e cristianizzazione,* Marietti, Casale Monferrato 1984.

[61] A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa,* Morcelliana, Brescia 1979, c. 3, n. 61, 138-139 (trad. esp.: *Las cinco llagas de la Santa Iglesia,* Edicions 62, Barcelona s/f).

10. La Iglesia hacia el tercer milenio

> «Vista así, toda la historia cristiana aparece como un único río, al que muchos afluentes vierten sus aguas. El año 2000 nos invita a encontrarnos con renovada fidelidad y profunda comunión *en las orillas de este gran río:* el río de la revelación, del cristianismo y de la Iglesia, que corre a través de la historia de la humanidad a partir de lo ocurrido en Nazaret y después en Belén hace dos mil años. Es verdaderamente el "río" que con sus "afluentes", según la expresión del Salmo, "recrea la ciudad de Dios" (46/45,5)»[1].

La Iglesia, ese gran río que recorre la historia y recrea la ciudad de Dios, que es el mundo, se encamina hacia el tercer milenio marcada por tres notas que la caracterizan: el testimonio de la necesidad de los valores sobrenaturales como fundamento de la vida; la obediencia al mandato de Cristo de «ir y evangelizar a todas las naciones», mandato que supone fidelidad a la Revelación recibida, unidad y conversión continua, y la fecundidad de este testimonio y de esta obediencia a través del martirio.

1. La afirmación de la necesidad de los valores espirituales

El siglo XX deja al hombre occidental la herencia de la «guerra civil». Esta guerra, que se libra tanto dentro como fuera de nosotros, es el fruto nefasto del nacionalismo y del socialismo, y sus causas es necesario buscarlas en la renuncia a la idea de la verdad y en la pretensión de poder crear un mundo a medida de cada cual, sin tener que reconocer ninguna medida mayor que uno mismo.

Este modo de proceder ha creado un espantoso vacío espiritual. El hombre ha creído erróneamente poder colmar este vacío con el progreso y el bienestar material. Pero el progreso –aun habiendo ensanchado enormemente los confines de la vida y habiendo satisfecho una serie de necesidades cada vez mayor– no ha hecho al hombre mejor. Su alma está más vacía y su vida espiritual se ha aplanado. Empeñado en la consecución de bienes exclusivamente materiales, el hombre se ha encontrado inmerso en una agobiante soledad, acechado por un miedo invencible. El haber puesto todas sus esperanzas en la ciencia, la tecnología y el desarrollo económico ha sido un error, porque se ha olvidado de que el verdadero progreso consiste en la suma de los progresos espirituales de los individuos y las colectividades.

La Iglesia, ante este panorama, no sólo ha afirmado la absoluta

necesidad de los valores sobrenaturales para la vida del hombre (tal es el sentido de su oposición a los regímenes liberales del siglo XIX, y a los totalitarios y los consumistas del siglo XX), sino que con su mismo modo de vivir los acontecimientos ha puesto de manifiesto el fundamento sobrenatural de la vida. La misma Iglesia es «signo» vivo de lo sobrenatural. La vida de la Iglesia en los siglos XIX y XX, en efecto, aparentemente vinculada de un modo muy terreno a los acontecimientos políticos y sociales, desemboca de hecho en una orientación profundamente espiritual. Esto se ve con claridad tanto al analizar los acontecimientos más importantes de estos siglos como al observar los rasgos característicos de los distintos pontificados desde Pío VII.

La doble clave de lectura que hemos seguido en el recorrido de esta historia –la de la ideología de cristiandad y la del siglo XX como guerra civil– es de carácter puramente «humano», útil simplemente para comprender el transcurso de los acontecimientos en períodos cortos de tiempo; pero, detrás de todo esto, lo que más hondamente ha caracterizado la vida de la Iglesia ha sido el proceso de «espiritualización» en el que continuamente se ha visto envuelta y que le ha servido de orientación. Es algo que puede constatarse en el modelo de cristiandad, en las relaciones con los Estados liberales, especialmente durante los pontificados de Pío IX y León XIII, en los trabajos del Vaticano I, en la acción reformadora de Pío X, en el proyecto de Pío XI frente a los Estados totalitarios, en la imponente obra doctrinal de Pío XII, en la orientación de Juan XXIII hacia la evangelización, en la apertura del Vaticano II y de Pablo VI y en el esfuerzo de aplicación del concilio llevado a cabo por Juan Pablo II.

No obstante, esta huella profunda no se observa a simple vista; para percibirla hay que mirar atentamente a los acontecimientos políticos y sociales, sin detenerse sin embargo en ellos, como si constituyeran el verdadero nervio de la vida de la Iglesia, y, al mismo tiempo, hay que saber interpretar estos acontecimientos en profundidad, para poder captar esa referencia continua y honda de la Iglesia a lo espiritual.

Es algo que resalta claramente en el presente estudio. La Iglesia de los siglos XIX y XX es una Iglesia viva porque, a pesar de apoyarse en los hombres y en sus proyectos (y, por consiguiente, de estar humanamente comprometida), está orientada y guiada por Él que la ha querido en la historia (y, por tanto, está también siempre por encima o más allá de los acontecimientos). Esto tiene que

inducir al cristiano a una visión optimista de sí mismo y de su colaboración en el mundo, sabedor de que Dios conduce al hombre, lo guía en el tiempo, orientándolo siempre más allá. Al proponer y defender los valores espirituales de la vida, sin los cuales el hombre acaba ahogado en la materia y las pasiones (como ha demostrado la historia del siglo XX), la Iglesia ha hecho una aportación insustituible a la historia de la humanidad.

Entre las intervenciones más significativas de la Iglesia en este sentido está el discurso pronunciado por Juan Pablo II en la Asamblea de las Naciones Unidas el 5 de octubre de 1995[2]. Después de afirmar que el futuro del mundo pasaba por la constitución de la «familia de las naciones»[3], y que esta familia de las naciones era la solución a los problemas más angustiosos de fines de este milenio[4], y tras recordar la necesidad de vencer el miedo al futuro para construir la «civilización del amor»[5], el papa precisaba que este objetivo sólo se puede conseguir defendiendo y salvaguardando la dimensión trascendente y espiritual de la experiencia humana. Y confiaba esta tarea a la organización que reúne a todos los hombres[6]:

> «La respuesta al miedo que atenaza la existencia humana al término del siglo XX es el esfuerzo común *por construir la civilización del amor,* fundada en los valores universales de la paz, la solidaridad, la justicia y la libertad. Y el alma de la civilización del amor es la cultura de la libertad: la libertad de los individuos y de las naciones, vivida en una solidaridad y una responsabilidad generosas. *No debemos tener miedo al futuro. No debemos tener miedo al hombre.* No es casualidad el que nos encontremos aquí. Toda persona ha sido creada a "imagen y semejanza" de Quien es el origen de todo lo que existe. Hay en nosotros capacidad para la sabiduría y la virtud. Con estos dones, y con la ayuda de la gracia de Dios, podemos construir en el siglo que está a punto de llegar y en el próximo milenio una civilización digna de la persona humana, una verdadera cultura de la libertad. *¡Podemos y debemos hacerlo!* Y al hacerlo, podremos darnos cuenta de que las lágrimas de este siglo han preparado el terreno a una nueva primavera del espíritu humano»[7].

2. «Id y evangelizad a todos los pueblos»

La toma de conciencia del mandato del Señor –«Id y evangelizad a todos los pueblos»– es otro de los rasgos sobresalientes de la Iglesia en los siglos XIX y XX, escribiendo en este sentido una de las páginas más bellas de su historia.

A la situación de crisis en que se encontraba la «misión» a finales del siglo XVIII[8] siguió a comienzos del siglo XIX un nuevo despertar del espíritu misionero[9], fruto del compromiso del pueblo y de las intervenciones de la cúpula de la Iglesia[10].

Este renacimiento, que se percibe también en el gran número de fundaciones misioneras[11] y en el ingreso de la mujer en el apostolado misionero, tuvo que pagar un fuerte tributo a los condicionamientos políticos del tiempo[12], con importantes consecuencias incluso en el plano teológico[13], haciendo que la «misión» –entendida como el nacimiento de la Iglesia en el seno de la vida de un pueblo– haya necesitado un largo período de tiempo para madurar[14].

Tras las intervenciones de los papas en la primera mitad del siglo XX[15], el paso decisivo en este sentido lo dio el Vaticano II[16] con el decreto *Ad gentes* (que llevó hacia una forma de evangelización llamada más tarde «inculturación») y con el decreto *Nostra aetate* (que ligó el problema de la evangelización con la cuestión del diálogo con las otras religiones y el respeto a todo hombre)[17]. Este camino ha abierto nuevos horizontes al compromiso misionero y a la espiritualidad misionera y, por consiguiente, a la marcha de la Iglesia[18].

Pero la «nueva evangelización» no puede realizarse si antes no se vive en la Iglesia el compromiso vital del hombre con Dios. Del mismo modo que al cumplirse el primer milenio del cristianismo se produjo un renacimiento en la vida de la Iglesia, así debería ocurrir cuando va a terminar el segundo milenio. Esta es la tarea con que se enfrentan las comunidades cristianas en vísperas del tercer milenio: renovarse a sí mismas para poder cumplir el mandato del Señor de «ir y evangelizar a todos los pueblos»[19]. En esta perspectiva hay que ver también los problemas referentes al ecumenismo y el diálogo interreligioso.

La Iglesia, a lo largo de su camino, se ha ido encontrando con civilizaciones distintas de la bíblica en que había nacido: primero la helénica, luego la romana y más tarde la germánica. El problema fundamental fue el de la interpretación de los dogmas con las categorías culturales propias de cada civilización, sin traicionar la visión teológica propia de la Biblia y los evangelios.

Este problema volvió a plantearse de formas distintas después del primer milenio, por el encuentro con nuevas culturas: la cultura musulmana, oriental y africana; el descubrimiento del Nuevo Mundo; la formación de una nueva civilización en el interior mismo de Europa (nacimiento de los Estados nacionales, reforma protestante y anglicana, ciencia nueva).

La conservación del núcleo originario del dogma –expresado en

las categorías bíblicas– constituye el fundamento de la unidad de la Iglesia. La defensa de la unidad ha hecho que el obispo de Roma, especialmente desde el siglo V, haya desempeñado una tarea particular en la dirección de la Iglesia universal. Así fue como la cristiandad superó el primer milenio fuerte y unida, estrechamente ligada en torno al obispo de Roma.

Pero a lo largo del segundo milenio, las divisiones se han ido multiplicando y prolongando, más por razones políticas y de aislamiento cultural que por razones de fe. Las reconciliaciones han sido escasas. A veces, para reducir las divergencias, se ha recurrido al compromiso –como en el concilio de Florencia de 1439 o en la dieta de Augsburgo de 1530–, pero este camino no ha dado ningún resultado. Además, las separaciones prolongadas han acabado ahondando las diferencias y haciendo que se diluya la conciencia de la herencia común[20].

La época moderna, con su fuerte proceso de descristianización, hizo muy difícil el diálogo entre las distintas confesiones cristianas, llegando prácticamente a interrumpirse en el siglo XIX[21].

A comienzos del siglo XX se reanudó el diálogo ecuménico[22], pero se necesitaba mucho tiempo, porque, más allá de las inevitables incomprensiones de carácter cultural, era necesaria una profundización en las fuentes de la fe y una conversión continua del corazón[23]. La Iglesia católica se abre al tercer milenio con la conciencia de esta tarea y la voluntad de intentar llevarla a cabo.

3. El testimonio del martirio

La presencia de la Iglesia en el mundo es particularmente eficaz por la riqueza espiritual que le confiere la persecución. Este es otro de los rasgos sobresalientes de la Iglesia contemporánea: «*En nuestro siglo han vuelto los mártires,* con frecuencia desconocidos, casi *militi ignoti* de la *gran causa de Dios*»[24].

> «Dado que Jesús, el Hijo de Dios, manifestó su amor entregando su vida por nosotros, nadie tiene mayor amor que el que entrega su vida por Él y por sus hermanos. Pues bien: algunos cristianos, ya desde los primeros tiempos, fueron llamados, y seguirán siéndolo siempre, a dar este supremo testimonio de amor ante todos, especialmente ante los perseguidores. Por tanto, el martirio, en el que el discípulo se asemeja al Maestro, (...) es estimado por la Iglesia como un don eximio y la suprema prueba de amor. Y, si es don concedido a pocos, sin embargo, todos deben estar prestos a confesar a Cristo delante de los hombres y a seguirle, por el camino de la cruz, en medio de las persecuciones que nunca faltan a la Iglesia»[25].

«La Iglesia del primer milenio nació de la sangre de los mártires: *Sanguis martyrum, semen christianorum.* Los hechos históricos ligados a la figura de Constantino el Grande nunca habrían podido garantizar un desarrollo de la Iglesia como el verificado en el primer milenio, si no hubiera sido por aquella *siembra de mártires y por aquel patrimonio de santidad que caracterizaron a las primeras generaciones cristianas.* Al término del segundo milenio, la Iglesia ha vuelto de nuevo a ser Iglesia de mártires. Las persecuciones de creyentes –sacerdotes, religiosos y laicos– han supuesto una gran siembra de mártires en varias partes del mundo. El testimonio ofrecido a Cristo hasta el derramamiento de la sangre se ha hecho patrimonio común de católicos, ortodoxos, anglicanos y protestantes, como revelaba ya Pablo VI en la homilía de la canonización de los mártires ugandeses. *Es un testimonio que no hay que olvidar*»[26].

La perspectiva del martirio, anunciada por el concilio y recordada por Juan Pablo II, ha sido vivida plenamente por la Iglesia contemporánea. Por lo que respecta a la Iglesia católica, entre 1955 y 1995 han sido asesinados unos 800 sacerdotes, religiosos y laicos católicos consagrados. No se cuentan los simples creyentes que han dado su vida por la fe, porque el número sería incalculable[27]. Baste pensar en la persecución de los cristianos en la URSS, que por su intensidad y duración (1917-1989) y por los métodos aplicados, se puede comparar con las persecuciones de la Iglesia durante los primeros siglos del cristianismo, afectando no sólo a los católicos y a los ortodoxos, sino a todos los creyentes en general[28].

La persecución en la URSS se inicia con la revolución de octubre de 1917, cuando el régimen socialista inicia su lucha contra la Iglesia católica, la Iglesia ortodoxa y toda religión, imponiendo un planteamiento ateo del Estado y de la sociedad[29].

La vida religiosa de la Iglesia católica fue anulada casi completamente en pocos años[30]: en 1923 habían sido ya detenidos, expulsados o asesinados casi todos los obispos católicos; el número de sacerdotes disminuyó rápidamente como consecuencia de los fallecimientos naturales, las muertes violentas y las deportaciones a Siberia; se cerraron todos los seminarios, así como la prestigiosa «Academia Eclesiástica» de San Petersburgo; la mayor parte de las iglesias fueron cerradas o profanadas. A esta política de debilitamiento de la Iglesia católica, que dura de 1917 a 1927, siguió –entre 1927 y 1939– un período de verdadera aniquilación: en 1929 fue expulsado el último obispo católico y se hizo aún más agobiante la presión sobre los creyentes.

El régimen soviético se comportó de manera similar con la Iglesia ortodoxa, sólo que, por el fuerte arraigo de la ortodoxia en el pueblo y la magnitud de esta Iglesia, no podía pensar en su

aniquilamiento.

El 18 de enero de 1918, el patriarca Tichon lanzó una excomunión contra el bolchevismo. El régimen respondió con la detención y encarcelamiento del patriarca, la incautación de todos los bienes de la Iglesia, la negativa a reconocer a la Iglesia personalidad jurídica, la reclusión de obispos y sacerdotes con el fin de dejar a los fieles sin puntos de referencia. Estas medidas del gobierno vinieron acompañadas por actos de violencia, saqueos de iglesias, detenciones en masa de creyentes, destrucción de reliquias y traslado de los iconos a los museos del Estado[31]. Estas medidas encontraron la oposición de la población, que respondió con grandes procesiones en defensa de las iglesias y los monasterios[32].

La lucha contra la Iglesia ortodoxa se llevó a cabo tratando minar desde dentro la estructura eclesiástica mediante la institución en 1922 de una Iglesia ligada al régimen (conocida como «Iglesia viva»), que llegó a contar con 15.000 parroquias y más de 100 diócesis, teniendo a su disposición todas las catedrales[33].

Al comienzo de la II Guerra mundial se produjo un cambio en la política contra la Iglesia ortodoxa. El 22 de julio de 1941, primer día de la guerra ruso-alemana, el metropolitano Sergio de Moscú envió una circular a los pastores y a los fieles ortodoxos pidiendo la bendición del cielo para los ejércitos soviéticos e invitando al pueblo a luchar «contra los malhechores nazis»; en todas las iglesias ortodoxas se hicieron oraciones públicas por la victoria. Stalin respondió a esta actitud conciliadora invitando al metropolitano Sergio y a sus colaboradores a una recepción pública celebrada el 4 de septiembre de 1943, en la que se selló la «reconciliación» entre el Estado y la Iglesia ortodoxa, instaurando un cierto régimen de tolerancia[34]. No obstante, el sufrimiento ocasionado a la Iglesia y a los creyentes fue muy grande[35].

Semejante a la rusa ha sido la persecución religiosa en Albania. Los comunistas conquistaron el poder en Albania en noviembre de 1944, tras la evacuación de las tropas alemanas de Tirana.

El régimen albanés, encabezado por Enver Hoxha, se alió al principio con la URSS, pero cuando en 1960 Yugoslavia se acercó a la Unión Soviética, se alió con la China de Mao Tse Tung; de ella Hoxha importa el espíritu de la «revolución cultural», llevando a cabo intensas campañas para la erradicación de todas las instituciones religiosas[36].

Hasta la llegada del régimen comunista, la Iglesia católica, a

pesar de ser una minoría, era una de las fuerzas más activas de la vida del país. En 1944, los católicos albaneses eran 134.000, repartidos en ciento treinta y una parroquias, con noventa y tres sacerdotes seculares y noventa y cuatro religiosos, en una población total de 1.100.000 habitantes, de los cuales 730.000 eran musulmanes y 220.000 ortodoxos.

Al cabo de seis años de gobierno comunista, la Iglesia católica había sido erradicada casi por completo. De los seis obispos sólo quedaba uno (tres habían sido eliminados y los otros dos habían fallecido de muerte natural); el legado apostólico había sido expulsado; de los noventa y cuatro sacerdotes seculares, diecisiete habían sido asesinados, treinta y nueve detenidos, tres obligados a marcharse al extranjero, once obligados a enrolarse en el ejército, diez habían muerto de muerte natural o como consecuencia de los malos tratos, catorce estaban en libertad vigilada; de los sesenta clérigos regulares que había en 1944, dos habían sido fusilados, cuatro condenados a trabajos forzados, cincuenta y cuatro enrolados en el ejército o expulsados del seminario; de los jesuitas, diecisiete padres y catorce hermanos legos habían sido expulsados, tres padres fusilados, otros tres se encontraban en prisión junto con cinco hermanos, dos padres y once hermanos se habían escondido para evitar ser detenidos; de los franciscanos, trece padres habían sido asesinados, veintisiete encarcelados o condenados a trabajos forzados, seis habían muerto de muerte natural y el resto se habían dispersado o escondido; los hijos de don Orión habían sido expulsados todos por ser italianos; los clérigos franciscanos eran noventa y todos se dispersaron. Las religiosas que en 1944 desempeñaban su labor eran unas doscientas: ochenta y cinco hermanas fueron expulsadas por no ser albanesas, cuarenta y tres fueron internadas o dedicadas a trabajos forzados, a las demás se las obligó a abandonar las casas religiosas y colgar los hábitos. Los seminarios, los conventos, los noviciados, las escuelas, los asilos y todas las obras de la Iglesia católica fueron cerradas o expropiadas.

Con el acercamiento de Albania a la China de Mao, Hoxha trató de poner en práctica una rígida autarquía, reduciendo prácticamente a la nada los intercambios comerciales con el exterior e invirtiendo los pocos recursos con que contaba en la defensa militar[37]. Se intensificó además la persecución contra lo que quedaba de la Iglesia católica: en 1972 el sacerdote Shtjefen Kurti fue ejecutado por haber administrado el bautismo a un niño; en

1973 moría en un campo de trabajo monseñor Antonim Fishta, obispo elegido con la aprobación del papa tras la fundación de la «Iglesia nacional»; en 1975 se promulgó un decreto por el que se obligaba a los ciudadanos a conformarse con los modelos ideológicos del Estado; se prohibieron los nombres cristianos: los ciudadanos tenían que elegir el nombre para el recién nacido de una lista elaborada por el régimen; en 1976 la nueva Constitución albanesa suprimía el antiguo artículo 18 y proclamaba el ateísmo más absoluto[38]; en 1977 el padre Mark Gjioni de Escútari fue condenado a veinte años de reclusión al ser sorprendido en posesión de unos textos religiosos; en 1979 el obispo titular de Escútari, monseñor Ernest Coba, condenado por haber celebrado la liturgia pascual, murió en un campo de trabajo como consecuencia de una paliza; en mayo de 1980 el padre Ndoc Luli fue condenado a cadena perpetua por haber bautizado a dos gemelos, hijos de un familiar suyo; en 1985 moría en el campo de trabajo de Ballsh el padre franciscano Filip Mazreku, encarcelado en 1950; el mismo año fue detenido el octogenario padre franciscano Pjeter Mshkalla mientras celebraba la misa de Navidad en una casa particular.

Bajo el régimen comunista, la población de Albania, que ascendía a unas 2.500.000 personas, contaba constantemente con unas 500.000 en campos de trabajo[39], a las que había que añadir una cifra casi constante de unos 12.000 prisioneros políticos. Estas cifras son muestra de la dureza del régimen y de los sufrimientos del pueblo y de la comunidad eclesial.

4. Conclusión

En la historia de la Iglesia no hay punto y final, porque lo que empezó en pentecostés continúa. «La Iglesia "va peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios", anunciando la cruz del Señor hasta que venga. Está fortalecida, con la virtud del Señor resucitado, para triunfar con paciencia y caridad de sus aflicciones y dificultades, tanto internas como externas, y revelar al mundo fielmente su misterio, aunque sea entre penumbras, hasta que se manifieste en todo el esplendor al final de los tiempos»[40].

Notas al capítulo

[1] JUAN PABLO II, *Ante el tercer milenio. Tertio millennio adveniente,* San Pablo, Madrid 1997[6], n. 25.

[2] Las visitas de los pontífices a la ONU han sido tres: la de Pablo VI en 1965 y las de Juan Pablo II en 1979 y en 1995.

[3] Se trata de una propuesta bastante innovadora, porque no pone como fundamento de este futuro los Estados soberanos, sino los «derechos de las naciones»: «En realidad, el problema del pleno reconocimiento de los derechos de los pueblos y de las naciones se ha presentado en repetidas ocasiones a la conciencia de la humanidad. Pienso, por ejemplo, en el debate surgido durante el concilio de Constanza, en el siglo XV, cuando los representantes de la Academia de Cracovia, encabezados por Pawel Wlodkowic, defendieron valerosamente el derecho a la existencia y a la autonomía de ciertas poblaciones europeas. Más conocida aún es la reflexión iniciada por aquella misma época en la Universidad de Salamanca en relación con los pueblos del Nuevo Mundo. Y, ya en nuestro siglo, cómo no recordar las palabras proféticas de mi predecesor Benedicto XV, que en el transcurso de la I Guerra mundial recordaba a todos que "las naciones no mueren", e invitaba a "ponderar con serena conciencia los derechos y las justas aspiraciones de los pueblos"»: Mensaje de Juan Pablo II a la Asamblea de la ONU, 5 de octubre de 1995, EDB, Bolonia 1995, n. 6.

[4] «Toda cultura es un esfuerzo de reflexión sobre el misterio del mundo, y en particular del hombre; es un modo de expresar la dimensión trascendente de la vida humana. El corazón de toda cultura lo constituye su acercamiento al más grande de los misterios: el misterio de Dios. Por eso, nuestro respeto a la cultura de los demás está enraizado en nuestro respeto al intento realizado por toda comunidad de dar respuesta al problema de la vida humana. En este sentido podemos constatar lo importante que es preservar el derecho fundamental a la libertad religiosa y a la libertad de conciencia, como pilares esenciales de la estructura de los derechos humanos y fundamento de toda sociedad realmente libre. A nadie le está permitido ahogar esos derechos, usando la fuerza para imponer una determinada respuesta al misterio del hombre... La verdad sobre el hombre es el criterio inmutable con que son juzgadas todas las culturas»: ib, nn. 9-10.

[5] Ib, n. 16: «Para que el milenio que está a las puertas pueda ser testigo de un nuevo florecimiento del espíritu humano, favorecido por una auténtica cultura de la libertad, la humanidad debe aprender a vencer el miedo. Tenemos que aprender a no tener miedo, recuperando el espíritu de confianza y esperanza. La esperanza no es un optimismo fatuo, determinado por la ingenua confianza en que el futuro será necesariamente mejor que el pasado. Esperanza y confianza son las premisas de toda actividad responsable y se nutren en el íntimo santuario de la conciencia, donde "el hombre se encuentra a solas con Dios" (GS 16) y por eso intuye que no se encuentra solo en medio de los enigmas de la existencia, porque está acompañado por el amor del Creador».

[6] «La esperanza y la confianza podrían parecer asuntos que van más allá de los objetivos de las Naciones Unidas. En realidad no es así, porque las acciones políticas de las naciones, principal tema de preocupación de vuestra organización, remiten siempre a la dimensión trascendente y espiritual de la experiencia humana, y no pueden ignorarla sin menoscabo de la causa del hombre y de la libertad humana. Todo lo que disminuye al hombre va en perjuicio de la causa de la libertad. Para recuperar la esperanza y la confianza al término de este siglo de sufrimientos, tenemos que recuperar el horizonte trascendente de posibilidades al que tiende el espíritu humano»: ib.

[7] Ib, n. 18.

[8] A los diversos motivos de la crisis del espíritu misionero durante el siglo XVIII (en el que Europa vive una crisis religiosa general, con una sensible disminución del número de vocaciones religiosas), se añaden a finales del Setecientos y comienzos del Ochocientos motivaciones de carácter político, que agravan la ya frágil situación: la hostilidad del colonialismo inglés y holandés; la perduración del patronato, especialmente del portugués, convertido ya en un peso muerto, que condiciona sin embargo la actividad de la Iglesia en

las colonias; las controversias crónicas entre los misioneros; las guerras que durante aproximadamente veinte años, de 1792 a 1815, impiden la renovación del personal misionero; la oposición de Napoleón Bonaparte a la actividad de *Propaganda Fide.* Todo esto hizo que a comienzos del siglo XIX el número de misioneros fuera sólo de 350.

[9] Los factores que lo propiciaron fueron múltiples: el romanticismo (Chateaubriand, en su obra *Le génie du christianisme,* de 1802, hacía una exaltación lírica de la obra del misionero –parte I, libro I, c. I; parte IV, libro IV–); las nuevas exploraciones (en Asia central, el Tibet, Indochina y sobre todo África); África, que en su mayor parte seguía siendo territorio desconocido (los mapas solían contentarse con poner *hic sunt leones),* fue tomada como al asalto (Livingstone, Stanley, apertura del canal de Suez en 1869), y a las nuevas exploraciones seguía generalmente la expansión colonial (Inglaterra, Francia, Alemania, Bélgica, Holanda); fue importante también la labor de las bases católicas: en 1822 Paulina Jaricot fundaba en Lyon la *Obra de la Propagación de la Fe,* organizaba sistemáticamente una colecta, cada vez más cuantiosa, para las misiones, y difundía en nueve lenguas los *Anales de la Propagación de la Fe,* con 175.000 ejemplares (publicaba muchas cartas de misioneros, en las que se divulgaba, en tono romántico, su labor); a partir de 1825 se fundaron secciones de la Obra en Bélgica, el Piamonte, Suiza, Holanda, Inglaterra, España y los Estados Unidos; en 1828 se fundó la *Leopoldinen Stiftung* en Austria; en 1834, el *Xaverius-Kreis* en Renania; en 1838, la *Ludwig-Missionsverein* en Baviera; en 1843, el obispo de Nancy, Ch. De Forbin-Janson, fundaba la *Obra de la Santa Infancia.* Junto a este esfuerzo en el campo católico, no faltan también instituciones análogas en el campo protestante: a la fundación de la *London Society* de 1795, siguen la *Universities Mission to Central Africa* de 1858 y la *China Inland Mission* de 1865; así como la Sociedad Misionera Ortodoxa de 1870. Sobre estos temas cf S. KAROTEMPREL (dir.), *Seguir a Cristo en la misión: manual de misiología,* Verbo divino, Estella 1998, sobre todo la parte tercera, *Historia de las misiones.*

[10] Pío VII se encargó en 1817 de la reorganización de la «Congregación de Propaganda», dotándola económicamente con el fin de compensar la pérdida de sus fuentes tradicionales de financiación, a causa de la confiscación de bienes llevada a cabo por Napoleón. Gregorio XVI, ya como prefecto de Propaganda Fide, dio un fuerte impulso a las misiones, erigiendo 70 nuevos vicariatos y diócesis, apoyando al clero indígena *(Neminem profecto* de 1845), oponiéndose al patronato portugués *(Multa praeclare* de 1838, en que se reducía la jurisdicción de Goa únicamente a los dominios portugueses y ponía bajo control directo de la Santa Sede los nuevos vicariatos apostólicos de Calcuta, Madrás, Pondichery y Madura, chocando así con la resistencia de muchos fieles, que no reconocen la bula y provocan el conocido como *cisma de Goa),* condenando el tráfico de negros con la constitución *In supremo apostolatus fastigio Constituti,* de 1839. Bajo el pontificado de Pío IX, el dicasterio de Propaganda Fide estuvo regido de 1856 a 1874 por Alessandro Barnabò, quien dio un gran impulso a la acción misionera. Y lo mismo hizo León XIII.

[11] En 1805, los padres de los Sagrados Corazones; en 1814 se restablecen los jesuitas; en 1816, los oblatos de María Inmaculada; en 1817, los maristas; en 1835, los palotinos; en 1841, los espiritanos; en 1849, los claretianos; en 1854, los misioneros del Sagrado Corazón; en 1859, los salesianos de don Bosco; en 1867, los combonianos; en 1868, los padres blancos.

[12] El principal condicionamiento fue su vinculación al sistema colonial de Occidente. En teoría están las declaraciones de libertad y autonomía de la reina Victoria en 1858 y del Congreso de Berlín en 1884-1885; pero en realidad la situación era distinta: la llegada de los ingleses coincide con el triunfo del protestantismo, y la de los franceses con el del catolicismo. Son dos principalmente los vínculos que unen el colonialismo y las misiones. El primero es el que constituyen los *tratados internacionales* entre las diversas naciones que, al estipular acuerdos económicos (por ejemplo, los de Inglaterra y Francia con China para el uso de los puertos chinos en el comercio del opio; en China, incluso los misioneros no franceses tienen pasaporte francés; se producen frecuentemente incidentes contra los

misioneros, con las consiguientes intervenciones de Francia y las correspondientes reparaciones por parte del gobierno chino; o como ocurrió en Japón, donde en 1853 los Estados Unidos, bajo la amenaza de los cañones, impusieron la apertura de relaciones diplomáticas y comerciales), reclaman también libertad religiosa y protección especial a sus misioneros. El segundo vínculo es el que se establece de hecho entre los misioneros y los diversos regímenes coloniales, ya que en general los misioneros pertenecen a las naciones colonizadoras. Se establecen regímenes de colaboración entre los misioneros y las potencias colonizadoras, hasta el punto de que, cuando una nación conquistaba un país, por lo general los misioneros que ya trabajaban allí eran sustituidos por otros pertenecientes a la nación colonizadora. Hay misioneros que se oponen a esta política: Taylor, por ejemplo, misionero protestante en la China, prefiere repartir sus misioneros por el interior del país, donde el influjo europeo es menor. Conviene no olvidar también que algunos países sin colonias enviaron gran número de misioneros (como Austria, Suiza o Canadá) y que las potencias coloniales enviaron también misioneros fuera de sus colonias respectivas.

[13] G. COLZANI, *L'ora della missione mondiale. Senso e problemi di un mutamento,* La Scuola Cattolica 114 (1986) 677-715, 680: «El mutuo entrelazamiento entre la misión occidental y el colonialismo explica por qué la misión se pensaba como la expansión de la Iglesia según el modelo europeo, como la reproducción de la Iglesia tal cual en otros continentes. La misión se sentía como la conquista de un pueblo para la Iglesia, más que como nacimiento de la Iglesia en la vida de un pueblo. La cristianización se produce además a través de conversiones individuales, que, si por un lado son el camino obligado de toda acción misionera, por otro, en esta situación, no parecen respetar y resaltar suficientemente la relación entre individuo y pueblo».

[14] En este sentido ha sido fundamental la presencia del clero indígena. Desde la Revolución francesa, la institución del clero indígena ha constituido un método fundamental para la propagación de la fe (constitución *Neminem profecto* de Gregorio XVI). Con Pío IX se produce un frenazo brusco, entre otras cosas porque había habido numerosas dificultades y abusos. León XIII, en la constitución *Ad extremas Orientis oras* del 24 de junio de 1893, declara que la salvación de la India depende de la formación del clero indígena y, dada la imposibilidad práctica de crear un seminario en cada diócesis, propone la creación de seminarios nacionales. De todas formas, durante todo el siglo XIX los resultados fueron escasos.

[15] El nuevo camino se inicia con Benedicto XV, que publica en 1919 la *Maximum illud,* en la que condena el feudalismo territorial por el que las órdenes religiosas consideran el territorio que se les ha confiado exclusiva responsabilidad suya, rechazando la colaboración de otras órdenes; afirma la necesidad de una colaboración sincera entre las distintas misiones y la absoluta necesidad de formar un clero indígena que pueda asumir un día el gobierno de su porción eclesial, y condena con decisión el nacionalismo de los misioneros, animando a aprender las lenguas nativas. Ideas parecidas serían las que expresaría poco después Pío XI en la *Rerum Ecclesiae* del 28 de febrero de 1926, en la que no sólo subraya las dotes de muchos pueblos de Asia y África, sino que encarece además la formación de congregaciones religiosas indígenas y la fundación de monasterios contemplativos. Pío XII, en la *Evangelii praecones* de 1951, afirma que el misionero debe considerar como su segunda patria el país donde reside.

[16] Decisiva en esta orientación conciliar fue la intervención de Pablo VI: «Nos agrada sobre todo el que constantemente se exprese en el texto el deseo de que toda la Iglesia sea misionera, de que todos los fieles –en la medida de lo posible–, en espíritu y en obras, se conviertan en misioneros. Que todos los que han sido enriquecidos por el inefable don de la fe, cuantos han sido iluminados por el esplendor del evangelio, cuantos participan en el sacerdocio real del pueblo santo de Dios, den siempre gracias al Altísimo por tanto don, y ofrezcan sus oraciones, sus obras de piedad y su ayuda material como ayuda generosa y apoyo a los heraldos del evangelio. Dado que nada hay más saludable para los hombres y

más conveniente a la gloria de Dios que el esfuerzo valiente por la difusión de la fe, que todos los que se dedican al apostolado misionero –el más excelente de todos por su importancia y eficacia– se empeñen con todas sus fuerzas en difundir el verdadero espíritu de piedad, el abandono en la Providencia y la confianza en la misericordia de Dios. "Tu benefactor quiere que seas generoso; el que te colma de bienes quiere que poseas y que distribuyas, diciéndote: Dad y se os dará (Lc 6,38)" (SAN LEÓN MAGNO, *Sermone 17,* II; PL 54, 181)»: PABLO VI, *Pro certo habetote.* Discurso pronunciado en la 116 congregación general del concilio, 6 noviembre 1964, en EV, vol. I, n. 274.

[17] «No podemos invocar a Dios, Padre de todos, si nos negamos a conducirnos fraternalmente con algunos hombres, creados a imagen de Dios. (...) Así se elimina el fundamento de toda teoría o práctica que introduce discriminación entre los hombres y entre los pueblos en lo que toca a la dignidad humana y a los derechos que de ella dimanan. La Iglesia, por consiguiente, reprueba como ajena al espíritu de Cristo cualquier discriminación o vejación realizada por motivos de raza o color, de condición o religión»: *Nostra aetate.* Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, 28 octubre 1965, n. 5.

[18] En particular con la encíclica *Redemptoris missio,* del 7 de diciembre de 1990. Estos temas han sido retomados en *Tertio millennio adveniente,* 57: «La Iglesia también en el futuro seguirá siendo misionera: el carácter misionero forma parte de su naturaleza. Con la caída de los grandes sistemas anticristianos del continente europeo, del nazismo primero y después del comunismo, se impone la urgente tarea de ofrecer nuevamente a los hombres y mujeres de Europa el mensaje liberador del evangelio. Además, como afirma la encíclica *Redemptoris missio,* se repite en el mundo la situación del *areópago de Atenas,* donde habló san Pablo. Hoy son muchos los "areópagos", y bastante diversos: son los grandes campos de la civilización contemporánea y de la cultura, de la política y de la economía. *Cuanto más se aleja Occidente de sus raíces cristianas, más se convierte en terreno de misión,* en la forma de variados "areópagos"».

[19] Así interpreta Juan Pablo II esta necesidad: «Se puede afirmar que *el concilio Vaticano II constituye un acontecimiento providencial, gracias al cual la Iglesia ha iniciado la preparación próxima* del jubileo del segundo milenio. Se trata de un concilio semejante a los anteriores, aunque muy diferente; un concilio *centrado en el misterio de Cristo y de su Iglesia, y al mismo tiempo abierto al mundo.* Esta apertura ha sido la respuesta evangélica a la reciente evolución del mundo con las desconcertantes experiencias del siglo XX, atormentado por una primera y una segunda Guerra mundial, por la experiencia de los campos de concentración y por horrendas matanzas. Lo sucedido muestra sobre todo que el mundo tiene necesidad de purificación, tiene necesidad de conversión. (...) La mejor preparación al vencimiento bimilenario ha de manifestarse en el renovado compromiso de *aplicación,* lo más fiel posible, de *las enseñanzas del Vaticano II a la vida de cada uno y de toda la Iglesia*»: ib, 18 y 20. Al final del primer milenio, el renacimiento religioso se plasmó en la reforma gregoriana.

[20] «Condición preliminar para el movimiento ecuménico es la renovación de la Iglesia según el espíritu de verdad y santidad de Jesucristo, una renovación que debe alcanzar a todos los miembros de la Iglesia y manifestarse en su vida. Desde el momento mismo en que esta llamada del Espíritu Santo a la unidad es escuchada por las comunidades cristianas y estas responden a ella, las dimensiones del estudio y la acción en común se desarrollan, haciendo que se sienta la necesidad de avanzar cada vez más en el diálogo ecuménico, en la oración común, en la colaboración práctica y en el testimonio concorde. La cooperación entre las Iglesias y las comunidades eclesiales tiene como fin la misión y la unidad, incluso cuando esta cooperación está referida a problemas sociales y otros semejantes. Todas las comunidades cristianas reconocen, en efecto, que la proclamación del evangelio al mundo mediante obras y palabras es su tarea primordial»: Secretariado para la unidad de los cristianos, *La colaboración ecuménica,* Roma, 22 febrero 1975, en EV, vol. V, nn 1108-1109.

[21] La poderosa acción desintegradora de las ideologías (el racionalismo ilustrado, el liberalismo, el socialismo) y la carrera desenfrenada en pos del bienestar material explican la actitud de la Iglesia frente al mundo (especialmente durante el siglo XIX) y su acción en defensa de la fe, dando razón también de las dificultades del diálogo ecuménico en el siglo pasado.

[22] En 1935 se consolida y adquiere carácter oficial el octavario de oración por la unidad de los cristianos; en 1942 se funda la comunidad ecuménica de Taizé; en 1948 nace el Consejo Ecuménico de las Iglesias, con sede en Ginebra; en 1966 el primado anglicano Ramsey se encuentra en el Vaticano con Pablo VI; entre 1962 y 1965 se celebra el Vaticano II, con la asistencia de observadores ortodoxos, protestantes y anglicanos; en 1964, con la publicación del decreto conciliar *Unitatis redintegratio,* sobre el ecumenismo, se instituye el Secretariado para la unidad de los cristianos, y Pablo VI se encuentra en Jerusalén con el patriarca Atenágoras; en 1965 se levantan las excomuniones lanzadas mutuamente en 1054 por los latinos y por los griegos y se instituye el Secretariado para los no creyentes.

[23] «Entre los pecados que exigen un mayor compromiso de penitencia y de conversión han de citarse ciertamente aquellos que *han dañado la unidad querida por Dios para su pueblo.* A lo largo de los mil años que se están concluyendo, aún más que en el primer milenio, la comunión eclesial, "a veces no sin culpa de los hombres por ambas partes", ha conocido dolorosas laceraciones que contradicen abiertamente la voluntad de Cristo y son un escándalo para el mundo. Desgraciadamente, estos pecados del pasado hacen sentir todavía su peso y permanecen como tentaciones del presente. Es necesario hacer enmienda, invocando con fuerza el perdón de Cristo»: *Tertio millennio adveniente,* 34. Sobre esto cf también Y. CONGAR, *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1973[2].

[24] *Tertio millennio adveniente,* 37.

[25] *Lumen gentium,* 42b.

[26] *Tertio millennio adveniente,* 37.

[27] Estos datos, necesariamente incompletos, se refieren a Asia (China, Corea, Vietnam, Laos, Camboya, India, Paquistán), África (Zaire, Uganda, Angola, Zimbabue, Mozambique, Ruanda) y América (Nicaragua, Bolivia, México, El Salvador, Colombia, Guatemala). Cf *Semi di redenzione. Martirologio 1955-1995,* Roma 1996. Para una visión general cf H. JEDIN (dir.), *La Iglesia mundial del siglo XX,* en *Manual de Historia de la Iglesia* X, Herder, Barcelona 1984. No se incluyen los datos referentes a la persecución en México (iniciada como consecuencia de la instauración de los regímenes anticatólicos que siguieron a la Constitución de Querétaro de 1917 y que causó no menos de 5.300 mártires, entre ellos 300 sacerdotes); ni a la persecución en España entre 1931 y 1939 (en 1933 se expropiaron iglesias, conventos y bienes pertenecientes a asociaciones católicas; sólo en el primer año de la guerra civil española se destruyeron 2.000 iglesias y fueron asesinados 6.000 sacerdotes); ni a la que llevó a cabo el Tercer Reich (de la que hablamos en el capítulo dedicado al pontificado de Pío XI). La aniquilación de la Iglesia católica en China después de la instauración del régimen comunista en 1949 se hace manifiesta en las siguientes cifras, también necesariamente incompletas: 6.000 misioneros extranjeros fueron asesinados, encarcelados o expulsados del país; unos 3.000 sacerdotes, religiosos y laicos católicos chinos fueron ejecutados o deportados; las iglesias, los conventos y todas las infraestructuras religiosas fueron confiscados o destruidos. El régimen trató de crear además una Iglesia católica nacional separada de Roma. En 1949, la Iglesia católica de China contaba con unos 3.500.000 fieles, organizados en 137 diócesis.

[28] Cf JEDIN, *o.c.,* 746-749; *La Chiesa cattolica nell'Europa dell'Est. Persecuzione, Libertà Rinascita,* Aiuto alla Chiesa che soffre, Königstein 1990; F. BOLGIANI, *Chiesa e società moderna: il problema della scristianizzazione,* en N. TRANFAGLIA-M. FIRPO (dirs.), *La Storia,* vol. VII, tomo II, Einaudi, Turín 1991, 733-786.

[29] La primera Constitución soviética, proclamada por Lenin el 18 de enero de 1918, se

basaba en el principio de la separación de la Iglesia y el Estado (art. 13) y reconocía el derecho a la libertad religiosa y a la propaganda a favor y en contra de la religión. Stalin, en 1929, introdujo una enmienda al artículo 13, manteniendo la libertad religiosa pero suprimiendo el derecho a la propaganda religiosa y prohibiendo la enseñanza de la religión a menores de 18 años. En 1958 se hizo obligatorio dejar constancia de todo acto religioso: bautismos, matrimonios, unción y comunión de los enfermos; se redujo a 20 el número máximo de miembros de las asociaciones religiosas; se privó a la mayor parte de los creyentes de la gestión económica de las iglesias, poniendo la administración de los asuntos eclesiásticos en manos de un consejo de tres laicos, en cuyo nombramiento las autoridades soviéticas tenían derecho de veto. En 1966 todos los problemas referentes a las distintas confesiones religiosas en Rusia se concentraron en un «Consejo para los asuntos del culto», con el fin de facilitar más el control y la represión. El Vaticano II, en la declaración sobre la libertad religiosa *(Dignitatis humanae* del 7 de diciembre de 1965), afirmaba: «No faltan regímenes en los que, si bien su constitución reconoce la libertad del culto religioso, sin embargo, las mismas autoridades públicas se empeñan por apartar a los ciudadanos de profesar la religión y por hacer extremadamente difícil e insegura la vida a las comunidades religiosas» (n. 15). La propaganda y la enseñanza atea han sido constantes.

[30] En el momento de la instauración del régimen comunista tras la Revolución de 1917 los católicos y uniatas de la URSS eran menos de dos millones (con unos 4.600 sacerdotes, 4.234 iglesias y cerca de 2.000 capillas), dispersos entre 78 millones de personas con otras creencias. De nada valieron las intervenciones de la Santa Sede, tanto de carácter diplomático como a través de la labor asistencial (la Santa Sede dedicó cerca de dos millones de dólares para socorrer a la población de la URSS, azotada por el hambre entre 1922 y 1924, pero las autoridades soviéticas impidieron a Cáritas cualquier actividad eclesiástica). Benedicto XV instituyó en 1917 la Congregación para las Iglesias orientales, en la que había también una comisión específica llamada *Pro Russia;* el mismo año fundó también el Pontificio Instituto Oriental. El padre jesuita M. D'Herbigny, ordenado obispo, recibió el encargo de la Santa Sede de consagrar secretamente otros cuatro obispos, con la pretensión de reorganizar la administración eclesiástica en la URSS, pero la cosa fue descubierta por la policía y el intento quedó frustrado. Con la guerra de 1939-1945, la URSS se apoderó de la parte oriental de Polonia, los Estados bálticos, la Ucrania carpática y gran parte de la Europa oriental; como consecuencia de ello, 70 millones de católicos de once países se vieron sometidos a una durísima persecución (si bien las pruebas más dolorosas estuvieron reservadas para los territorios anexionados directamente por la Unión Soviética). En Occidente, en Flandes, se creó en 1947 la obra mundial «Ayuda a la Iglesia necesitada», que, recogiendo ayuda de los católicos de todo el mundo, se esforzó en sostener y confortar a las Iglesias perseguidas y en preparar su resurgimiento. Sobre esto cf JEDIN, *La Chiesa cattolica nell'Europa dell'Est.*

[31] El patriarca Tichon, como consecuencia de las presiones internacionales, fue puesto en libertad en 1923, pero al poco tiempo fue de nuevo encarcelado. Los datos referentes a esta persecución son impresionantes: en 1937 se cerraron en total 1.100 iglesias ortodoxas, 240 iglesias católicas, 61 protestantes y 110 mezquitas. La encíclica de Pío XI *Divini Redemptoris,* del 19 de marzo de 1937, dio a conocer a todo el mundo el calvario por el que estaban pasando los cristianos rusos. En 1939 se inició un período de tolerancia, probablemente porque la guerra requería la colaboración de todos. En 1913, las iglesias ortodoxas rusas eran 80.729; en 1928 habían quedado reducidas a 3.900; en 1941 eran 4.200; el número empezó a incrementarse: 16.000 en 1945, 17.500 en 1958; pero de nuevo hubo una reducción drástica: 7.500 en 1966, 5.100 en 1973; estas cifras se refieren a una población de creyentes-practicantes de unos 70 millones de fieles.

[32] A finales de 1923 había 66 obispos en prisión; desde 1924 hubo, incluso entre los sacerdotes, cierto número de condenas capitales; fue elevado el número de víctimas en el bajo clero y entre los monjes, condenados frecuentemente por tribunales locales: en 1922

se habla de 8.100 víctimas (2.691 sacerdotes, 1.962 monjes, 3.447 monjas); fueron numerosas las deportaciones a Siberia (en 1930 los obispos deportados eran 150).

[33] El mismo método se siguió durante la Revolución francesa con la «Iglesia constitucional» y en China con la «Iglesia patriótica». Con el islam y el judaísmo se ensayaron en Rusia métodos semejantes.

[34] Probablemente esta nueva actitud del régimen soviético venía determinada, además de por la necesidad de la colaboración de todos en la guerra, también por la constatación de que la religiosidad del pueblo ruso seguía siendo muy fuerte y arraigada. En la Iglesia ortodoxa, en cambio, la búsqueda de un acuerdo con el régimen estaba motivada probablemente por la conveniencia de asegurar a la Iglesia perseguida su derecho a la existencia y su posibilidad de actuación incluso dentro de un Estado represor.

[35] Los obispos italianos, reunidos en Pompeya, publicaron el 2 de febrero de 1954 una *Carta colectiva* en la que hacían referencia explícita al martirio de la Iglesia bajo los regímenes comunistas: «La visión de la gran familia cristiana, precisamente porque nos sentimos reunidos en torno a nuestra Madre del cielo, nos hace recordar a la Iglesia del silencio. Porque la Iglesia existe al otro lado del espantoso 'telón de acero', aunque una bien orquestada mentira persista en su negación y ocultación. Existe en medio de la privación de la verdadera libertad religiosa, la prisión y el confinamiento de los cardenales, la deportación y el martirio de una gran parte de los obispos, el clero y los católicos militantes. La Iglesia del silencio constituye una vergüenza para los perseguidores y una promesa segura para toda la Iglesia católica, pues cuando hay víctimas inocentes por la causa de Dios, se puede esperar que no esté muy lejana la redención»: *Enchiridion CEI,* I, *Lettera colettiva,* 8. Los frutos no han tardado en aparecer tras la caída del régimen soviético: Rusia ha empezado a devolver las iglesias y los lugares religiosos que habían sido confiscados; en 1991 nació en Moscú la primera escuela de teología para laicos, a la que han seguido otras en diversas ciudades; en 1993 se abrieron de nuevo las puertas del primer seminario católico en San Petersburgo.

[36] Por lo que respecta a Albania, a pesar del carácter fragmentario de los datos disponibles, cf A. GALTER, *Libro rosso della Chiesa perseguitata,* Ancora, Milán 1956; S. GARDINI, *Dieci anni di prigionia in Albania,* Ed. Civiltà Cattolica, Roma 1986; C. GIRAUDO, *Già dato per martire. I fioretti di un gesuita albanese,* Ed. ADP, Roma 1993; R. MOROZZO DELLA ROCCA, *Nazione e religione in Albania,* Il Mulino, Bolonia 1990.

[37] Temiendo una invasión occidental, se construyeron costosísimos búnkers (uno cada tres personas); el país se sembró de palos con puntas de lanza para impedir una hipotética invasión de paracaidistas.

[38] El artículo 18 de la Constitución de la República Popular de Albania, proclamada el 14 de marzo de 1946, reconocía oficialmente la libertad de culto (lo mismo que la Constitución soviética), estableciendo que «se garantiza a todo ciudadano la libertad de conciencia y de fe; la Iglesia está separada del Estado; las comunidades religiosas son libres en sus creencias, sus prácticas y sus ejercicios de culto; se prohíbe servirse de la Iglesia y de la religión para fines políticos; se prohíben igualmente las organizaciones políticas basadas en la religión; el Estado puede conceder ayudas materiales a las comunidades religiosas». La nueva Constitución aprobada el 29 de diciembre de 1976, en cambio, después de afirmar (art. 3) que «en la República Popular Socialista de Albania la ideología dominante es el marxismo-leninismo» y que «todo el ordenamiento socialista se deriva de estos principios», establece en el artículo 37: «El Estado no reconoce ninguna religión y fomenta la propaganda atea con el fin de que arraigue en los hombres la concepción materialista del mundo». Cf P. BISCARETTI (dir.), *L'amministrazione popolare in Europa,* V, en *Repubblica Popolare Socialista d'Albania,* Giuffrè, Milán 1985, 23.

[39] En todo el territorio de Albania, que ocupa 28.748 km^2, había dieciocho campos de trabajo. En la época hitleriana, en toda la Europa ocupada, cuya superficie era de 1.310.539 km^2, había veintiocho campos de trabajo. Es curioso que en el prólogo de la Constitución de 1976 se dice: «El trabajo libre de los hombres libres se ha convertido en el

factor decisivo de la prosperidad de la patria socialista y del incremento del bienestar de cada uno de los individuos»: ib, 16-17.

[40] *Lumen gentium,* 8d.

V. La Iglesia en España

Aproximación a su historia: 1492-2000

Juan María Laboa

El cristianismo es una religión histórica, surge en unos años determinados, se desarrolla en unas circunstancias históricas concretas y el Espíritu Santo permanece con los creyentes a lo largo de los siglos. Esta historicidad explica el enraizamiento de la Iglesia en la historia humana, y explica también los pecados, los errores y la vida de gracia de sus miembros. La Iglesia no es una comunidad de santos sino de bautizados, que se encuentran de muchas maneras en camino hacia Cristo y que durante esa peregrinación son capaces de cometer toda clase de aberraciones y de ser espléndidamente generosos. Tal vez no sea una historia que entusiasme, pero puede compararse, con ventaja, en generosidad y en búsqueda de la justicia y de la bondad a cualquier otra sociedad.

Resulta siempre llamativa la contradicción entre un ideal extraordinario profesado por todos y una realidad siempre mediocre. ¿Tan difícil resulta compaginar Dios y libertad en una religión que afirma que el acto de fe debe ser esencialmente libre, y que la libertad de conciencia constituye el fundamento de todo acto moral? ¿Resulta tan difícil defender la absoluta separación de la Iglesia y del Estado en una religión cuyo fundador afirmó «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»? ¿Resulta tan contradictorio optar por una Iglesia pobre cuando Cristo «no tenía dónde reclinar la cabeza»? ¿Resulta tan escandaloso gritar que la Iglesia tiene que ser un espacio de comunión si el anuncio fundamental del Hijo de Dios es que este es nuestro Padre y que todos nosotros debemos ser hermanos? ¿Resulta tan insoportable propugnar la tolerancia cuando en el Evangelio se nos recuerda que Dios hace llover sobre buenos y malos? Toda historia de la Iglesia constituye una respuesta a estos interrogantes, respuesta siempre parcial y necesitada de matizaciones.

En realidad, esta historia posee la grandeza y la limitación de la encarnación. Anunciamos que Dios se ha encarnado –y aunque

permanentemente estemos tentados a ello, no debemos creer que esto significa domesticarlo–, pero somos conscientes de que seguimos pecando. La Iglesia no se identifica ni con el reino de Dios ni con el cuerpo místico de Cristo, sino que es un pueblo que camina, que busca, que cae y se levanta, que ayuda y es solidario, que se entumece y es incapaz de reconocer los signos de los tiempos, pero que, al mismo tiempo, acompaña y ayuda a una humanidad siempre entrampada. Es una historia compleja, extraordinariamente rica, que no se debe simplificar porque ello supondría falsearla.

Esta historia se complica más si se articula con la historia del pueblo en el que se encarna. Es bastante fácil escribir una historia de las relaciones Iglesia y Estado, pero se complica si se describe la vida religiosa del pueblo creyente. Hay que huir de la tentación de hacer historia sólo de la institución eclesiástica, al margen de la sociedad y de la cultura de su tiempo. Por esta razón, en estas páginas sólo intentamos una aproximación a la historia de la Iglesia que está en España, que vive y actúa en una España concreta con su pueblo, sus gobernantes, su talante y su cultura concretos.

Breve reseña de los siglos I al XV

1. La Iglesia en sus orígenes

San Pablo en su Carta a los romanos (25,21-28), escrita hacia el año 56, habla de su intención de dirigirse a Hispania. Años más tarde, Clemente Romano informaba de que el apóstol había llegado hasta los *confines de Occidente,* expresión que entonces se utilizaba para designar la Península ibérica. En realidad, no sabemos si se produjo este viaje. Tal vez, las dificultades de todo género, los juicios y la prisión sufrida por Pablo pudieron haber frustrado su indudable intención. En cualquier caso, aunque no quedan huellas de tal paso, ni ninguna Iglesia hispana se haya considerado fundada directamente por el apóstol ni hayan quedado tradiciones o vestigios de su predicación, la Iglesia española en su conjunto se ha considerado siempre de origen apostólico y se ha referido con seguridad a los planes manifestados por el apóstol.

Paradójicamente, ha ejercido un gran influjo en la posterior religiosidad hispana una tradición, cuyos primeros vestigios son sólo del s. VII, que atribuye a Santiago el Mayor la predicación y evangelización de España. La aparición de la Virgen al apóstol en Zaragoza y el descubrimiento del sepulcro de Santiago en la actual Compostela tienen una fundamentación todavía posterior.

Igualmente problemática y tardía es la tradición que atribuye la primera evangelización hispana a siete varones apostólicos (Torcuato, Tesifonte, Indalecio, Eufrasio, Cecilio, Hesiquio y Segundo) enviados por Pedro y Pablo a la península. Los primeros documentos que refieren tal misión son del siglo VIII. Estos varones predicaron, según dichos documentos, en ciudades romanas que se convirtieron en poco tiempo en las primeras diócesis cristianas. Los calendarios mozárabes del siglo VIII y siguientes celebran su fiesta el primero de mayo, pero ningún argumento o indicio serio fundamenta esta tradición[1].

Los testimonios literarios de san Ireneo y de Tertuliano, tradicionalmente considerados como los primeros referidos a comunidades cristianas hispanas, hoy son más discutidos o, al menos, suscitan mayores dudas. El de Tertuliano porque resulta

retórico y no se refiere explícitamente a la península, y el de Ireneo porque si bien habla de «iberos» puede referirse a los habitantes del Ponto y no a los hispanos.

El primer testimonio seguro sobre la existencia de comunidades cristianas en Hispania es del año 254. Cipriano de Cartago y 36 obispos más contestan a una carta del presbítero Félix y de fieles de León y de Astorga sobre un caso de apostasía de los obispos Basílides y Marcial[2], con motivo de la cruenta persecución de Decio.

Se trata del primer testimonio explícito sobre la existencia de las comunidades cristianas de Zaragoza, León-Astorga y Mérida, y encontramos, también, alusiones a las de Cartagena, Valencia y Tarragona. Gracias a esta carta conocemos la existencia de obispos, presbíteros y diáconos, es decir, de estructuras jerárquicas establecidas en gran parte de la península, y de sus relaciones con otras Iglesias. Las *Actas de los mártires,* de indudable valor histórico, constituyen, también, testimonios importantes de la existencia y de la actuación de las primeras comunidades cristianas.

Numerosos indicios arqueológicos, litúrgicos y semánticos parecen respaldar la teoría de que el cristianismo hispano tiene orígenes africanos, aunque de ello no se pueda deducir que el cristianismo hispano fuese dependiente del africano[3]. Es verdad que conocemos la existencia de abundantes relaciones entre el África cristiana y las primeras comunidades hispanas tanto en sarcófagos como en plantas basilicales, tanto en contenidos doctrinales como en prácticas litúrgicas, presentes, sobre todo, en algunas actas martiriales. La participación de la Legio Gemina, con asiento en León, en las campañas africanas pudo ser el cauce apropiado para este influjo. De hecho, algunas de las comunidades cristianas conocidas de mediados del siglo III coinciden con ciudades muy relacionadas con esta legión. Esta teoría es contrastada por quienes sostienen que fue a través de los Pirineos o de las rutas habituales marítimas de Roma a los puertos peninsulares por donde vinieron a la península los misioneros y las doctrinas cristianas. Ningún argumento resulta concluyente, aunque todos pueden mostrar antecedentes en otras primitivas evangelizaciones en diversas regiones europeas.

En cualquier caso, parece lógico pensar que fue la romanización en su complejidad la que en Hispania, como en otras partes, llevó aparejado el conocimiento de las primeras nociones y prácticas del cristianismo. El norte de la península, que fue tardíamente

romanizado, conoció la expansión del cristianismo en época posterior.

1. Desarrollo durante el Imperio romano

La persecución de Decio (249-251) y, años más tarde, la de Diocleciano (303-304) nos muestran una Iglesia fidedignamente documentada. Conocemos las comunidades existentes, algunas de las diferencias presentes entre ellas, el nombre de algunos de sus mártires. No se trata de una cristiandad muy extendida y, como sucedía en muchos otros lugares, en su mayoría eran comunidades que apenas traspasaban los límites de las grandes ciudades. Es decir, eran comunidades urbanas.

La fuente principal del conocimiento de los mártires hispanos es el *Peristephanon* de Prudencio, donde se canta a Emeterio y Celedonio, martirizados en Calahorra, a Eulalia de Mérida y a los dieciocho mártires de Zaragoza[4]. También se conmemora a Justa y Rufina de Sevilla, a Justo y Pastor de Alcalá, a Cucufate de Barcelona, Félix de Gerona y Zoilo de Córdoba. La persecución de Diocleciano fue especialmente sangrienta, sobre todo en la Tarraconense, y tuvo mayor incidencia entre los laicos que entre el clero. El culto y la devoción a estos mártires se extendió con rapidez, pronto se levantaron basílicas sobre sus sepulcros y en algunos casos conservamos las *Actas* o las *Pasiones* antiguas, verdaderas crónicas de lo sucedido y fuentes de numerosa información.

A veces, propietarios cristianos, como Paulino y Melania, reunían en sus propiedades a cristianos deseosos de mantener una vida más austera y apartada de la sociedad, dando origen a formas primitivas de monacato que en poco tiempo adquirirán importancia y ejercerán una influencia notable en la Iglesia.

2. El sínodo de Elvira

Se trata de uno de los testimonios literarios más antiguos e interesantes de la antigüedad cristiana. Elvira se encontraba en la actual Granada y han llegado hasta nosotros ochenta y un cánones de un sínodo que se celebró entre el 295 y el 314, aunque lo más probable es que se celebrase entre el 300 y el 302[5]. Se ha discutido mucho sobre estos cánones. ¿Pertenecen todos al mismo concilio o,

tal vez, a varios celebrados en diversos tiempos y lugares?[6]. Hoy día la mayoría de los estudiosos creen que forman un cuerpo de disposiciones emanadas por un único concilio al que asistieron diecinueve obispos y veinticuatro presbíteros. Sus actas son las más antiguas de las que se conservan en toda la Iglesia y son de enorme importancia para conocer la disciplina eclesial y la situación del cristianismo hispánico en la segunda mitad del siglo III. Sus disposiciones influyeron en el desarrollo de los concilios posteriores de Arles, Sárdica y Nicea.

Estaban representadas las cinco provincias peninsulares, aunque la representación más numerosa fue la de la Bética, probablemente, la provincia más romanizada y de mayor densidad cristiana. Las actas nos permiten conocer la existencia de 37 comunidades cristianas aunque desconocemos la situación geográfica de algunas.

De las actas podemos deducir que los cristianos pertenecían a todas las clases sociales, que encontraban muchas dificultades en la necesaria convivencia con la cultura pagana, que la inculturación del cristianismo resultaba trabajosa y lenta. Los cánones del concilio casi se resumen en una enumeración de faltas y defectos que los creyentes debían corregir. Así, por ejemplo, los reunidos en el concilio siguen creyendo que puede causarse la muerte a otros mediante un maleficio. El canon 6 lo prohíbe con la más severa de las penas, «porque tal acción no puede realizarse sin idolatría».

Es el primer documento eclesiástico que aplica a los herejes y cismáticos la doctrina paulina sobre el matrimonio. Es el primer texto que habla del celibato eclesiástico. Probablemente es el primer documento que ordena la extensión de la fe, mediante la fuerza, al ordenar a los amos que impidan a los siervos adorar a los ídolos. Encontramos disposiciones en cuatro cánones que inducen a la segregación antijudía. Condena con claridad la usura en el clérigo y en el laico.

El concilio es de un gran rigorismo, al impedir que, ni siquiera a la hora de la muerte, se dé la comunión en determinados casos. Este rigorismo y el canon que prohíbe el culto a las imágenes llevaron a Baronio, Belarmino y Melchor Cano a considerarlo heterodoxo, pero hoy, con un mejor conocimiento del marco histórico, ninguno lo juzga así.

La vida espiritual de la comunidad se centraba en la liturgia, por esta razón se legisla sobre la visita semanal a la Iglesia y se excluye de la comunidad a los que no acuden a la misma durante tres

domingos consecutivos. Se ordena celebrar las fiestas cristianas más características, como Pentecostés, y ayunar todos los sábados, a excepción de julio y agosto.

El concilio pretendió mejorar el comportamiento moral de los clérigos, a quienes propone como «ejemplo de buena conducta». El canon 33 es el primer texto conocido que establece como obligatorio no el celibato del clero sino la abstención del uso del matrimonio. Del canon 27 deducimos que el número de vírgenes era importante.

Los cristianos se encontraban rodeados por un medio hostil y opuesto a sus ideales. Su fe era amenazada por el ambiente pagano circundante; su vida matrimonial y familiar chocaban con el divorcio y el adulterio admitido con facilidad; su exigencia de castidad se enfrentaba diariamente a unas costumbres libres y a una sexualidad desenfrenada. Llama la atención la dureza de las penas con que castigan los obispos las posibles desviaciones. De los cánones del concilio de Elvira se desprende que el paganismo se mantenía fuerte y dominante en la sociedad[7], pero, al mismo tiempo, aparece con claridad el notable arraigo del cristianismo. Y esto no sólo por el número abundante de Iglesias presentes en el concilio, sino porque en él aparecen ya como Iglesias veteranas, es decir, Iglesias bien organizadas y desarrolladas, lo que supone largo tiempo de existencia y evolución.

3. Presencia activa en el siglo IV

Sin embargo, en este siglo, la Iglesia estaba plenamente organizada y contaba con miembros en todas las clases sociales, incluso en las más influyentes. Los obispos participaron activamente en los concilios de otras Iglesias: así en el de Arles (314), figura Osio. Este intervino también en el de Nicea y en el de Sárdica (344) junto a otros obispos hispanos: Aniano de Cástulo, Florencio de Mérida, Domiciano de Astúrica, Casto de Zaragoza y Pretextato de Barcelona. El papa san Dámaso, aunque sólo actuó en Roma, y el emperador Teodosio, que dio al cristianismo el carácter de religión de Estado, eran hispanos. Fueron importantes también los obispos Gregorio de Elvira y Potamius de Lisboa[8].

Contamos también con abundantes testimonios arqueológicos del siglo IV, sobre todo basílicas paleocristianas en las Baleares, Barcelona y diversos lugares de la Bética, y sarcófagos importados

tanto de Roma como del norte de África[9], algunos de los cuales indican la introducción del cristianismo entre los altos cargos administrativos del Imperio.

El primer escrito literario cristiano de origen hispano fue la *Pasión* de Fructuoso. Recordemos también los poetas Juvenco y Prudencio, probablemente los más conocidos del siglo, y el obispo Paciano de Barcelona, infatigable escritor antinovaciano.

4. El Priscilianismo

Se trató del movimiento ascético-herético más importante del siglo IV en Hispania, siendo Prisciliano una de las personalidades más atrayentes de la época. Al priscilianismo se atribuyen numerosos errores, pero los más característicos son el uso y veneración de los evangelios apócrifos, el gnosticismo, el maniqueísmo, las prácticas mágicas y la práctica del ayuno en domingo. Hidacio acusó a Prisciliano de doctrina herética sobre la Trinidad, del manejo de apócrifos heréticos, de prácticas mágicas, de aceptar el dualismo maniqueo y de libertinaje en las costumbres sexuales. Todo ello adobado con una fuerte expectación apocalíptica. Algunos autores consideran que lo que provocó mayor rechazo fue la negativa a integrar la Iglesia en el organigrama político y su trasfondo económico y social[10]. Su modo ascético y exigente de vida logró adeptos principalmente entre los nobles, pero también entre el pueblo llano y, sobre todo, entre las mujeres.

Prisciliano nació seguramente en Galicia, en un ambiente culto y de alto rango social, de clase senatorial probablemente. Su formación era jurídica y astrológica, y conocía bien los autores clásicos latinos. Su iniciación en el cristianismo ocurrió al incorporarse, junto con su maestro Elpidio, a un pequeño círculo de laicos que buscaban la perfección; ahí se entregó a Cristo. En sus escritos encontramos un notable radicalismo ascético, con exhortaciones al abandono del mundo, de las actividades terrenas y a la renuncia de la carne y el vino entre otros alimentos. Para Sulpicio Severo, que ciertamente no le tuvo simpatía, Prisciliano era un conspirador y cabecilla de un movimiento que consiguió perturbar gravemente la paz y el orden en la Iglesia[11]. Algunos de sus seguidores alcanzaron al poco tiempo el episcopado según un plan programado para ocupar las diócesis y reformar el clero. El mismo Prisciliano fue consagrado obispo de Ávila.

Higinio, obispo de Córdoba, lo denunció e inmediatamente le apoyó con decisión Hidacio, metropolita de Mérida, que escribió apasionadamente, pero de manera tendenciosa y poco objetiva, contra Prisciliano. En el 380 se reunió un concilio en Zaragoza en el que podemos detectar una fuerte preocupación por el nuevo movimiento, a pesar de que asistieron pocos obispos y ninguno de los acusados. Probablemente, lo que más preocupaba era su creciente actividad eclesiástica al margen de la jerarquía. En el 384-385, Prisciliano apeló al emperador Máximo, quien determinó juzgarle en Tréveris junto a los obispos lusitanos Instancio y Salviano, también acusados. Allí se les condenó, pero hoy nos resulta imposible conocer las causas doctrinales de tal condena, y finalmente ejecutaron a algunos encausados, entre ellos Prisciliano, causa de la apasionada protesta de san Martín de Tours y san Ambrosio de Milán por lo que consideraron una intromisión intolerable del poder político en la vida eclesial. De hecho, fue el primer hereje cristiano ejecutado por el brazo secular. La muerte de Prisciliano no sólo no pacificó los espíritus, sino que la mayor parte del episcopado de Galicia permaneció fiel a sus prácticas y doctrina.

En el 400, 19 obispos asistieron al concilio I de Toledo[12] con el fin de restaurar la unidad dogmática y de espíritus[13]. En diversos tiempos y escritos consideraron hereje a Prisciliano, Ambrosio, Jerónimo, Agustín de Hipona, Orosio, Inocencio I, Vicente de Lérins, Próspero de Aquitania, Toribio de Astorga, Gregorio Magno, Isidoro de Sevilla y otros.

El priscilianismo provocó una intensa producción literaria casi sin igual en Hispania. Orosio, Avito y Baquiario, preocupados por la ortodoxia antipriscilianista, se vieron forzados a emigrar de la región Bracarense; Dictinio, el obispo priscilianista de Astorga, Pastor y Siagrio, gallegos ambos aunque de sedes desconocidas, así como Agrestio de Lugo, y entre los laicos Consentio, escribieron diversos tratados cuyos puntos de vista fueron discutidos y comentados por los principales escritores y pensadores de este tiempo, tales como Agustín de Hipona.

Poseemos indicios de la presencia de otras tendencias ascéticas en Hispania referentes a movimientos de pobreza laicales y monacales y a tendencias a la continencia matrimonial, tanto en los escritos de Paulino de Nola como en la decretal del papa Siricio y en algunas cartas de san Jerónimo.

5. Transición conflictiva

A principios del siglo IV se producen en la península una serie de transformaciones sociales que se traducirán en el inicio de una nueva época: menor influjo de la explotación del trabajo esclavo en las estructuras productivas, falta de resistencia a la presión de los bárbaros, nuevas relaciones entre las ciudades y el campo. El patrocinio episcopal, una vida monástica en permanente evolución, diversas controversias ideológicas del cristianismo, influyeron en las transformaciones que van unidas al final del mundo romano. Sólo la Iglesia fue capaz de institucionalizar unas formas de patrocinio propias frente al ejercido por los individuos y de crear dependencias eclesiásticas como alternativas a las personales, suficientes para organizar un nuevo entramado social.

En este período de transición encontramos algunos escritores hispanorromanos que marcarán la permanente relación con la cultura romana: Orosio, Prudencio, Hidacio. Se sintieron hispanos, pero defendieron la romanidad frente a los nuevos pueblos dominadores.

Orosio escribió su *Historia universal* mientras los bárbaros se habían instalado en la península. Su reflexión sobre el pasado y sobre los hechos vividos por él le llevaron a una concepción propia del Imperio y de su significado en la historia de la salvación.

En su *Crónica* Hidacio era más pesimista, influido por la presencia desestabilizadora de los suevos en su Galicia natal y de los bárbaros en general en un Imperio cada día más desestabilizado. Esto le llevará a reflexionar sobre la inevitabilidad de un nuevo orden político-social fundamentado en los pueblos godos, dueños efectivos del poder.

La invasión de los alanos, vándalos y suevos, primero, y de los visigodos, después, acabó en la península ibérica con la organización romana. Menos los suevos, todos eran arrianos, aunque generalmente no persiguieron a los católicos. Esta presencia de los pueblos germánicos invasores en la península fue un factor de perturbación de la vida religiosa, pero constituyó un reto para la acción misionera de la Iglesia española en los siglos V y VI. El pueblo suevo y el galaico eran dos comunidades que mantuvieron relaciones difíciles, aunque, según Hidacio, la intervención episcopal consiguió con frecuencia limar asperezas y crear lazos de entendimiento. El rey Requiario se convirtió al catolicismo hacia el

448, y fue así el primer monarca católico de un pueblo bárbaro occidental, medio siglo antes que el franco Clodoveo, aunque se desconoce si su pueblo se convirtió con él. Poco después, hacia el 465, el pueblo suevo pasó de nuevo al arrianismo, y cayó en un silencio historiográfico de un siglo[14].

La definitiva conversión de los suevos al catolicismo tuvo lugar en torno al 560 y en ella desempeñó un papel relevante uno de los grandes misioneros de la época: san Martín de Braga, originario de Panonia, educado en Oriente, fundador del monasterio de Dumio y luego metropolitano de Braga.

Braga era la metrópoli eclesiástica del noroeste peninsular. Allí se reunieron, influidos los dos y dirigido por san Martín uno, dos concilios (561 y 572) que impulsaron y regularon la renovación eclesial a través de una sólida instrucción doctrinal y de una minuciosa reorganización jurídica y litúrgica. *De correctione rusticorum,* el escrito más interesante de la importante obra literaria de san Martín, constituye una importante fuente histórica sobre la catequesis cristiana en aquellas circunstancias y sobre la persistencia de las supersticiones y cultos paganos contra los que lucharon los obispos con decisión. Esta obra y las decisiones conciliares constituyen una decidida manifestación de que la jerarquía católica renovó su propia conciencia del deber que tenían de preocuparse seriamente por la instrucción religiosa del pueblo.

De esta época contamos con las basílicas episcopales de Barcelona y Tarragona, formadas por un aula de tres naves como elemento fundamental. La basílica de Tarragona es posiblemente, como la de Segóbriga, una basílica episcopal funeraria, construida bien en la segunda mitad del siglo IV, según Schlunk, o en el V, alrededor del lugar de enterramiento de los mártires Fructuoso, Augurio y Eulogio.

Notas al capítulo

[1] Cf J. VIVES, *Varones apostólicos,* en Q. ALDEA VAQUERO Y OTROS, *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* IV, CSIC, Madrid 1975, 2715; P. B. GAMS, *Die Kirgengeschichte von Spanien* I, Regensburg 1862, 76-227.

[2] G. MARTEL, CSEL III, 735-743; L. BAYARD, *Saint Cyprien. Correspondance,* París 1925, 227-234; *Ep.* 67.

[3] M. DÍAZ Y DÍAZ, *En torno a los orígenes del cristianismo hispánico,* en J. M. GÓMEZ TABANERA (ed.), *Las raíces de España,* Madrid 1967, 423ss.

[4] P. ALLARD, *Prudence historien,* Revue Questions Historiques 35 (1884) 345-385; J.

GUILLÉN-I. RODRÍGUEZ, *Obras completas de Aurelio Prudencio,* Madrid 1950; A. C. VEGA, *Capítulos de un libro. Prudencio,* La Ciudad de Dios 158 (1946) 193-271; 159 (1947) 421-467; 160 (1948) 5-34, 185-240.

[5] A. HARNACK, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur,* Leipzig 1904, 451-452; L. DUCHESNE, *Le concile d'Elvire et les flamines chrétiens,* «Melanges Rénier», París 1887, 159-174; J. TEJADA Y RAMIRO, *Colección de cánones de la Iglesia española,* 6 vols., Madrid 1859-1862; J. VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos,* Barcelona-Madrid 1963.

[6] M. SOTOMAYOR, *Las actas del concilio de Elvira. Estado de la cuestión,* Revista del Centro de Estudios históricos de Granada 3 (1989) 5-67.

[7] H. SCHLUNK, *Die früchristlichen Denkmäler aus den Nord-Westen der Iberischen Halbinsel,* en *Legio VII Gemina,* León 1970, 477ss.

[8] U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *La bibliografía de los últimos tiempos sobre Osio de Córdoba,* La Ciudad de Dios 171 (1958) 485-489; V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova,* Washington 1954; H. CHADWICK, *Ossius of Cordova and the presidency of the council of Antioch 325,* Journal of Theological Studies 9 (1958) 292-304.

[9] H. SCHLUNK, *El sarcófago de Castilicar y los sarcófagos paleocristianos españoles de la primera mitad del s. IV,* Revista Príncipe de Viana 8 (1947) 305ss.

[10] H. CHADWICK, *Priscilian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church,* Oxford 1976; PARET, *Priscilianus. Ein Reformator des vierten Jahrhunderts,* Würzburg 1891; M. V. ESCRIBANO, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista causa ecclesiae y iuditium publicum,* Universidad de Zaragoza, Dep. CC. Antigüedad, Zaragoza 1988.

[11] SULPICIO SEVERO, *Crónica* II, 50: CSEL 18, 103.

[12] E. FLÓREZ, *España Sagrada,* Madrid 1751, 6; J. VIVES, *o.c.,* 19-33.

[13] J. M. RAMOS Y LOSCERTALES, *Prisciliano, Gesta Rerum,* Salamanca 1952.

[14] W. REINHART, *Historia general del reino hispánico de los suevos,* Madrid 1952.

2. Iglesia y religiosidad en el mundo hispano-visigodo

1. Conversión de los visigodos al catolicismo

Durante casi todo el siglo VI la convivencia entre hispanorromanos católicos y visigodos arrianos, fundada en la dualidad de confesiones, permitió contactos y acciones misionales de distinto signo. Con Leovigildo, hacia el 580, se procuró la unidad religiosa de toda la población, bien suprimiendo trabas litúrgicas de los arrianos, bien con importantes concesiones doctrinales[1]. Gregorio de Tours e Isidoro de Sevilla afirman que la nueva política visigoda vino acompañada de actos persecutorios, como destierros de obispos y confiscaciones de bienes de las iglesias.

Al llegar los bárbaros la masa de la población hispana es católica, aunque conviene recordar tres problemas que caracterizaban el cristianismo hispano: el priscilianismo pervive con cierta fuerza en la región galaica, tal como informaron Orosio a san Agustín y Toribio de Astorga a León I, pero su importancia es exigua cuando llegan los visigodos; existe una minoría judía de indudable importancia, y persisten algunas regiones con restos importantes de paganismo. El paganismo de vascones y cántabros es el ejemplo mejor conocido, pero existían otros grupos tribales, sobre todo en la cornisa cantábrica, poco o nada romanizada.

La conversión de Recaredo al catolicismo tuvo lugar, según la *Crónica* del Biclarense, en el décimo mes de su reinado, es decir, en febrero o marzo del 587, realizándose así el designio integrador de Leovigildo, pero con muy distinto signo[2]. El ejemplo del príncipe fue seguido por la mayoría de obispos y señores godos, y la resistencia arriana, aunque organizaron tres sublevaciones, resultó episódica y estaba ya superada en la primavera del 589, cuando tuvo lugar el concilio III de Toledo, obra de san Leandro de Sevilla, en el que se leyó la profesión de fe católica de Recaredo. Asistieron 62 obispos y 5 vicarios. Resulta digna de atención la exhortación del rey:

> «Sin embargo, ante todo os amonesto y exhorto igualmente que os entreguéis a los ayunos, vigilias y oraciones, para que el orden canónico, que un largo y duradero olvido había hecho desaparecer del recuerdo episcopal y el que nuestra edad confiesa ignorar, se os revele nuevamente por don divino»[3].

Los visigodos arrianos fueron recibidos en la Iglesia mediante la administración de la confirmación y una bendición o imposición de manos sacerdotal.

Los historiadores consideran esta conversión como uno de los hechos más importantes de la historia de España por sus implicaciones políticas y religiosas. Se consiguió la unidad político-religiosa de los invasores y de los hispanorromanos, consiguiendo poco a poco la conformación de un nuevo pueblo. Gregorio Magno felicitó efusivamente a Recaredo iniciando unas relaciones más estrechas entre Roma y el reino visigodo[4].

La conversión de los visigodos reforzó en España el sentimiento de nacionalidad y de unidad, y fue el fundamento de la nacionalidad y monarquía españolas[5]. La Iglesia es percibida como uno de los engranajes de la vida política de la monarquía[6]. La unidad de legislación, de lengua y de raza vienen detrás de la unidad de dogma. La Iglesia influenció la constitución y actuaciones de la monarquía visigótica, y, juntamente con ella, puso los fundamentos de la nación española.

Esta necesidad de unidad, junto a otras motivaciones políticas y económicas, llevó a Sisebuto en el año 616 a decretar la conversión de los judíos, so pena de destierro y confiscación de bienes. Isidoro pensaba que no era bueno «haber forzado por la violencia a los que debiera haber traído al buen camino por el convencimiento y sólo con las razones de la fe», pero la medida fue tomada y constituyó un claro precedente para otras posteriores.

2. Catolicismo y confesionalidad oficial

El reino hispano-visigodo no fue una teocracia, pero sí una monarquía sacral. San Isidoro en las *Etimologías* y en las *Sentencias* elaboró una doctrina política que propugnaba la supremacía del poder espiritual sobre el temporal, y que tuvo gran resonancia en el Occidente europeo[7].

San Isidoro, muerto en el 636, formado en la escuela creada por su hermano Leandro en la ciudad hispalense, dejó una extensísima obra escrita que provocó la admiración de sus contemporáneos. Escribió sobre historia y sobre cuestiones exegéticas, teológicas y morales, pero su labor más meritoria consistió en transmitir a la posteridad la cultura antigua, fundamentalmente en las *Etimologías,* de carácter pedagógico, compendio de los conocimientos de su

tiempo en gramática, retórica, matemática, medicina, derecho, religión, geografía, etc.

En esta época, el pensamiento y la vida intelectual estaban impregnados por la ideología religiosa, que dominaba en todas las manifestaciones culturales y que tenía por protagonistas a hombres de Iglesia.

Una de las más características aportaciones teológicas de la Iglesia visigoda a la cristiandad latina será la doctrina de que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, que fue incorporada a la literatura conciliar en el III concilio de Toledo. Otros nombres sonoros de esta época, generalmente eclesiásticos formados en las escuelas episcopales de Toledo, Sevilla y Zaragoza, son san Eugenio y san Julián de Toledo, san Braulio y san Tajón de Zaragoza, Justo de Urgel y Gregorio de Elvira, Fructuoso de Braga y Valerio del Bierzo.

3. Los concilios de Toledo

La serie de concilios generales se inicia con el III de Toledo, pero no es hasta el IV en el 633 cuando en el canon III se reguló su celebración diferenciándolos de los provinciales e indicando que habrían de reunirse para tratar los asuntos referentes a la fe o comunes a todas las Iglesias. El papel político de estos concilios viene dado también por el hecho de que algunos de ellos fueron sancionados por la legislación mediante una *lex in confirmatione concilii,* que ampliaba la validez de sus acuerdos a la esfera civil.

Estos concilios constituyen la institución más representativa de la Iglesia visigoda, siendo el eje en torno al cual se articuló toda la vida religiosa. En ellos se definía la doctrina, se regulaban las relaciones con el Estado, se establecían y modificaban las normas que regían la vida interna eclesial, la disciplina de los clérigos, la moral de los fieles y las normas litúrgicas.

En el 633 el IV concilio exigió unanimidad de ritos y fórmulas en la administración de los sacramentos, en la celebración de la misa y en el oficio divino[8]. En este concilio quedó claramente establecido el principio de que la Iglesia era uno de los engranajes de la vida política de la monarquía. A través de los concilios, la Iglesia aportó a la monarquía y gobierno visigodos toda la cultura y el derecho romano y católico, y, así, influyó en la legislación y vida visigodas.

Desde el 589 hasta el 711 se celebraron 26 concilios generales,

siempre convocados por el rey. Asistían los obispos, algunos abades, sacerdotes en representación de obispos y algunos seglares. Sus decisiones, al ser aprobadas por el rey, se convertían en leyes del reino. A medida que adquirían más trascendencia política aumentó la asistencia de nobles. Los reyes proponían los temas que debían ser tratados, temas que se referían a los problemas más urgentes del reino.

4. Organización y desarrollo litúrgico

El obispo de Toledo, capital del reino, se convirtió en el primado de la Iglesia. En el 681, concilio XII de Toledo, se le concedió el privilegio de nombrar, de acuerdo con el rey, a todos los obispos de España, aunque tenían que tener en cuenta los deseos de la población y del clero respectivo. Los metropolitanos de Tarragona, Braga, Sevilla y Mérida adquirieron también gran importancia en la organización eclesial. Eran los dirigentes espirituales de su provincia, consagraban a sus obispos, convocaban los sínodos provinciales, eran sus máximos jueces. A partir de Recaredo, el obispo se convirtió en juez, tanto en cuestiones religiosas como mixtas[9], en los casos de idolatría, judíos, infanticidio y maleficio; enseñaba a los jueces y vigilaba a las autoridades seculares.

San Isidoro en sus *Etimologías* escribe:

> «Presiden las provincias y a su autoridad y doctrina se someten los demás sacerdotes, y sin los arzobispos no les es lícito obrar a los demás obispos, pues a ellos está dado el cuidado de toda la provincia».

El conjunto de los obispos de una provincia, unidos al metropolitano, dirigía y gobernaba la provincia. En este sentido, los concilios generales constituían la mejor prueba de su conciencia de colegialidad.

La colección canónica llamada *Hispana* incluía las actas de concilios orientales, africanos y galicanos, más los concilios hispánicos, comenzando por el de Elvira, acompañadas de una colección de decretales pontificias que se remontan a fines del siglo IV y llagan hasta Gregorio Magno.

La formación y el desarrollo de la liturgia visigoda se llevó a cabo a través de las aportaciones de los escritores eclesiásticos, que compusieron oraciones e himnos para los diversos oficios y ceremonias, y de las disposiciones conciliares. En poesía el gran

modelo y fuente de inspiración era Prudencio, parte de cuya producción fue incorporada a la liturgia de este tiempo[10]. Y en arte recordamos San Juan de Baños, San Pedro de la Nave, Santa María de Quintanilla de las Viñas y Santa Colomba.

Los monasterios dependían de la autoridad del obispo, pero este no debía entrometerse en la administración de sus bienes. El concilio de Zaragoza nos aporta la primera noticia de la existencia de monjes en España.

El legado visigótico en las artes plásticas es, sin duda, modesto, debido a los pocos restos que nos han quedado. Recordemos San Pedro de la Nave (Zamora), Quintanilla de las Viñas (Burgos) o San Juan de Baños (Palencia), ermitas rurales de reducidas dimensiones que ofrecen novedades constructivas interesantes.

Notas al capítulo

[1] K. SCHÄFERDIEK, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung der Westgothischen Katholischen Staatskirche,* Berlín 1967.

[2] J. N. HILLGARTH, *La conversión de los visigodos. Notas críticas,* Analecta Sacra Tarraconensis 34 (1961) 21-46; E. A. THOMPSON, *Los godos en España,* Alianza, Madrid 1971, 73-134; J. ORLANDIS, *Historia social y económica. La España visigótica,* CECA, Madrid 1975, 93-130.

[3] J. VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos,* Barcelona-Madrid 1963, 107-108.

[4] GREGORIO MAGNO, *Epist. ad Recaredum regem gothorum:* PL 84, 835-837.

[5] L. CALPENA Y ÁVILA, *Los concilios de Toledo en la constitución de la nacionalidad española,* Madrid 1918, 39.

[6] J. L. ROMERO, *San Isidoro de Sevilla. Su pensamiento político y sus relaciones con la historia visigoda,* Cuadernos de Historia de España 8 (1947) 62.

[7] P. D. KING, *The barbarian Kingdoms,* en J. H. BURNS, *The Cambridge History of Medieval Political thought,* Universidad de Cambridge, Cambridge 1991.

[8] J. VIVES, *o.c.,* 218: *Mansi* 10,638.

[9] T. ANDRÉS MARCOS, *La constitución, transmisión y ejercicio de la monarquía hispanogoda en los concilios de Toledo,* Salamanca 1928, 78.

[10] J. VIVES, *Oracional visigótico,* Madrid 1946; A. FÁBREGA GRAU, *Pasionario hispánico siglos VII-XI,* Barcelona 1953; G. MORÍN, *Liber comicus sive lectionarius Missae (Toletanae Ecclesiae),* Maredsous 1893.

3. Invasión de los árabes y Reconquista

La invasión de España por los árabes en el 711 acabó con el reino visigodo, debilitado y en permanente guerra civil, y dio paso casi sin interrupción a la Reconquista, es decir, a la progresiva recuperación del territorio nacional por parte de reyes y ejércitos castellanos y aragoneses a lo largo de siete siglos. Muchos autores modernos insisten en que la noción de reconquista no existió en los primeros siglos, sino que en un primer momento se pensó en convivir con los reinos árabes. El tema es complejo y no resulta fácil captar en su complejidad la exacta intencionalidad de los primeros reyes astures. No obstante, no cabe duda de que la Reconquista constituye el eje central de la historia española vista en su totalidad. En ella vemos cómo la nación se fue formando en la secular cruzada contra los árabes, con el apoyo moral y económico de la Iglesia[1].

Los nuevos dueños de la Península ibérica presionaron a la población en favor del islam, pero no impidieron generalmente, al menos hasta el siglo XI, la persistencia del antiguo culto y de la organización eclesial antigua en consideración a que eran «gentes del libro» y a los impuestos personales y territoriales a que eran sometidos por no ser mahometanos. Concedieron a quienes se sometían por capitulación la libertad en el ejercicio de su religión, aunque esta libertad fue, a menudo, reducida o suprimida en función de los diversos jefes o incluso etnias que gobernaron los reinos a lo largo de los siglos[2].

1. Religiosidad en la España musulmana

Los cristianos que quedaron en tierras musulmanas fueron llamados mozárabes, y su convivencia con los árabes fue deteriorándose con el paso del tiempo, es decir, a medida que su número fue disminuyendo y la arrogancia o intolerancia de los árabes aumentando. Durante dos siglos mantuvieron con bastante fuerza la organización diocesana, el culto propio, los monasterios de clausura y los centros de estudio, pero el progresivo deterioro de la propia cultura, llamada isidoriana, de la practica y de la disciplina religiosa así como su permanente aislamiento respecto de la Iglesia occidental resultó imparable y acabó por degradar la vida cristiana[3].

En Córdoba, alrededor del 851, algunos cristianos dirigidos por el abad Speraindeo reaccionaron atacando públicamente a Mahoma con el fin de ser martirizados. Estos mártires espontáneos, no siempre bien vistos por la misma comunidad mozárabe, constituyeron una protesta radical contra un cristianismo con frecuencia contaminado[4]. Sus reliquias fueron pedidas y veneradas tanto en los reinos hispanos como en Francia. Los mozárabes emigraron en gran número, sobre todo entre el 910 y el 940, a los territorios cristianos a medida que estos fueron extendiéndose y aumentando su importancia y a estos reinos llevaron su cultura, muy influida por las costumbres y conocimientos árabes. A comienzos del s. XII quedaban pocas comunidades mozárabes en Andalucía.

Pero hasta entonces los contactos mozárabes con el norte cristiano, no sólo literarios y artísticos, sino también tecnológicos, fueron al parecer importantes. Eulogio de Córdoba llevó a al-Andalus libros de su gira por los monasterios de los Pirineos a principios del siglo IX, igual que los manuscritos procedentes de los escritorios cristianos de Toledo y Córdoba llegaron al reino de Oviedo. Los manuscritos continuaron llegando del sur en los siglos IX y X, siguiendo las rutas de migración mozárabe a Ripoll en Cataluña y a los monasterios riojanos de Albelda, Cardeña, San Millán de la Cogolla y Silos, que se convirtieron en nudos de intercambio de información entre la cultura europea y la mozárabe[5].

2. Resurgimiento eclesiástico en los territorios cristianos

Los árabes se encontraron desde el comienzo con una resistencia organizada por los cántabro-astures en el norte de la península dirigida por Pelayo, considerado hasta ahora un miembro de la realeza visigoda, pero que seguramente fue simplemente un joven cántabro. Esta resistencia se convirtió en poco tiempo en un reino cristiano que reivindicaba para sí la tradición visigoda: Asturias. Poco después, y con la ayuda de Carlomagno, surgió en Cataluña un territorio libre de la dominación musulmana que poco a poco fue transformándose en un Estado. Por su parte, en los territorios vasconavarros se conformará el reino de Navarra.

En el ámbito astur-leonés se pretendió restaurar la organización que los visigodos habían tenido en Toledo tanto en el orden eclesiástico como en el político. Aunque la Reconquista no tuviese

siempre el carácter de cruzada, entendida en su sentido oriental, fue el ideal religioso el que la alimentó y la impulsó a una permanente recuperación de tierras que eran arrebatadas a los árabes y repobladas bien por habitantes del norte bien por mozárabes. Sánchez Albornoz escribió que «la guerra divinal constituyó una fuerza de enorme eficacia en la forja de la sensibilidad religiosa medieval y, por ende, en la forja de la pura españolía... Lo divinal de la contienda influyó de modo decisivo en la cristalización de la forma hispánica de la vida»[6].

El elevado número de iglesias y monasterios que aparecen en los documentos de la época revela una floreciente vida religiosa centrada en la nueva diócesis de Oviedo. El avance de la Reconquista y la necesidad de repoblar los territorios conquistados llevó a la creación de las diócesis de León, ciudad regia, Zamora y Astorga. Dentro del reino leonés se encontraba la región gallega, en la que el descubrimiento del sepulcro del apóstol Santiago el Mayor (813) hizo de Compostela el centro de la vida religiosa de Galicia, con proyección nacional. El 31 de octubre de 1104, la Iglesia compostelana, que se había declarado heredera de la antigua metropolitana, romano-visigoda, de Mérida, era elevada a la categoría de arzobispado, aunque sin sufragáneas. En 1120 se le concede la dignidad de metropolitana. Los reyes donaron cuantiosos bienes a las nuevas Iglesias y estas permanecieron sometidas fáctica y jurídicamente al monarca[7].

Castilla fue conformándose como reino al tiempo que lo hacía la Iglesia. Obispos sin diócesis, itinerantes, acompañaron a los nuevos pobladores y poco a poco fue configurándose la organización diocesana alrededor de algunas diócesis de corta duración y, sobre todo, de Burgos y Toledo una vez reconquistados (1085). A partir de este momento se acentúan las relaciones entre Roma y Castilla, que hasta mediados del siglo XI habían sido prácticamente nulas[8].

Por otra parte, el nacimiento del reino de Navarra y del condado de Barcelona responden a necesidades de supervivencia de grupos de cristianos situados en los Pirineos, apoyados en todo momento por los francos, de manera especial por Carlomagno, y que desarrollaron la táctica carolingia de aunar política y religión. En la historia de estos incipientes reinos encontramos una importante presencia e influencia franca que con el paso del tiempo se irá imponiendo en la península[9]. La diócesis de Pamplona data del 778.

Barcelona y los territorios que más tarde formarán Cataluña

intensificarán cada día más sus relaciones con Roma, a medida que se van desligando de los francos. Condes de Barcelona, de Urgell, de Cerdaña, de Besalú, del Rosellón; obispos de todas las diócesis catalanas; abades de Ripoll, de Cuixá, de San Pedro de Roda, emprenden el camino de Roma para obtener privilegios, apelar a la decisión de Roma en asuntos contenciosos o para confiar monasterios a la tutela del papa[10].

3. Raíces de una religiosidad peculiar

El monacato adquirió un desarrollo enorme. A medida que avanzaban las fronteras de los reinos, sus tierras se poblaban de cenobios. Sus comunidades roturaron yermos, poblaron desiertos, volvieron a la vida regiones abandonadas[11]. Los reyes les concedieron tierras, siervos, colonos, exenciones, comunidades. Hubo también gran número de monasterios dúplices que albergaban a dos comunidades de distinto sexo, separadas pero bajo la misma autoridad. Fue lenta la propagación de la regla benedictina, a causa de la vigencia de la tradición monástica hispana primitiva que, además, favorecía, a diferencia de aquella, la autoridad episcopal. En los *scriptoria* de los monasterios se transcribieron obras históricas, patrísticas y litúrgicas, primero con escritura visigótica y después carolingia, se escribieron obras teológicas, sobre todo con motivo de la controversia adopcionista y se recogieron manuscritos árabes y orientales.

Hasta el siglo XI no se practicó el culto de las imágenes en el reino astur-leonés, de acuerdo al concilio de Iliberri prohibiendo signos, iconos, estatuas, relieves, pinturas. Se celebraba la liturgia conforme al rito gótico o mozárabe hasta la admisión del romano por Alfonso VI, en la segunda mitad del s. XI, no sin la protesta del pueblo castellano.

Es notoria la proyección en la península de la herejía adopcionista surgida en tierras musulmanas hacia el 780. Se ha supuesto que había surgido como transacción entre las doctrinas cristianas y las musulmanas y judías, renovando la antigua doctrina que hacía a Jesucristo hijo adoptivo de Dios. Se propagó inicialmente entre el clero de Córdoba, pero fue renovada por Elipando, metropolitano de Toledo, y por Félix, obispo de Urgel. Su gran contradictor fue el monje Beato de Liébana. Para él, Elipando era un nestoriano y para este el monje era un monofisita. Alcuino

apoyó a Beato y Carlomagno, Adriano I y León III tomaron parte activa en la controversia. Este enfrentamiento cortó cualquier lazo entre las Iglesias del norte peninsular y la diócesis primada de Toledo, y marcó la aproximación de aquellas a la Iglesia franca ultrapirenaica[12].

Pocos años después se produjo el supuesto descubrimiento de la tumba del apóstol Santiago en Compostela. Este culto tuvo una vinculación inequívoca con el proceso de la Reconquista y sirvió para ofrecer un símbolo de unidad entre todos los reinos cristianos. Alfonso II el Casto mandó construir una pequeña iglesia que se convirtió en meta de peregrinos de toda Europa. Desde el siglo XI esta peregrinación estuvo equiparada a las grandes peregrinaciones de Roma y Jerusalén. La ruta de peregrinación se convirtió en un magno camino de comercio, de cultura y de arte en el que los intercambios entre la cultura europea y la hispanomusulmana fueron permanentes. Beato de Liébana, autor del *Comentario al apocalipsis* (776), habla de la evangelización de España por Santiago el Mayor. Para Sánchez Albornoz, este comentario del leído y estimado Beato pudo influir decisivamente en la propagación de la devoción a Compostela, y para Américo Castro, «la historia de los españoles no hubiera sido en efecto como fue, sin la creencia de hallarse en Galicia el cuerpo de un discípulo y compañero del Señor (...). La fe en la presencia del apóstol sostuvo espiritualmente a quienes luchaban contra los musulmanes (...), sus consecuencias para la cultura fueron considerables, tanto dentro como fuera de España»[13]. El Camino de Santiago fue la calzada más transitada de Europa, surtida de todos los medios capaces de aligerar la trabajosa caminata y de velar por la salud de los viajeros. Recordemos los importantes hospitales de Somport y Roncesvalles, de Puente la Reina, el del Rey de Burgos, el de San Isidoro de León y los de Compostela. No faltaron tampoco las rutas marítimas, sobre todo desde el norte de Europa (Inglaterra, Irlanda, Noruega) y sur de Francia que tenían su última meta en Padrón o La Coruña. El *Codex Calixtinus* o *Liber Sancti Iacobi,* recopilación del siglo XII, constituye una auténtica guía del Camino.

La expansión cristiana se apoyó sobre dos supuestos ideológicos no excluyentes mutuamente: la restauración del reino de los godos, la recuperación del territorio perdido, y la idea de cruzada, gestada en la península durante el siglo XI. La cruzada fue tanto en Europa como en la península la quimera buscada y nunca conseguida

totalmente, perpetuada hasta los albores de la Edad moderna, y aún viva en las empresas africanas de tiempos de los Reyes católicos. La presencia activa de Santiago y la protección romana marcaron también la idea de cruzada.

4. Iglesia y Estado durante los siglos XI al XIV

A partir de la segunda mitad del s. XI se produce la benedictinización del monacato castellano-leonés: los pequeños monasterios y las numerosas iglesias propias se integran en los grandes monasterios y se vinculan a las iglesias catedrales. La alianza entre el papado y Cluny consolidará la intervención pontificia en la Península. El papado no dudó en encomendar a los cluniacenses franceses importantes legaciones y en ponerles al frente de las numerosas sedes episcopales hispanas. La impronta cluniacense favoreció el afrancesamiento y la europeización de unas tierras que habían vivido más de dos siglos de aislamiento. De todas maneras, los especialistas no se ponen de acuerdo sobre el grado real del influjo de Cluny, aunque parece claro que no se llegaron a establecer vínculos feudales entre el reino castellano-leonés y el monasterio borgoñés, pero en cualquier caso no cabe duda de que existió una especie de *patrocinium* del abad de Cluny con respecto al rey leonés.

La reforma gregoriana tuvo tres consecuencias importantes en las iglesias peninsulares: la supresión del rito mozárabe y la introducción del romano, la sustitución de la legislación canónica tradicional contenida en la *Hispana* por las nuevas Decretales, y la remodelación del mapa episcopal. Gregorio VII envió legados a los reinos hispanos con el objetivo de convocar concilios y sínodos, y escribió con frecuencia a los reyes y obispos.

En 1068, Sancho Ramírez de Aragón declaró que su reino era feudo de la Santa Sede y él mismo se consideró *miles Sancti Petri.* En la península se gestó un concepto bien aceptado por los papas, el de cruzada, el de legitimidad de la «guerra religiosa».

Urbano II declaró en 1088 que Toledo, conquistada en 1085, siguiendo la tradición visigótica, era la primada de todas las iglesias españolas[14]. Su primer arzobispo fue Bernardo, monje cluniacense, quien obtuvo también la dignidad de legado pontificio y eligió buena parte de los obispos hispanos del momento, que gobernaron con un estilo nuevo. Contemporáneos suyos fueron dos de las

grandes personalidades del siglo, Diego Gelmírez, arzobispo compostelano y san Olegario, de Tarragona, constituyendo una ubicación triangular en los puntos claves de la península. A comienzos del siglo XIII las sedes metropolitanas de Santiago, Braga, Tarragona y Toledo consiguieron a duras penas una clara delimitación jurisdiccional y metropolitana. Las relaciones entre las diócesis, sobre todo las metropolitanas, no siempre fueron armoniosas, y los motivos, generalmente, eran muy materiales. El más ruidoso de todos los enfrentamientos fue el promovido por los arzobispos de Toledo y Tarragona al tratar de integrar en su provincia eclesiástica como sufragánea la diócesis de Valencia tras la conquista de Jaime I.

Para el estudio de la evolución histórica de las diversas diócesis resulta necesario tener en cuenta las intervenciones pontificias que, generalmente, acompañaron sus avatares más significativos[15], sobre todo a partir del siglo XIV.

En el siglo XII surgen en España las cuatro órdenes militares que compaginaban la actividad propiamente religiosa con la militar y que tanta importancia adquirirán en los siglos siguientes: Calatrava (1158), la primera, acogida a la regla cisterciense, Alcántara, Montesa y Santiago (1170), la última, que adoptó la regla de san Agustín. Ejercerán actividades militares, pero, también, colonizadoras, gracias a las cuales adquirieron numerosos dominios en las zonas fronterizas, y, en todo momento, espirituales. En la de Santiago, sus miembros eran clérigos y seglares, y estos –caso único en la historia de la Iglesia– podían ser casados, en cuyo caso sustituían el voto de castidad por el de fidelidad conyugal, tenían mitigado el de pobreza y era para ellos voluntaria y rara la vida común[16].

La Reconquista entró en conflicto con las cruzadas en algunas ocasiones, sobre todo en el propósito de conseguir medios económicos y humanos. En el aspecto espiritual, los papas equiparaban la cruzada española a la oriental, pero en lo económico y en lo relativo a la participación personal se mostraron más remisos. Por su parte, los reyes, nobles y eclesiásticos españoles se encontraban involucrados en la reconquista del sur de España y no mostraron mucho interés práctico en las expediciones a Tierra Santa y a Constantinopla[17]. Por otra parte, estos reyes necesitaban y utilizaban los subsidios eclesiásticos no sólo para las operaciones militares contra los musulmanes sino, también, para sus inagotables

necesidades domésticas. Resulta interesante comprobar cómo desde Fernando III el Santo y Alfonso X los reyes utilizaron la Iglesia como recurso para sus necesidades financieras. Juan XXII desde Aviñón concedió toda clase de subsidios para la conquista de Granada, pero no fueron utilizados adecuadamente.

Durante el cisma de Occidente, las iglesias hispanas reconocieron a Benedicto XIII, el español Pedro de Luna, hasta que su persistente obstinación les hizo cambiar de bando[18]. En los concilios de Constanza y Basilea, los representantes de los reinos peninsulares formaron la nación hispánica. En 1418, Martín V firmó un concordato con la nación española en el que pretendieron suprimir no pocos abusos de naturaleza económica. Entre los asistentes más conocidos a estos concilios destacan Diego de Anaya, Alfonso de Cartagena, Torquemada y Sánchez de Arévalo. Durante los siglos XIV y XV las Iglesias de Castilla y Aragón estaban bien organizadas, contaban con numeroso clero, aunque con unas costumbres no siempre edificantes, y sus instituciones, conventos y monasterios constituían una red imponente. En 1387 las Cortes de Briviesaba legislaron sobre asuntos religiosos: castigaron con penas graves la blasfemia y la hechicería, prohibieron el trabajo en días festivos y domingos, prohibieron el trato con judíos y se reprimió la bigamia. Al año siguiente, las Cortes de Palencia atacaron con dureza el concubinato de los laicos y, en general, las deshonestidades de los clérigos. No faltaron otros programas de reforma que fueron cumplidos de manera desigual.

Francisco de Asís llevó personalmente a los franciscanos a España (1213); los españoles Domingo de Guzmán y Pedro Nolasco fundaron los dominicos y los mercedarios; san Pedro de Alcántara reformó los franciscanos, y la orden de los Jerónimos se convirtió en la orden más poderosa y más identificada con la historia española. En efecto, las nuevas órdenes de Cartujos y Jerónimos fueron las órdenes más favorecidas por los reyes en los siglos XIV y XV. Ambas aportaron una espiritualidad profundamente contemplativa y litúrgica, que recogía las opciones anacoretas y el gusto por la soledad y el intimismo, desprovisto de toda dimensión de acción en la Iglesia o en la sociedad y de ostentación intelectual. Raimundo de Peñafort y Vicente Ferrer predicaron, se opusieron a los herejes y favorecieron los tribunales inquisitoriales que en Castilla se impusieron muy lentamente[19].

Desde el siglo XII las escuelas capitulares de Compostela, León,

Salamanca, Palencia, Toledo, Gerona y Tortosa adquirieron especial relieve. La de Compostela aumentó su importancia a medida que el camino de Santiago fue convirtiéndose en un auténtico camino cultural. En el siglo XIII se crearon los Estudios Generales o Universidades en la península. Palencia fue la primera (1208-1214), seguida de Salamanca (1219), que no consiguió una organización sólida hasta 1254 cuando Alfonso X el Sabio le concedió unos estatutos que reorganizaron su estructura académica. Ninguno de los centros peninsulares contaba con facultad de teología porque Roma no las concedía. Salamanca la consiguió a finales del trescientos. Esto influyó en un cierto retraso de la renovación teológica de estas Iglesias, aunque no podemos olvidar los nombres de Alonso de Cartagena y de Alfonso Fernández de Madrigal, el Tostado, cuya fama de polígrafo y grafómano fue inmensa, y se decía que su saber era oceánico, y del influjo en ámbitos europeos de la *Summa de Ecclesia* (1453), de Torquemada y de la eclesiología de Juan de Segovia, de signo contrario. Tenemos que recordar también a san Raimundo de Peñafort, Arnaldo de Vilanova, san Vicente Ferrer, Francesc Eiximenis, Nicolás Eimeric, Rodrigo Ximénez de Rada, Rodrigo Sánchez de Arévalo[20], conocidos todos fuera de las fronteras peninsulares, creadores de variadas instituciones, obras escritas y proyectos que, a menudo, fueron seguidos por la Iglesia en general. Ramón Llull constituye una de las personalidades más atrayentes del período. Mallorquín de nacimiento, viajero infatigable y profesor en diversas universidades, estuvo movido en todo momento por su misión evangelizadora. Fue a la vez un místico, un filósofo y un excepcional poeta. En 1365, el cardenal Gil Alvárez de Albornoz fundó el Colegio de San Clemente o de los Españoles en Bolonia para «socorrer a la ignorancia de los españoles, divididos entre sí por continuas guerras y calamidades, difícil condición para dedicarse al estudio sosegado de las letras». Todavía hoy este colegio acoge a jóvenes españoles que acuden a Bolonia a profundizar en sus estudios.

En el siglo XIII triunfó en Castilla un nuevo estilo arquitectónico, el gótico, que sirvió de pauta para la construcción de las tres grandes catedrales de Burgos, Toledo y León. Era una nueva concepción estética, que ponía el acento en los vanos, símbolo de luminosidad, y en la verticalidad.

Notas al capítulo

[1] F. Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles,* Madrid 1898; B. Sánchez Alonso, *Historia de la historiografía española* I, Madrid 1947[2]; J. Goñi Gaztambide, *Historia de la bula de Cruzada en España,* Vitoria 1958.

[2] *Chronica Adefonsi Imperatoris,* n. 101, citada por F. J. Somonet, *Historia de los mozárabes de España,* 2 vols. Madrid 1897-1903, 766.

[3] A. González Palencia, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII,* 4 vols., Madrid 1926-1930; I. de las Cagigas, *Los mudéjares,* 2 vols., Madrid 1948-1949.

[4] H. Quintín, *Les martyrologes historiques du Moyen-Âge,* París 1906.

[5] Thomas F. Glick, *Tecnología, ciencia y cultura en la España medieval,* Alianza, Madrid 1992, 147.

[6] C. Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico* I, Edhasa, Barcelona 1991.

[7] J. Herwaarden, *The origins of the cult of St. James of Compostela,* Journal of Medieval History 6 (1980) 1-35; L. Vázquez de Parga-J. M. Lacarra, *Las peregrinaciones a Santiago,* 3 vols., Madrid 1948; T. D. Kendrick, *St. James in Spain,* Londres 1960.

[8] C. Sánchez Albornoz, *Orígenes de la nación española,* CSIC, Madrid, 1972-1975; L. Serrano, *Cartularios. Fuentes para la historia de Castilla,* 4 vols., Madrid 1906-1924; J. Pérez de Urbel, *El condado de Castilla. Los trescientos años en que se hizo Castilla,* 3 vols., Fomento, Madrid 1974; D. Mansilla, *La Iglesia en los reinos cristianos del Occidente peninsular durante los primeros siglos de la Reconquista (ss. VIII-IX),* Roma 1972.

[9] B. Leroy, *Navarra en la Edad media,* Madrid 1986; C. Sánchez Albornoz, *Orígenes del reino de Pamplona. Su vinculación con el valle del Ebro,* Navarra, Servicio de Prensa y Relaciones Sociales, Pamplona 1985[2]; M. L. Ledesma, *Templarios y hospitalarios en el reino de Aragón,* Guara, Zaragoza 1982.

[10] A. Millares Carlo, *Documentos pontificios en papiro de archivos catalanes,* Madrid 1918; J. M. Lacarra, *Orígenes del condado de Aragón,* Zaragoza 1945.

[11] M. C. Pallarés, *El monasterio de Sobrado: un ejemplo del protagonismo monástico en la Galicia medieval,* La Coruña 1979; Congreso de estudios medievales de la Fund. Sánchez Albornoz, *Despoblación y colonización del valle del Duero (siglos VIII al XX),* Fundación Sánchez Albornoz, Ávila 1995; A. Linage Conde, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica,* 3 vols., CSIC, Madrid 1973; J. Pérez-Embid, *El Císter en Castilla-León. Monacato y dominios rurales (siglos XII-XV),* Junta de Castilla y León, Valladolid 1986.

[12] J. F. Rivera Recio, *Elipando de Toledo. Nueva aportación a los estudios mozárabes,* Toledo 1940; R. de Abadal y de Vinyals, *La batalla del adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigoda,* Barcelona 1949.

[13] A. Castro, *La realidad histórica de España,* México 1973[5], 327.

[14] J. Rivera Recio, *La primacía eclesiástica de Toledo en el siglo XII,* Anthologica Annua 10 (1962) 11-87; *La Iglesia de Toledo en el s. XII (1086-1208),* Roma 1966.

[15] J. Díaz, *Pontificado e iglesias locales en Castilla. El caso del obispado de Cuenca (siglos XII-XV),* Anthologica Annua 44 (1997) 381-483; D. Mansilla, *Iglesia castellano-leonesa y curia romana en tiempos del rey san Fernando,* Madrid 1945.

[16] J. L. Martín, *Orígenes de la Orden Militar de Santiago (1170-1195),* CSIC, Madrid 1974; D. W. Lomax, *Las órdenes militares en la Península Ibérica durante la Edad media,* Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1976.

[17] J. Goñi Gaztambide, *o.c.*

[18] L. Suárez, *Castilla, el cisma y la crisis conciliar,* Madrid 1960.

[19] P. M. Cátedra, *Sermones, sociedad y literatura en la Edad media. San Vicente Ferrer en Castilla,* Consejería de cultura y turismo de Castilla y León, Valladolid 1994.

[20] J. M. Laboa, *Rodrigo Sánchez de Arévalo, alcaide de Sant'Angelo,* Fundación Universitaria Española, Madrid 1973.

La Edad Moderna en España

4. Una nación y una Iglesia

1492 constituyó en muchos sentidos un año mágico para Occidente y, de manera especial, para el mundo hispánico. Con la conquista de Granada los árabes desaparecían del escenario político y cultural de la península y el cristianismo se convertía en la religión de la casi totalidad de sus habitantes. Con el descubrimiento de América, el mundo occidental se extendía indefinidamente y comenzaba a gestarse una historia más plural y compleja, de constante flujo migratorio y de permanentes intercambios culturales. Por otra parte, con la elección de Rodrigo Borja al pontificado romano[1], el nuevo Estado surgido del matrimonio de los Reyes Católicos adquirió más proyección y más apoyo, al tiempo que consiguió toda clase de privilegios pontificios.

En 1493 Alejandro VI concedió a los Reyes Católicos la bula *Inter caetera,* en la que les hace donación de las tierras descubiertas y les concede la exclusiva de su evangelización, ordenándoles que destinen a aquellas tierras «varones probos y temerosos de Dios, doctos, peritos y expertos, para que instruyan en la Fe católica e imbuyan en las buenas costumbres a los dichos indígenas y habitantes». La *Línea alejandrina* es la demarcación teórica entre los territorios de expansión de España y Portugal establecida por la *Inter caetera* a cien millas al oeste y sur de las Azores. Supone una ponderada intervención de Roma en asuntos temporales, basada en los principios del agustinismo político, y el inicio de una fórmula entre las posibles de articular unos planes concretos de misión en Ultramar[2].

En 1508 Julio II concedió a los reyes de España el Patronato universal de todas las Iglesias de las Indias, es decir, la capacidad de nombrar todos los cargos eclesiásticos del nuevo continente. En 1522, Adriano VI ponía las misiones americanas bajo la directa dependencia del Consejo de Indias. Los reyes se convertían, así, en los responsables de la evangelización de todos los habitantes de sus estados americanos. Se trataba, en realidad, de una figura nueva, de una concesión que otorgaba a los reyes un poder que hasta ese

momento sólo había sido ejercido por los pontífices romanos.

De estas premisas se desprende, naturalmente, que las relaciones Iglesia-Estado en la América española fueron no sólo estrechísimas, sino también decisivas, en el desarrollo de la evangelización de sus habitantes y en el establecimiento de las estructuras eclesiales. Todos los gobernantes eran y se sentían profundamente católicos y las leyes existentes correspondían a sus convicciones, pero, naturalmente, el ansia de poder y de dominar estaba siempre presente y operante, y más o menos conscientemente todos utilizaban la religión para sus fines políticos y sociales. En esos tiempos era impensable una separación adecuada entre intereses políticos e intereses religiosos y las autoridades de una y otra institución se entrometían con harta facilidad en campos que no eran los suyos. Al hablar de historia de España se habla de regalismo y de jurisdiccionalismo, pero, en realidad, no es necesario acudir a estos conceptos para comprender que la historia de España y de sus provincias ultramarinas es la historia de una sociedad muy homogénea y muy influida por sus principios y sus tradiciones religiosas. La Iglesia en esta sociedad era omnipresente, pero su poder era, también, el poder de los reyes.

El tribunal de la Inquisición (1478) constituye uno de los ejemplos mejores de aquella situación. La unidad de Castilla, Aragón y Navarra en el reino de España durante el reinado de Isabel y Fernando da nuevo impulso y nuevos objetivos a la Iglesia. La Inquisición española, con jurisdicción contra los herejes y judaizantes, nace asociada a la idea de establecer un gobierno unitario sobre una sociedad cuyo signo distintivo era la unidad religiosa. La idea de crueldad de este tribunal está relacionada con Tomás de Torquemada, su más conocido Inquisidor General (1483), cuyos huesos tuvieron el triste destino de tantos otros que él ordenó aventar o quemar en su furia purificadora. Durante la revolución liberal de 1820, su cadáver fue arrastrado por la ciudad y profanado. Torquemada actuó, ciertamente, con excesiva severidad y rigor, aunque conviene tener en cuenta que la actitud intolerante estuvo muy presente en los tribunales de los diversos países. En cualquier caso, los tribunales de la Inquisición se mantuvieron demasiado presentes en todos los aspectos de la vida hispana y tuvieron una influencia considerable en la historia de la España moderna.

El establecimiento de la Inquisición tuvo como natural

consecuencia la expulsión de los judíos que no habían querido convertirse (1492), la primera gran depuración española, que consiguió la unidad de fe en torno a la Iglesia católica, pero que fue causa de importantes consecuencias sociales y culturales. Poco después, los árabes del recién conquistado reino de Granada fueron motivo de una difícil convivencia. Jiménez de Cisneros, confesor de la reina, reformador de franciscanos y dominicos, regente del reino a la muerte de Fernando el Católico, era del parecer de que tenían que convertirse o abandonar el país, mientras que el primer arzobispo de Granada, Hernando de Talavera, pensaba que era más conveniente conseguir la captación benevolente, la conversión sincera, fruto del convencimiento. Se trataba, una vez más, de los dos métodos de conversión utilizados a lo largo de los siglos, aunque no cabe duda de que la conversión forzada resultó más frecuente.

En el trasfondo de estas expulsiones y métodos violentos estaba el deseo de conseguir un país único aglutinado por una sola religión. Un siglo más tarde, la expulsión de 300.000 moriscos entre 1609 y 1614 tendrá la misma explicación, a la que hay que añadir las razones de seguridad en un país cuyas amplias costas distaban pocas millas de las bases de los corsarios y piratas bereberes y, sobre todo, la difícil armonización de dos culturas, de hecho, enfrentadas[3]. Para los cristianos viejos, las masas moriscas bautizadas al iniciarse el siglo XVI sólo eran unos malos cristianos, mientras que los moriscos consideraban que se habían incumplido todos los acuerdos pactados con ellos.

1. Reyes Católicos

El reinado de Isabel y Fernando dio origen a la formación de España, el Estado más antiguo de Occidente, y favoreció la renovación de la estructura eclesial española que, en realidad, ya había dado signos de reforma y purificación.

Las congregaciones religiosas y organizaciones diocesanas fueron eficazmente purificadas y controladas a través de las disposiciones reformadoras del Sínodo de Aranda (1473) y del concilio de Sevilla (1478) –donde se impuso a los clérigos la tonsura y el hábito clerical–, de la sólida formación teológica impartida en Salamanca, donde enseñaron durante la primera parte del siglo XVI Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Domingo de Soto– y en los Colegios

Mayores, por la exigencia generalizada de un clero más docto, con costumbres más puras y religiosas, exponentes de mayor ejemplaridad, con mayor y más permanente dedicación al apostolado. Autores de la época consiguieron colocar el sacerdocio en estrecha conexión con la función pastoral del obispo. Recordemos los nombres de Carranza, Luis de Granada, Gaspar de Ampudia y Bartolomé de los Mártires.

Las ramas reformistas de las congregaciones religiosas recibieron también un eficaz impulso en favor de su renovación. Los monarcas deseaban emprender una reforma sistemática, dirigida por prelados de su confianza, que corrigiese las costumbres desarregladas de los religiosos, sanease la administración de los monasterios y fuera dirigida gradualmente por religiosos de la propia orden. De forma que a principios del siglo XVI el clero regular gozaba de buen estado de salud[4]. Sobresale la espiritualidad de Villacreces, que contemplaba el método de la oración mental, la mortificación y la pobreza como medios indispensables de aproximación a Dios.

Los obispos fueron elegidos por los reyes de acuerdo con los criterios de la reforma, tras un duro forcejeo con los cabildos y, sobre todo, con los papas, que primero les ofrecieron el patronato de las Iglesias de Granada (1493) y Canarias, y más tarde de todas las Iglesias hispanas (1523). Provenían de la clase media y no de la aristocracia, más propensos a inmiscuirse en política; eran españoles a los que se les exigía la residencia en sus diócesis, generalmente doctos y de costumbres honestas, por un imperativo de ejemplaridad para el pueblo cristiano. Algunos teólogos, sobre todo de Salamanca, delinearon el perfil del obispo ideal, que correspondió con el modelo de la reforma tridentina. Al hablar de Vitoria, el dominico Beltrán de Heredia escribió:

> «Esta predicación continua, aparte de la resonancia que tuvo en la literatura teológica y en el concilio de Trento, contribuyó eficazmente a reformar el episcopado español, en el que veinticinco años después figuraban más de una docena de teólogos salidos del aula de Vitoria, sin contar los canonistas que también solían frecuentar sus lecciones»[5].

Entre los obispos que conformaron la Iglesia del s. XVI, más religiosa y renovada, sobresalen Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada (1493); Diego de Deza, dominico, arzobispo de Sevilla (1504) y fundador del Estudio General Santo Tomás de Sevilla, faro intelectual de la Andalucía del tiempo; Francisco Jiménez de Cisneros, confesor de la reina desde 1492, provincial de

los franciscanos de Castilla, arzobispo de Toledo y primado de España desde 1495, inquisidor general desde 1507 y dos veces regente del reino, quien dirigió la vida religiosa del país durante los veinte años anteriores a la Reforma[6].

Jiménez de Cisneros fundó la Universidad de Alcalá en 1498 –aunque esta no abrió sus puertas hasta diez años después, convirtiéndose en un importante centro de estudios humanistas–, se enfrentó con el concubinato del clero, fomentó su residencia en las parroquias, les animó a explicar el evangelio cada domingo a sus fieles y a enseñar la doctrina cristiana a los niños.

Desde el reinado de los Reyes Católicos, la Iglesia española adquiere un talante más estructurado, más consciente de su importancia y de las tareas que tenía en la península y en el continente americano. Las congregaciones religiosas, a pesar de sus problemas, tuvieron más oportunidades y supieron comprender mejor que los sacerdotes seculares la necesidad de reforma y fueron el auténtico motor de la renovación eclesial y de la evangelización americana.

2. Los judeoconversos

Se trata de uno de los problemas más complejos de la época. A lo largo del siglo XV el antisemitismo aumentó aceleradamente. Era racial y también religioso, con la peculiaridad de que el populacho, a menudo, echaba la culpa a los judíos de su miseria. No faltaron los hábitos judaizantes de no pocos conversos y se multiplicaron las acusaciones de crucifixiones de niños y de blasfemias y sacrilegios con hostias consagradas. La Inquisición castellana nace para perseguir estos hechos, y no es ajena a la atroz práctica de la limpieza de sangre que tantos sinsabores y pobreza cultural produjo.

3. Evangelización de un mundo nuevo

El descubrimiento de nuevas tierras y pueblos y, por consiguiente, el inmenso campo abierto al celo apostólico de la Iglesia, ocurrió en un momento providencial. En España, gracias en buena parte a la preocupación de Isabel la Católica, progresaba satisfactoriamente una reforma eclesiástica que estaba renovando la vida religiosa. Nuevas congregaciones religiosas, santos reformadores y obispos

evangélicos conseguían una Iglesia más acorde al ideal evangélico. Esta Iglesia reaccionó con prontitud y eficacia al reto inesperado.

Desde el primer momento el objetivo inmediato y último de la colonización fue la evangelización de los pueblos recién descubiertos. A pesar de la mediocridad y del pecado de personas e instituciones, este objetivo misionero se mantuvo a lo largo de tres siglos e hizo posible una gesta memorable: la implantación del cristianismo en pueblos a menudo nómadas, en imperios organizados y en sociedades cultas e incultas por igual. Este profundo y vivido sentido misional promoverá la inmediata organización eclesiástica, la pronta erección de universidades y colegios, la implantación de nuevos métodos catequéticos, la reunión de importantes concilios provinciales, incluso antes de que se celebrara el de Trento, y, en general, la organización religiosa a lo largo y ancho del continente. Nunca, ni antes ni después, la Iglesia ha contado con un inmenso continente y pueblos numerosos abiertos al mismo tiempo a su palabra y a su dirección.

La primera generación de misioneros fue espléndida, y sin ellos no hubiera sido posible el milagro de la primera evangelización. Franciscanos y dominicos, mercedarios, agustinos y jesuitas recorrieron incansablemente los caminos de América, levantaron iglesias, seminarios, colegios y escuelas, predicaron, bautizaron y educaron. Llegaron, incluso, allí donde la organización civil no había podido o no había querido y se enfrentaron con decisión y valentía cuando consideraron que los colonizadores se extralimitaban o actuaban injustamente. No sólo fray Bartolomé de las Casas fue considerado el defensor de los indios, sino que este título puede y debe ser atribuido a innumerables clérigos, religiosos y obispos, que con su trabajo incansable salvaron buena parte de la cultura y de los derechos de los indígenas.

Una conversión masiva e inmediata como se produjo en América planteaba numerosos problemas, comenzando por el de su sinceridad. Desde el primer momento, los misioneros fueron conscientes de que los indígenas debían cortar con su pasado, abandonar la idolatría y ser educados doctrinalmente. El primer concilio de Lima, de octubre de 1551, determinaba que:

> «Primero que lo reciban [el bautismo], entiendan lo que reciben y a lo que se obligan... Ordenamos y mandamos que ningún sacerdote de aquí adelante baptice indio alguno adulto, de ocho años y desde arriba, sin que, primero, a lo menos por espacio de treinta días, sea industriado en nuestra fe... y dándoles a entender cómo hay un Criador y Señor de todas las cosas, a quien adorar... Mandamos a los sacerdotes que

baptizaron a los tales que catecismos y preguntas que se les hicieran sean en lengua que los entiendan, y ellos propios respondían a ello».

Debemos tener en cuenta que en estas conversiones, como antes en las de los pueblos bárbaros, se vuelca el orden tradicional: antes se catequizaba primero y después se bautizaba, mientras que en estos casos, como en el bautismo de niños, la catequesis viene después del sacramento y durará el resto de la vida.

¿Qué motivos tuvieron los indígenas americanos para cambiar de religión? De manera resumida y elemental, se podrían indicar los siguientes:

1) El sentido del misterio y el miedo a la muerte. La amenaza de las penas eternas y el anuncio del infierno constituyeron un argumento definitivo en el abandono de la idolatría.

2) La potencia del Dios de los cristianos, a quien con toda razón desde su punto de vista llamaban el Todopoderoso.

3) Ejemplaridad de la conversión de los caciques y jefes en general. Este argumento de autoridad, el convencimiento del valor de ejemplaridad de las «elites», muy presente en la pastoral tradicional, llevó desde el inicio a organizar colegios especiales para los hijos de los jefes, convencidos de que, si las autoridades y sus familias cumplían con los ritos y las exigencias de la religión, el pueblo les imitaría.

4) El testimonio de vida de los misioneros. El Capítulo Provincial de los agustinos del Perú, de 1551, afirmaba: «Porque somos enviados a predicar a estas gentes que no tienen conocimiento de Dios, somos obligados a más perfecta manera de vivir, no solamente delante del acatamiento diurno de Dios Nuestro Señor, pero aun delante de todos los hombres». Años antes, Martel de Santoyo escribía al emperador que el ejemplo de desprendimiento era, generalmente hablando, para la mayor parte de los indios, causa suficiente para abrazar el cristianismo. La austeridad de vida, el desprendimiento de bienes temporales y la castidad de los misioneros constituyeron los argumentos decisivos para aceptar la religión por ellos predicada.

5) La religión cristiana se presentó también como respuesta a unas inquietudes y carencias culturales y de civilización. Tanto en la conversión de los pueblos bárbaros como en la de los indígenas americanos, la superioridad cultural y estética del cristianismo contribuyó a su aceptación.

Aunque también en Europa la Iglesia mantenía las riendas de la

cultura a través de las universidades, seminarios y academias, en América su papel fue no sólo preponderante, sino exclusivo. Fue el cauce por el que aquel continente se configuró culturalmente, no sólo aportando la cultura entonces dominante en Europa, sino también recogiendo y manteniendo vivos muchos de los idiomas y de las tradiciones indígenas anteriores. Creo que se puede afirmar que, sin esta labor de los misioneros de la Iglesia en general, hoy apenas quedarían vestigios vivos de aquellas culturas.

6) La utilización de todas las artes en la catequesis, en la liturgia, en los sacramentos. A los indios les movían particularmente las manifestaciones externas del culto cristiano, porque sentían una especial inclinación hacia las ceremonias. Según el testimonio de Mendieta, los viejos de Tula afirmaban que una de las razones por las que se movieron a convertirse fue la observación del ornato, limpieza y buena compostura con que en el cristianismo se realizaban los actos de culto.

Los franciscanos pusieron en «canto llano y gracioso» el modo de persignarse y santiguarse, el Padre Nuestro, Ave María, Credo, Salve y los mandamientos. Los indios se pasaban días enteros repitiendo una y otra vez las canciones, sin cansarse nunca de cantar. Otro tanto tendríamos que decir de las obras de teatro sagrado, de bailes dentro de la liturgia, de las solemnes procesiones y de cuanto enriquecía y solemnizaba el culto y la doctrina.

No debemos olvidar el barroco americano, síntesis brillante del arte colonial y del gusto y espíritu mestizo. Las representaciones de las escenas evangélicas de la vida de Jesús, de los milagros de María o de los santos, del cielo y del infierno constituían un auténtico catecismo para quienes, no sabiendo leer, se acercaban día tras día a admirar, rezar y conmoverse.

El descubrimiento y evangelización de América fue la causa de un prolongado debate sobre la ética de la conquista –hecho insólito en la historia de las colonizaciones– centrado en «si es lícito a su Magestad hacer fuerza a aquellos indios, antes que se les predique la fe, para sujetarlos a su imperio, y que, después de sujetados, puedan más fácil y cómodamente ser enseñados y alumbrados, por la doctrina evangélica, del conocimiento de sus errores y de la verdad cristiana». «El doctor Sepúlveda –nos dice fray Domingo de Soto– sustenta la parte afirmativa, afirmando que tal guerra no solamente es lícita, mas expediente. El señor obispo (Las Casas)

defiende la negativa, diciendo: que no solamente no es expediente, más no es lícita, sino inicua y contraria a nuestra cristiana religión». Montesinos, Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria, las conversaciones de Valladolid y las leyes de Indias fueron causa y ocasión de una prolongada discusión sobre los derechos y los límites de la presencia de los españoles en aquellas tierras, y sobre la dignidad y los derechos de sus habitantes.

Notas al capítulo

[1] J. H. ELLIOT, *La conquista española y las colonias de América,* en L. BETHELL (ed.), *Historia de América Latina* I, Crítica, Barcelona 1990, 134.

[2] O. FERRARA, *El papa Borgia,* Madrid 1943, 137-143.

[3] A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Historia de los moriscos,* Revista de Occidente, Madrid 1978, 35-56.

[4] J. GARCÍA ORO, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos,* Madrid 1971.

[5] J. I. TELLECHEA, *El obispo ideal en el siglo de la Reforma,* Roma 1963, 106-107.

[6] M. BATAILLON, *Erasmo y España,* México 1996, 1-71.

5. Los Austrias. Carlos V y Felipe II

Por decreto del 27 de octubre de 1572 el Consejo de Castilla declaró nulos e inválidos los breves pontificios que citaban a los españoles ante los tribunales extranjeros por causas eclesiásticas. Esto impedía a los tribunales de Roma ejercer jurisdicción alguna en España. Los papas consideraron que esta actitud era contraria a las determinaciones de Trento, pero pudieron hacer poco en este sentido. Felipe II creía que tenía el derecho de decir al papa lo que era mejor para la Iglesia, mientras que el papa estaba convencido de que el rey español confundía lo que era mejor para la Iglesia con lo que era mejor para los intereses españoles. En cualquier caso, cuando el rey consultaba a sus obispos y teólogos, estos, normalmente, estaban de acuerdo con él. Curiosas relaciones las de las dos autoridades que durante más de un siglo marcaron decisivamente la historia del catolicismo.

1. Trento y la Contrarreforma española

El humanismo y las corrientes paulinistas y erasmistas penetraron con fuerza e intensidad en una sociedad más abierta de lo que normalmente se considera y que contó entre sus pensadores con Luis Vives, Juan y Alfonso de Valdés, Alonso Manrique, Alfonso Fonseca y Juan Maldonado[1]. La nueva universidad Complutense, donde se preparó la *Políglota de Alcalá* (1502-1514), cinco volúmenes con el Antiguo y Nuevo Testamento impreso en lenguas originales y la Vulgata latina en columnas paralelas, quiso tener a Erasmo entre sus profesores (1516), pero recibió una decidida negativa. Este centro de estudios favoreció con la enseñanza de sus teólogos y con la edición de numerosas obras de espiritualidad una profunda renovación del cristianismo hispano incluso antes de que Lutero alzara su voz, aunque la reacción contrarreformadora malogró buena parte de sus tendencias más abiertas y renovadoras. Menos al día, debido al peso de su solera y tradición, pero imprescindible también en el estudio del desarrollo del pensamiento jurídico y teológico del tiempo, está la Universidad de Salamanca, donde encontramos junto a los teólogos de Trento a quienes aconsejaron y asesoraron a Felipe II en no pocos de sus negocios

políticos: Mancio de Corpus Christi, Juan de la Peña y el celebérrimo Domingo Bañez[2].

Por diversos motivos, resulta razonable afirmar que en España se había producido una llamativa reforma eclesiástica antes de Trento. Así se explica la importante presencia y actuación de los obispos y teólogos españoles en sus sesiones, tales como los dominicos Francisco de Vitoria (1480-1546), Melchor Cano (1509-1560), Bartolomé Carranza y Domingo de Soto (1494-1560), los jesuitas Laínez y Salmerón o Vázquez de Menchaca, Arias Montano y el eminente canonista Diego de Covarrubias[3].

Al mismo tiempo, no faltaron, sin embargo, exponentes de las nuevas inquietudes religiosas y doctrinales presentes sobre todo en Centroeuropa. Juan de Valdés es uno de ellos. Estuvo muy cerca del pensamiento protestante, particularmente en su epistemología, la obra de Cristo, la justificación, el lugar de las obras en el esquema de la salvación, y en la antropología[4].

En un cierto sentido, no cabe duda de que Trento fue un concilio bastante español ya que la mayoría de sus obispos eran españoles o italianos de obediencia política española, y no pocos de sus mejores teólogos eran de la misma nacionalidad. En Trento los obispos y teólogos españoles formaron un grupo compacto alrededor del cardenal Pedro Pacheco, obispo de Jaén y más tarde arzobispo de Granada, y exigieron una profunda reforma de la Iglesia tanto en su cabeza como en sus miembros: «Estamos los españoles con los que tienen buen zelo», escribió el obispo de Gerona a Felipe II desde Trento. En enero de 1562 los prelados españoles recibieron el encargo de los legados de estudiar los temas de reforma eclesial. Las discusiones fueron largas y laboriosa la conciliación de los criterios. Pedro Guerrero tomó parte importante en las deliberaciones pues no en vano era depositario de los Memoriales en que su amigo Juan de Ávila había plasmado su pensamiento sobre las necesidades de la Iglesia en el orden disciplinario. A primeros de abril un largo documento contenía las conclusiones a que habían llegado los españoles[5].

La condenación de la doctrina luterana sobre el pecado original y la justificación, la definición de la doctrina católica, la adhesión a la tradición de la Iglesia junto con la Biblia como fundamento de la autoridad, la aceptación del texto latino de la Vulgata como traducción oficial de la Escritura, la situación privilegiada otorgada a la filosofía tomista, la insistencia sobre el celibato sacerdotal, la

reforma del clero y las disposiciones para su mejor formación, la fortificación del poder episcopal: todas estas medidas, materializadas en decretos del concilio, fueron promovidas y apoyadas por los teólogos y obispos españoles[6].

Clausurado el concilio, Felipe II dirigió una carta el 10 de abril de 1565 a todos los obispos de sus reinos encareciéndoles la convocatoria de concilios provinciales. Así lo hicieron los de Compostela, Tarragona, Granada, Zaragoza, Valencia y Toledo. En ellos se aprobaron diversos decretos de reforma en los que se insistía en la residencia de los obispos, en la necesidad de que diesen ejemplo de buenas costumbres tanto en su casa, mesa y vestido, como en su ministerio pastoral a través de las visitas, en la erección de parroquias y en su mantenimiento, en el rechazo de cualquier forma de simonía, en la predicación y la vida espiritual de los clérigos, en el catecismo y la comunión, en el rechazo de los concubinarios y de quienes asisten a los toros, en la promoción de los estudios superiores y en la erección de los seminarios[7].

Algunos nombres sonoros rigieron las diócesis españolas durante los decenios posteriores a Trento: san Juan de Ribera, arzobispo y virrey, en Valencia; Bernardo Rojas y Sandoval en Jaén, Pamplona y Toledo; Andrés Pacheco de Segovia; García de Loaisa en Toledo; Diego de Deza en Coria; Martín de Córdoba y Mendoza en Plasencia; Pedro González de Mendoza en Sigüenza. A ellos se deben no pocas de las reformas adoptadas en las costumbres religiosas españolas.

A la rápida y concienzuda aplicación de los decretos tridentinos en la Iglesia española se añadió la política de Felipe II de favorecer a las órdenes de la observancia en contra de los conventuales, y la presencia de san Ignacio de Loyola, san Juan de Dios y san José de Calasanz en la renovación de los religiosos con la fundación de jesuitas, hermanos hospitalarios y padres de las Escuelas Pías. Con san Ignacio nacen los *Ejercicios espirituales,* libro de oración y método de acción, experiencia de vida cristiana y meditación de verdades evangélicas, sendero que encamina a Cristo y contemplación del Dios viviente[8]. Con san Juan de Dios nos acercamos a una de las vetas esenciales del cristianismo: el encuentro con Dios en los enfermos, en los que sufren, en los que experimentan un dolor que parece aniquilar su humanidad. Con san José de Calasanz la Iglesia retomará su carisma fundacional de enseñanza. También deben recordarse los nombres de Luis de

Granada, Luis de la Puente, santo Tomás de Villanueva, san Francisco de Borja y fray Luis de León. En este reinado se produjo el encuentro gozoso y la colaboración mutua de dos de los personajes más importantes del siglo, santa Teresa y san Juan de la Cruz.

Felipe II tenía una conciencia muy marcada de sus obligaciones con respecto a la religión, conciencia espoleada y confirmada por los papas, que le escribieron muy a menudo, contándole sus cuitas y pidiéndole toda clase de ayuda. Pidió con frecuencia a los eclesiásticos toda clase de oraciones, sobre todo entre 1572 y 1579, los llamados «años de fracaso»[9], cuando pensaba que su reino y la Iglesia se encontraban en grave peligro, combatidas al exterior por los herejes e infieles y al interior por los «desviados», de forma que había que ayudar y defenderlos de todas las formas posibles, y no paró de formular proyectos de reforma en todos los niveles y estamentos de la sociedad.

El largo reinado de Felipe II ayudó a la instalación de lo que llamamos espíritu y talante contrarreformador. La España erasmista, el talante más abierto y posibilista, la capacidad dialogante y acogedora de ideas e hipótesis, en parte representada por la Universidad Complutense, dio paso a una situación que se encuentra expresada y reflejada en la omnipresencia de la Inquisición, que acabó por equiparar luteranismo, iluminismo y erasmismo. No se trata de aceptar el juicio interesado y falseado de quienes atribuyen a este tribunal todos los desmanes y atropellos posibles. Quien conoce el desarrollo de la justicia en otros países sabe que las diferencias fueron mínimas y no siempre en detrimento de la Inquisición, aunque en ninguna parte se impuso la ortodoxia de una manera tan efectiva y completa como en España, donde esta institución de dimensiones internacionales dedicó todos sus recursos a esta tarea. Gran parte de la leyenda negra antiinquisitorial se debió a la pretensión de algunos países europeos de disputar a España su hegemonía política, al tiempo que se acusaba al catolicismo de ahogar todas las libertades. Pero no cabe duda de que las exageraciones y la reacción desmedida abundó: recordemos como simples ejemplos el proceso inquisitorial a Juan de Ávila, el llamado apóstol de Andalucía, autor de la admirable obra *Audi, filia,* o las sospechas sobre Teresa de Ávila, el proceso seguido a fray Luis de León por su supuesta subestimación del texto latino de la Vulgata y por sus puntos de vista sobre la predestinación y la gracia, y la condenación de Bartolomé Carranza, arzobispo de

Toledo, famoso proceso en el que pareció que influían más odios y rencillas clericales que torpezas teológicas[10].

Además, y sobre todo, un país cuyo único horizonte de pensamiento y de actuación era el permitido por la Inquisición se encontraba necesariamente en situación de anquilosamiento y de pereza mental. Se impuso la tradicional estrechez: la Iglesia era considerada pura en el sentido de exclusiva, excluyendo así lo que era bueno pero no suficientemente bueno. Luis Vives, residente fuera de España, escribió a un amigo:

> «Vivimos tiempos difíciles, en los que resulta peligroso tanto hablar como guardar silencio. En España, Vergara y su hermano Tovar han sido encarcelados, al igual que otros hombres de letras. En Inglaterra, los obispos de Rochester y Londres y Tomás Moro. Ruego para que tengáis una vejez tranquila».

San Juan de la Cruz sufrió también los ataques e incompresiones de sus hermanos. Alejado de los hombres, empleaba sus mañanas en recoger los garbanzos de La Peñuela y decía con pesadumbre: «Es lindo manosear estas criaturas mudas, mejor que no ser manoseados de las vivas»[11].

Por otra parte, no está tan claro si cumplió sus objetivos y, sobre todo, si estos no hubieran sido conseguidos con otros métodos. En efecto, se considera que los logros de este tribunal fueron atajar el peligro de los falsos conversos, preservar la Iglesia de la falsa mística y de la brujería, y frenar los progresos del protestantismo. También se encargó de reprimir los actos que manifestaban una vida desarreglada o impía, como la blasfemia, la bigamia, la solicitación, la fornicación, la pederastia, pero, en general, la Inquisición se ciñó a su objetivo fundacional y no se dedicó a imponer un orden moral, ya que su misión consistía en mantener la pureza de la fe. No le interesaba tanto lo que se hiciera, sino lo que se pensara. En efecto, la Inquisición pasó pronto del control de los judeoconversos al intento de controlar las manifestaciones de la vida intelectual española, y los humanistas fueron los primeros en sufrir sus consecuencias[12].

Sin embargo, no hubo en España ataques ni movimientos contra la Inquisición, que llegó a tener entre sus objetivos no sólo los estrictamente religiosos sino, también, otros de naturaleza política e, incluso, de naturaleza fiscal, y esto se debió también, como afirma Kamen, a que era la expresión lógica de los prejuicios predominantes en la sociedad[13]. Hernando de Valdés, arzobispo de Sevilla e inquisidor general de 1547 a 1566, reforzó su odio

implacable a la herejía con la ambición personal de hacerse imprescindible a la corona con sus implacables campañas en defensa de la ortodoxia. Los tiempos habían cambiado, la esperanza de una concordia con los protestantes había desaparecido, el Índice de libros prohibidos aumentó desmesuradamente, hasta el punto de llegar a contar en algún momento libros de Francisco de Borja y de Juan de Ávila, y en 1559 Felipe II prohibió a todos los españoles que estudiaran en universidades extranjeras. De este mismo año fue el nuevo Índice de la Inquisición, y la detención del arzobispo Carranza. Naturalmente, no faltó la instrumentalización del tribunal, como cuando se sometió al conde-duque de Olivares, tras su caída, a proceso inquisitorial, acusándole de hechicería y de dominar la voluntad real.

Lo más dramático del caso es que al yugular drásticamente al protestantismo se cortó en buena parte una primavera espiritual que provenía de los tiempos de Cisneros y de la posterior fecundación erasmista: una primavera en la que la recuperación de la Biblia, la interiorización del cristianismo, la autenticidad de la fe, la reforma de muchos aspectos de la vida de la Iglesia, la catequización profunda del pueblo, pudieron conducir a niveles muy altos, sin necesidad de recurrir a la ruptura protestante.

Fue un catolicismo rico en figuras y en santos, en conventos y congregaciones religiosas, en devociones y manifestaciones externas, pero su talante fue, tal vez, demasiado homogéneo y plano, demasiado formal y conformista, poco dado a matices y a autonomías de pensamiento. *Non placet Hispaniam,* afirmó Erasmo, y en su juicio influyó, más allá de su carácter y prejuicios, un cierto estilo implantado en la península. De hecho, la condena de Carranza ilustra el ambiente de la época: la presencia de un recelo exagerado y, a menudo, injustificado, la identificación de la ortodoxia con la parálisis de pensamiento y, en cierto sentido, la presencia intranquilizante del miedo. Tal como sucede a menudo, el temor era la mejor defensa contra la heterodoxia. Bennassar llega a afirmar que «pensar se había convertido en peligroso y millones de españoles lo aprendieron a sus expensas». ¿No estará señalando algo de esto santa Teresa cuando escribe: «Yo, como en estos tiempos habían acaecido grandes ilusiones en mujeres y engaños que les había hecho el demonio, comencé a temer»[14], o en otra ocasión: «porque estamos en un mundo que es menester pensar lo que pueden pensar de nosotros»?[15].

2. Relaciones Iglesia-Estado

Los monarcas españoles estaban tan poseídos de sus derechos y atribuciones sobre la Iglesia que veían con disgusto lo que consideraban intromisiones de Roma, por lo que exigieron e impusieron su visto bueno a los documentos romanos y limitaron la capacidad romana de provisión de cargos eclesiásticos. Por una parte, el regalismo de los monarcas era la causa de un intervencionismo permanente, pero, por otra parte, los cuantiosos ingresos que la nunciatura conseguía por indulgencias, bulas de los obispos preconizados, vacantes de obispados, gastos de canonización, diezmos y dispensas matrimoniales, provocaban un rechazo muy generalizado por parte tanto de las autoridades como del pueblo.

Por otra parte, la irritación causada por los comportamientos de diversos papas en relación a la política española tuvo, con frecuencia, razones profundas. Tanto el *«sacco* de Roma», que a los erasmistas españoles, como Alfonso de Valdés, pareció un juicio de Dios sobre la corrupción de la Corte de Roma, como la indignación del conde-duque de Olivares por el comportamiento de Urbano VIII estaban motivados por políticas antiespañolas de la Corte de Roma que demasiado a menudo favorecía a los franceses en sus enfrentamientos con Madrid[16]. Es conocida la enemistad de Pablo IV contra los españoles, a los que calificó en una ocasión de «esta manada de moros y judíos, heces de la tierra». Roma se encontraba emparedada entre Nápoles y Lombardía, ambos en manos españolas, pero no cabe duda de que en sus decisiones y maquinaciones, con frecuencia, primaban los intereses políticos antes que los eclesiásticos. Probablemente, con frecuencia, se tendría que afirmar lo mismo de la política española. De hecho, en las instrucciones dirigidas al cardenal Caetani, legado de Sixto V en Francia, acerca del arreglo de la cuestión dinástica en 1589, se lee:

> «El rey de España, como soberano temporal, desea ante todo mantener y aumentar sus dominios... La conservación de la fe católica, principal objetivo del papa, es sólo un pretexto para su Majestad, cuyo principal fin es la seguridad y engrandecimiento de sus dominios»[17].

Por otra parte, en Roma existía el convencimiento de que en los reinos de Felipe II se actuaba como si «en España no hubiera Papa», en palabras de Figueroa, presidente del Consejo de Castilla[18]. Sin embargo, no puede dudarse de la profunda religiosidad de Felipe II.

El nuncio Speciano aseguró que el rey pasaba tres horas cada día ante el Santísimo encomendando a Dios la armada que había enviado contra Inglaterra, aunque, obviamente, los intereses del Estado no quedaban descuidados.

Las fricciones con la nunciatura fueron proverbiales. En la actuación de ambos poderes hubo más conflictos que cooperación en los dos asuntos principales: la jurisdicción eclesiástica y la política exterior. En este campo conviene tener en cuenta, de todas maneras, que en general los católicos de entonces tenían una sorprendente capacidad de distinguir entre el papa, autoridad religiosa, y el soberano temporal de los Estados pontificios.

Sin embargo, en ningún momento surgieron en España teorías que pusieran en solfa o limitaran las atribuciones de los pontífices sobre la Iglesia, tal como se dio en Francia con las teorías galicanas o en los países alemanes con el febronianismo. Pero, por el contrario, los embajadores españoles, como, por otra parte, los franceses, movilizaron todos sus peones durante los cónclaves del siglo XVII para conseguir papas favorables a la política española. Esto costaba muy caro pero resultaba efectivo. De esta manera, en más de una ocasión pusieron el veto a candidatos con posibilidades de ser elegidos. Así, fue excluido el conocido cardenal Baronio, por alguna de sus obras históricas, en las que negaba valor histórico a algunas tradiciones españolas, y también el cardenal Sacchetti.

3. El estamento clerical

La Iglesia española estaba compuesta por ocho provincias eclesiásticas y 46 diócesis sufragáneas, además de las diócesis exentas de León y Oviedo. Algunas diócesis, como las de Toledo o Santiago, eran ricas y extensas, mientras que otras, como la de Orense, disfrutaban de exiguas rentas. La sede de Toledo, que en 1517 controlaba 1.754 beneficios y tenía jurisdicción sobre 19.000 vasallos y veinte fortalezas, era el ejemplo más impresionante de poder feudal, pero había casos parecidos en otras diócesis. En el Gran Memorial que el conde-duque de Olivares dirige a Felipe IV en 1624 leemos: «Llego a temer que es sin duda hoy el más poderoso en riqueza, rentas y posesiones» y «lleva camino de ser dueño de todo»[19]. Jerónimo Ceballos, por su parte, pensaba que la Iglesia castellana, con su acumulación de tierras, era más rica entonces que el conjunto de los laicos. El polaco Jacob Sobieski visitó Toledo en

1611 y la describió así:

> «La ciudad es bastante grande y bien poblada y tan numerosos monasterios, monjes y monjas tiene que por cierto, ni en alguna parte de España ni acaso en ningún lugar de la cristiandad podría encontrarse igual número; parece que las iglesias solas con los monasterios constituyen la ciudad».

Los obispos eran elegidos por el rey, pero no siempre directamente, como era la costumbre de Felipe II, sino que, a menudo, eran los confesores reales quienes preparaban la terna que se presentaba al Consejo de Cámara para su elección. De ahí el poder de estos personajes. Los confesores de los reyes, de los validos y de algunos personajes principales adquirían un relieve desproporcionado. En la historia de esos siglos nos encontramos con que estos personajes ocupaban puestos importantes, influían en asuntos decisivos, favorecían o marginaban a grandes personalidades, por el solo hecho de confesar a sus penitentes. Con Felipe II los confesores regios, fray Bernardo de Fresneda y fray Diego de Chaves fueron verdaderas potencias[20]. Sin embargo, a menudo, se trató de individuos mediocres y, ciertamente, no siempre su influjo resultó positivo.

El censo de 1591 da para Castilla 33.087 clérigos seculares, 20.697 religiosos y 20.369 religiosas. Para Aragón el número de seculares era de 7.512. El número de clérigos era exagerado, pero su distribución, a menudo, no respondía a necesidades pastorales sino a planteamientos económicos. Pérez García habla de «la ciudad atiborrada de clérigos y los campos necesitados de pastores». La existencia de estipendios, de altares y capillas con misas perpetuas, de fundaciones y de beneficios explica la presencia de clérigos que, a menudo, reducían su apostolado a la celebración de la misa. En lenguaje coloquial, se trataba de los sacerdotes de «misa y olla». Esto explica que en algunos lugares sobraran los clérigos mientras que en otros escaseaban[21]. Por otra parte, eran sacerdotes con muy poca formación doctrinal y, con frecuencia, con poca exigencia moral. El clero gozaba de inmunidad personal, por la que las autoridades civiles no podían juzgar a los eclesiásticos, inmunidad local, es decir, derecho de asilo, fuente de permanentes conflictos, e inmunidad económica.

La crítica al número y vida de los clérigos resultaba habitual. Fernández de Navarrete se queja al dar sus cifras de religiosos y señala: «Estando España tan falta de gente para la cultura de las tierras y para el ejercicio de las artes y oficios». Años antes, en

1530, decía Alonso de Valdés: «Diz que monjas y frailes no saben sino pedir... Diz que muchos se meten frailes por ser ociosos y no trabajar y ganar de comer». Y en pleno siglo XVIII, Torres Villarroel lamentará que «los más escogen a la Iglesia para vivir ociosos, regalados, poltrones y ricos»[22]. Existe una clara conciencia de que la calamidad de los tiempos es causa del exceso de clérigos y religiosos, pero también a la inversa, con lo que dicho exceso se transforma en factor de crisis.

De todas maneras, y sin negar lo dicho, no puede hablarse con justicia de este tema si no se abarca el conjunto de la acción eclesial en la sociedad. Las iglesias y monasterios constituían el centro real de la vida, de la cultura, de las actividades sociales. La religión daba sentido a la vida, pero también al existir cotidiano, a las manifestaciones del día a día, casi siempre monótono y sin grandes alicientes. En las instituciones eclesiales encontraban, a menudo, los pobres alivio y comida, los ignorantes las primeras letras y los enfermos un hospital. La Iglesia era, en general, querida y popular.

Los obispos se esforzaron con mayor o menor fortuna en aplicar sus medidas reformadoras: elevación del nivel litúrgico, control más estricto de las procesiones y manifestaciones populares religiosas, insistencia en la extensión de la educación cristiana, preparación de nuevos manuales de sacramentos con el fin de regular su administración, convocatoria de sínodos, normas sobre la celebración de la misa, el vestido clerical y sobre las cualidades mínimas de los candidatos a la ordenación sacerdotal.

Juan de Ávila tuvo una idea clara de lo que debían ser los seminarios y así escribió a quien podía influir en Trento[23]. Sus ideas fueron aceptadas en el concilio, pero resultó muy lenta la creación de seminarios y, en cualquier caso, durante mucho tiempo no se les exigió a los candidatos al sacerdocio grandes estudios, y con frecuencia tuvieron que conformarse con una moralidad no muy exigente. El *Compendio de todas las Summas,* editado en Barcelona en 1598, exigía a los clérigos:

> «Tener hábito cerrado de arriba a abaxo, y no han de criar coleta ni barba, ni han de traer tabardo abierto, ni manto cato, ni vestido de diversos colores, ni guarnición de oro y plata, ni anillos, ni sortijas, ni alatros que significan soberbia y vanidad; ni llevar armas, ni tengan aves ni perros para caçar jabalies; no puede jugar a dados ni naipes ni tablas, ni se han de hallar presentes a juegos ni a comedias ni a toros»[24].

Es decir, bastante menos de lo pedido por el Maestro Ávila. De todas maneras, al hablar del clero secular, tenemos que tener en

cuenta la observación de Domínguez Ortiz: «le faltan los apologistas de oficio que los del regular tenían en sus compañeros de hábito, y esto puede tender a falsear nuestra opinión»[25], y la de Tarsicio de Azcona: «Todavía está por rehacer la vida real del clero bajo, el de las parroquias ciudadanas y el de las aldeas, el que no llegaba a los beneficios parroquiales, sino que servía en beneficios menores de escaso rendimiento»[26]. En todo caso, al juzgar desde el hoy el nivel moral y religioso del clero de estos tiempos, tenemos que tener en cuenta no sólo el nivel medio de la sociedad de su tiempo, sino también las palabras del P. Isla, jesuita expulsado en 1767: «en la religión más estrecha se encuentran inobservantes y (...) algún escandaloso; pero también en el cielo hubo ángeles apóstatas (...) y en el colegio apostólico un alevoso, un presumido, un inconstante, un incrédulo y muchos cobardes...».

Otro tanto se podría afirmar del número de conventos y de la inflación del número de religiosos, aunque no puede olvidarse que la descalcez, la fundación de nuevas órdenes y la reforma a través de la observancia animaron a numerosas personas de especial categoría personal y espiritual. A finales del siglo XVI existían en España unos 150 monasterios benedictinos, unos 50 de jerónimos, 30 de cartujos, unos 296 conventos de franciscanos con más de 4.000 frailes, y unos 100 de dominicos con cerca de 2.400 religiosos, dedicados a la predicación y ministerios eclesiales en su mayoría.

El clero era muy consciente de su autonomía y de sus privilegios y por este motivo no faltaron enfrentamientos con la Corona por no querer pagar impuestos que consideraban contrarios a sus libertades. En este y en otros temas clero y Roma se apoyaron mutuamente, aunque, a menudo, los obispos se quejaban de que el papa se atribuía toda la jurisdicción en materia de pleitos, gracias y dispensas. Felipe II organizó de manera sistemática la explotación económica de la Iglesia española[27] por medio de la bula de la Cruzada, que se convirtió en un ingreso regular y copioso, el «subsidio», el «excusado», el producto de la finca más rica de cada parroquia. Felipe IV, por su parte, tomó medidas contra la acumulación de propiedades eclesiásticas. Al mediar el siglo XVII, prohibió resueltamente toda adquisición de bienes raíces por manos muertas, y sujetó al clero a pago de tributos; todo según los deseos de las Cortes.

No faltaron los enfrentamientos entre las diversas órdenes, entre

sus fieles e, incluso, entre sus santos:

> «No bien canonizada santa Teresa, sus devotos quisieron hacerla patrona de España. Lleváronlo a mal los devotos de Santiago, y se cruzaron en pro y en contra del patronato intrigas, pleitos, demandas y escritos violentos. Quevedo, santiaguista, escribía un alegato tremebundo, titulado al gusto de aquel tiempo "Santiago por su espada". Lanzáronse escritos violentos por una y otra parte, creyendo obsequiar a los santos con suponerles las pasiones de sus devotos»[28].

Las críticas al clero y a los religiosos fueron frecuentes, sobre todo, por sus exenciones fiscales, por sus enormes propiedades y, a veces, por su vida irregular.

4. Mística y místicos

Escribe san Juan de la Cruz en 1555: «En nuestra edad y en nuestras tierras el Señor despierta muchos hombres y mujeres... Y los esfuerza para la vida y ocupaciones espirituales». No podemos olvidar que el nacimiento de nuevos caminos espirituales suele ir vinculado a la fundación o reforma de órdenes religiosas, al empuje de reformadores y santos y a revoluciones culturales, políticas, sociales o económicas. El siglo XVI fue un siglo de grandes místicos, cuyos nombres están presentes en la historia de la mística y cuyas obras han sido traducidas a todos los idiomas: *Primera parte de las obras muy devotas y provechosas para cualquier fiel cristiano* de san Francisco de Borja; *Libro de la oración y meditación* y *Guía de pecadores en el cual se enseña todo lo que el cristiano debe hacer desde el principio de su conversión hasta el fin de la perfección,* de fray Luis de Granada; *Autobiografía* de Ignacio de Loyola; *Audi, filia. Avisos y reglas cristianas sobre aquel verso de David* de Juan de Ávila; *Arte de amar a Dios y al prójimo* de Alonso de Orozco; *Meditaciones devotísimas del amor de Dios* de Diego de Estella; *Camino de perfección, Moradas o Castillo interior, Vida y Cuentas de conciencia,* de Teresa de Ávila; *Los nombres de Cristo* de Fray Luis de León; *Meditaciones de los misterios de nuestra santa fe* y *Guía espiritual en que se trata de la oración, meditación y contemplación* de Luis de la Puente; *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* de Alonso Rodríguez; *Cántico, Subida del Monte Carmelo, Noche oscura del alma, Llama de amor viva,* de san Juan de la Cruz, aquel a quien sólo importó lo Real Absoluto[29], entre otras muchas obras y autores[30].

Toda la literatura espiritual del siglo XVI está marcada por una doble controversia: oración vocal frente a oración mental, y dentro

de esta última, entre oración discursiva y oración de quietud. Osuna recomienda la forma de oración «mental o espiritual, con que se alza lo más alto de nuestra ánima más pura y afectuosamente a Dios con las alas del deseo y piadosa afección esforzada por el amor». Para que la oración mental pueda constituirse en instrumento para la contemplación mística, con el auxilio de una especial gracia divina, es necesario un previo oscurecimiento de las potencias del alma: entendimiento, memoria y voluntad, vaciándolas en fe, esperanza y amor, sobre todo amor, voluntad de amor[31].

Pero esto puede llevar a cumbres místicas y a formas espurias de espiritualidad. Por eso, en este campo, aunque ciertamente en otra dimensión, habría que hablar de los alumbrados, por ejemplo los de Llerena, y, de manera especial, de Miguel de Molinos[32] en su *Guía espiritual y Defensa de la contemplación*[33]. Estas tendencias se caracterizaron por buscar la salvación con planteamientos y métodos excesivamente individualistas, con la pretensión de conseguir una experiencia directa de Dios a través de la Biblia, el abandono confiado en las manos de Dios sin necesidad de actos positivos de virtud ni de sacramentos, y la búsqueda de una mística afectiva. La espiritualidad de Molinos parecía girar en torno a dos temas: pasividad absoluta y contemplación en el total reposo del espíritu. El alma debía tender a la muerte mística, a la aniquilación en Dios. Era Dios quien debía sustituir al yo y gobernar todo el ser propio. Cualquier obra disgustaba a Dios, porque interrumpía el estado ideal de pura pasividad. Molinos fue condenado «a estrecha cárcel formal para siempre en este Santo Oficio de Roma, sin esperanza de remisión, para que en ella debas continuamente llorar y hacer penitencia e impetrar de Dios la misericordia y el perdón de tus pasados errores», y murió en la cárcel de la Inquisición de Roma, pero la historiografía actual ofrece de él una imagen y una doctrina bastante más matizada.

Sin embargo, en España apenas tuvo incidencia el fenómeno de la brujería, que tanto trabajo dio en otros países europeos[34].

5. Vida religiosa

En este período, obviamente influido por las disposiciones tridentinas, se acentúa la separación entre el elemento clerical y el resto del pueblo cristiano, sobre todo en los ritos litúrgicos y en las concepciones eclesiales, en parte debido a que los sacerdotes ya no

se forman en las escuelas de Gramática y las universidades sino en los seminarios, es decir, en centros exclusivos para ellos. La liturgia se oficializó mucho y perdió parte de su espontaneidad, de forma que el breviario y el misal romano marcaron sus límites. El culto eucarístico y la devoción a los santos, negados o relativizados por los protestantes, centraron la actividad piadosa de los cristianos, al tiempo que el púlpito se convirtió en el centro de su formación doctrinal, aunque con frecuencia derivó en formas de vanidad, en despropósito y vulgaridad[35]. Baltasar Gracián afirma en *El Criticón:*

> «Dexaron la substancial ponderación del texto y dieron en alegorías finas, matáforas cansadas, haciendo soles y águilas los santos manes las virtudes, teniendo toda una hora ocupada al auditorio pensando en un ave o una flor».

Característico de la piedad popular de la época fue la acentuación fuertemente individualista del talante sentimental, apenas sujeto a norma alguna. Los afectos predominaban en la oración, tal como el capuchino Martín de Cochen inculcaba en su recomendación de una oración que llegase al corazón. Surgieron nuevas devociones que tuvieron su origen en el mismo pueblo: la de las siete caídas, la de las llagas del costado y lengua del Señor, o devociones más litúrgicas como la de las 40 horas. Las procesiones del viernes santo con sus nazarenos y disciplinantes alcanzaron extraordinario apogeo. Los misterios de la pasión alcanzaron nuevo esplendor, frecuentemente en conexión con cofradías y hermandades. Junto al Señor aparece en las oraciones y prácticas religiosas su madre. El pueblo católico la defendió con pasión contra los ataques de los innovadores. El rosario se convirtió en el signo del católico, la jaculatoria del Ave María se propagó. En las banderas de la Liga Católica de la Guerra de los Treinta años apareció la Inmaculada. Esta devoción se manifiesta en dramas religiosos y autos sacramentales como el de Lope de Vega, *La limpieza no manchada,* y el de Calderón, *Auto de las Órdenes militares.* El cuarto voto de la orden de Alcántara era «profesar y defender el purísimo misterio de la Concepción de nuestra señora». Velázquez, Rubens, Ribera, Valdés Leal, Alonso Cano, Escalante, Martínez Montañés y Murillo le dedicaron estatuas y cuadros. Las Cortes castellanas de 1621 y 1625 expresaron su deseo de que fuese declarado dogma.

La vida social y la vida religiosa transcurría alrededor de la parroquia donde se celebraba la liturgia y se administraban los

sacramentos, pero, también, en las iglesias de los religiosos que, a menudo, contaban con predicadores renombrados y con imágenes veneradas por el pueblo. Los párrocos llevaban libros de cumplimiento pascual. Antonio Domínguez Ortiz afirma que el español del siglo de oro pecó mucho contra la moral, pero pocas veces contra la fe. En efecto, lo religioso impregnaba aquella sociedad, no sólo en los grandes acontecimientos personales sino en el día a día de los ciudadanos. Todos los acontecimientos parecían tener una interpretación religiosa. Cuando arreciaba la peste, ciudades enteras, con su ayuntamiento al frente, se dedicaban ante todo a aplacar la ira divina. Las rogativas eran el método más usual. Cuando en 1680 la peste andaluza amenazó a la corte y a Toledo, el rey envió una carta al cabildo de la catedral para que realizase rogativas por la peste ante la Virgen del Sagrario[36]. Las procesiones de Semana Santa o del Corpus Christi constituían verdaderas manifestaciones populares de fervor de religión socializada. Toda la población se identificaba con los misterios cristianos conmemorados en las procesiones y manifestaba públicamente sus sentimientos.

Los severos autos de fe de Valladolid y de Sevilla de 1559 y la publicación de los Índices de libros del mismo año señalaban la reciedumbre de los tiempos, pero no un serio peligro de desviación doctrinal que, de hecho, no se dio. El grupo de protestantes españoles fue reducido y poco homogéneo. En Valladolid podían ser más de un centenar; en Sevilla fueron más, aunque no se acercaban al millar. Entre ellos se contaban algunas personas notables, con cargos en la administración y algunos clérigos y religiosos: los hermanos Cazalla, Carlos de Seso, fray Domingo de Rojas, los doctores Constantino Ponce, Egidio y Vargas, los tres de la universidad de Alcalá, Casiodoro Reina, Antonio del Corro y Cipriano Valera, y algunos jerónimos del convento de San Isidoro de Sevilla. Servet fue un caso original pero aislado, tanto por sus doctrinas como por su final en Ginebra. ¿Por qué en Valladolid y Palencia? Tal vez en historia esta pregunta no tenga ningún sentido, pero, de todas maneras, una vez más, Domínguez Ortiz ofrece una reflexión sugerente:

> «Hay un lazo indudable entre estas manifestaciones espirituales (el iluminismo, la mística, el movimiento religioso del siglo XVI) y el área de máxima prosperidad y cultura dibujada por el eje Burgos, Valladolid, Toledo, Sevilla, a lo largo del cual, con una anchura de cien o doscientos kilómetros, tienen lugar casi todos los hechos vitales de aquella centuria».

Existía un elevado consumo de libros religiosos entre el público en general. Los catecismos, divulgados a raíz del concilio de Trento, conocieron una enorme difusión. Los libros de horas ofrecían textos y oraciones para el seguimiento de las funciones litúrgicas por parte de los seglares para todos los días del año y para cada hora del día. Pero los libros de devoción más populares eran los de tema mariano o los que relataban vidas y milagros de santos. A ellos habría que añadir las colecciones de sermones y los discursos sobre cuestiones teológicas.

El sorprendente complejo arquitectónico de El Escorial, monasterio, panteón y palacio real en un todo, representa mejor que cualquier otro ejemplo una sociedad en la que se era mitad monje y mitad soldado, en la que el poder real estaba mediatizado por la soledad y los muros del convento. Lejos en el espacio geográfico y en la actitud psicológica, encontramos la personalidad y la reforma de san Pedro de Alcántara (1499-1562), «un prodigio de penitencia», quien fundó en 1540 los «franciscanos de la estricta observancia», congregación famosa por su gran número de ascetas, de misioneros y de santos, como san Pascual Bailón.

La actividad asistencial de la Iglesia abarcaba innumerables aspectos de la sociedad, abandonados o marginados en una economía a menudo precaria: niños expósitos y huérfanos, pobres de solemnidad y ancianos, presos y enfermos.

Al finalizar el siglo XVII y, en realidad, también en el siguiente, la Iglesia continuó siendo la institución más poderosa y organizada. Estaba presente en las actividades del Estado y en la vida cotidiana, en las zonas rurales y en los núcleos urbanos, donde, a menudo, se producía una fuerte identificación en sus intereses, derechos y fueros. Tal vez resulte más discutible su presencia en el campo cultural, aunque resulta evidente que las artes plásticas, en sus diversas manifestaciones, estuvieron profundamente impregnadas de espíritu religioso: Berruguete, Gregorio Fernández, Murillo, Zurbarán, Cabezón y Tomás Luis de Vitoria[37]. Es el siglo del esplendor de la imaginería castellana, pero, también de una religiosidad demasiado afectiva, muy centrada en milagros, reliquias y otros fenómenos externos, propios de una religiosidad superficial[38].

6. Los Austrias menores

El siglo XVII, en cuanto Siglo de Oro de la literatura y del arte españoles, ha atraído la atención de especialistas, pero en su faceta política y religiosa resulta más bien un siglo decadente y ofrece una imagen de la sociedad y de la Iglesia poco entusiasmante. La carcasa, la estructura exterior, sigue siendo magnífica, propia de glorias pasadas, pero las manifestaciones de vida y de creatividad consiguen un tono menor, consecuencia, también, de la decadencia del país y de la monarquía. En muchos campos, la confusión entre elementos eclesiásticos y civiles, entre poder temporal y espiritual era notoria, de forma que algunos autores la consideran como distintiva de la época. El clero se servía de la palabra, imágenes, autos sacramentales y del arte, plasmado en altares, capiteles, vidrieras y pórticos, para impregnar la vida social de sentimiento religioso. Los actos cotidianos, las fiestas y diversiones, las actividades laborales y comerciales estaban impregnadas de un fuerte carácter religioso, al menos en sus manifestaciones externas, pero la experiencia interior religiosa parecía quedar dominada por la rutina exterior.

La defensa del dogma de la Inmaculada, todavía no definido, se convirtió en un objetivo de los Austrias, en especial de Felipe IV, y en una obsesión de la religiosidad popular. Quedan en nuestros museos e iglesias innumerables cuadros y murales de nuestros mejores pintores representando esta creencia, y la *Coronación de la Virgen* de Velázquez, pintor de cámara de Felipe IV, manifiesta el lugar central de la doctrina mariana en la corte española[39].

Durante el primer tercio de este siglo se canonizan las grandes figuras del anterior: Isidro Labrador (1622), Pedro Nolasco (1628) Raimundo de Peñafort (1600), Isabel de Portugal (1625), Ignacio de Loyola (1622), Francisco Javier (1622) y Teresa de Jesús (1622), y se beatifica a Juan de Sahagún (1601), Tomás de Villanueva (1618), Juan de Dios (1630), Pedro de Alcántara (1627), Francisco de Borja (1624), Luis Beltrán (1608) y Pascual Bailón (1618). Da la impresión de que se busca arropar un siglo mediocre con el fulgor de estas extraordinarias figuras.

En el triste reinado de Carlos II sobresalen algunos artistas cuyas obras más memorables son de tema religioso. Entre ellos, Claudio Coello, cuya obra magistral *La sagrada forma,* única que representa los miembros de la corte de este monarca, se encuentra en El Escorial; Juan de Valdés Leal, cuyo *Triunfo de la muerte* y su *Finis gloriae mundi* constituyen una impresionante expresión de la

experiencia de la muerte de don Miguel de Mañara; Bartolomé Esteban Murillo, exuberante creador de pintura religiosa, que consiguió aunar en su obra la sinceridad y el brillo del temperamento español[40].

La Iglesia no dejó de preocuparse por la enseñanza de la doctrina cristiana. Muchos sínodos de los siglos XVII y XVIII insisten en que los maestros de escuela enseñen también la doctrina cristiana. Por su parte, los reyes apoyaron decididamente a los jesuitas, de forma que estos fundaron numerosos colegios en los que se impartía enseñanza superior. Los dominicos realizaron, también, una importante labor pedagógica en sus centros, mientras que los escolapios, cuya primera fundación en España fue en Barbastro en 1677, se dedicaron a la enseñanza básica gratuita[41].

7. España en defensa de la religión

En la memoria colectiva española ha quedado impresa la convicción de que España gastó tiempo, energías, dinero y esfuerzos sin límite en defensa del catolicismo, a veces, en detrimento de su prosperidad. Más allá de los aspectos políticos, de prestigio y de dominio de otras tierras, no cabe duda de que los Austrias dedicaron buena parte de sus recursos en apoyo de las causas religiosas. La Reconquista constituyó un antecedente excelente a la complejidad de las situaciones. Otro tanto puede afirmarse de la expulsión de judíos y moriscos o del apoyo a Pío V en su lucha contra los turcos que desembocó en la victoria de Lepanto (1571). La arremetida calvinista halló a Castilla en plena reacción espiritual. Gracias a un rígido encuadre del país bajo Felipe II, fue posible convertirlo en centro de la resistencia ortodoxa en toda Europa.

Es verdad que aun siendo muy importante la unidad religiosa no faltaron causas políticas y de interés nacional igualmente determinantes. La Guerra de los Treinta años fue el último eslabón de esta complicada presencia en el escenario europeo: estaba en juego el predominio de España y la tradicional enemistad con Francia, pero, en un encuadre general, no puede olvidarse la determinación de defender el catolicismo de las insidias y de los ataques protestantes.

La aplicación por parte de Felipe II de una política confesional ante la situación religiosa que contemplaba en Europa se convirtió

en la clave del ideario político de la Monarquía hispana[42]. Seguramente, los españoles hubieran solucionado antes la dura contienda con Holanda si los reyes no hubieran sentido escrúpulos por permitir la libertad de conciencia a sus súbditos católicos, y no faltan otros casos semejantes. No podemos olvidar las últimas voluntades del emperador Carlos V, escritas en su retiro de Yuste, cuando el paludismo estaba agotando su vida. Agobiado por la idea del peligro luterano, pidió a su hijo su total exterminio. Se trató de una herencia complicada que condicionó al país de manera determinante.

Siglos más tarde, el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851) y los tres discursos sobre la dictadura (1849) y sobre la situación europea y española (1850), todos de Juan Donoso Cortés, formaron la imagen del pueblo español como pueblo elegido para defender el catolicismo y de una España destinada providencialmente a ser el baluarte del catolicismo. También Balmes, en *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (1842-1844), defiende la superioridad del catolicismo contra los ataques de Guizot en su *Histoire de la Civilization en Europe* (1830), y defiende la unidad católica y la Inquisición.

8. Sor María Ágreda

Tal vez el ejemplo más notorio de la decadencia generalizada del ámbito político español de esta época sea el de sor María Ágreda. No por su personalidad sino por el motivo por el que nos es conocida. Esta sencilla religiosa nació en Ágreda en 1602 y allí permaneció durante toda su vida. En su libro *Mística ciudad de Dios* (1670) propagó los pensamientos e ideas de la Baja Edad media acerca de los sufrimientos de Cristo que no se mencionan en el Evangelio. En 1643 Felipe IV pasó por Ágreda, visitó el convento y pidió a la religiosa que le escribiese. Durante 22 años, entre 1643 y 1665, se escribió con el rey en un tono religioso, de gran confianza mutua, sin rehuir temas de gobernación del Estado. Hoy nos quedan 634 cartas de ambos. Para algunos autores, la religiosa hizo las veces de valido o al menos de consejera espiritual y política. Esta correspondencia demuestra el influjo del sentimiento religioso en la vida de quienes dirigían los asuntos políticos y, al mismo tiempo, los límites y la mediocridad de sus capacidades[43].

9. Seminarios y universidades

El concilio de Trento decretó la erección de un seminario en cada diócesis para la formación de los sacerdotes. Nadie dudó de su importancia, pero no todos los obispos lo pusieron en práctica. A finales del siglo XVI existían 20 seminarios en España. A lo largo del XVI se erigieron los de Coria, León, Almería, Vich, Jaén, Badajoz, Plasencia y Sigüenza. Conviene tener en cuenta también los colegios de seminaristas ingleses de Valladolid, Madrid y Sevilla, y los irlandeses de Valladolid y Salamanca, objeto del interés de los monarcas españoles por conseguir un clero autóctono bien formado, que fuese capaz de devolver aquellas tierras a la práctica del catolicismo. No pocos de estos estudiantes escribieron páginas gloriosas del catolicismo británico e irlandés.

A principios del siglo XVII España contaba con 32 universidades, cada una con su correspondiente facultad de teología. A lo largo del siglo se fundaron nuevas cátedras regentadas por dominicos, jesuitas y benedictinos. A finales de siglo, abundaban las cátedras y superabundaban los teólogos, pero el ingenio y la capacidad de atender los problemas reales escaseaban.

Por otra parte, el progreso casi siempre renqueante de la formación sacerdotal no se correspondió con el desarrollo de lo que hoy llamamos formación permanente, cuyo peso recaía sobre las casas de religiosos, algunos de ellos especializados en este campo, tales como los paúles o misionistas. También es digna de mención la progresiva extensión de las conferencias morales, que nacen, seguramente, bajo el influjo francés en el siglo XVII y se encuentran plenamente establecidas a lo largo del siglo XVIII.

Notas al capítulo

[1] M. BATAILLON, *Erasmo y España,* México 1966, 316-431.

[2] J. GARCÍA ORO, *Felipe II y los dominicos,* Archivo Dominicano 19 (1998) 163-226.

[3] C. GUTIÉRREZ, *Españoles en Trento,* Valladolid 1951; R. BURGOS, *España en Trento,* Madrid 1941; F. CERECEDA, *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo (1512-1565),* 2 vols., Madrid 1945-1946.

[4] J. C. NIETO, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia,* FCE, Madrid 1979, 527.

[5] A. MARÍN, *El arzobispo Don Pedro Guerrero* II, Madrid 1970, 577; L. SALA BALUST, *Los tratados de reforma del Padre Maestro Ávila,* La Ciencia Tomista 73 (1947) 219.

[6] J. LYNCH, *España bajo los Austrias* I: *Imperio y absolutismo, 1516-1598,* Edicions 62, Barcelona 1970, 319.

[7] A. FERNÁNDEZ COLLADO, *Felipe II y su mentalidad reformadora en el concilio provincial toledano de 1565,* Hispania Sacra 102 (1998) 447-466; J. I. TELLECHEA, *Cartas al cabildo catedral de Salamanca,* Salamanca 1998, 14-18.

[8] J. I. TELLECHEA, *Ignacio de Loyola. Solo y a pie,* Santander 1986.

[9] G. PARKER, *Felipe II,* Alianza, Madrid 1991[7], 147.

[10] H. KAMEN, *La Inquisición española,* Crítica, Barcelona 1988[3]; B. BENNASAR, *La Inquisición española: poder político y control social,* Crítica, Barcelona 1984; J. PÉREZ VILLANUEVA (dir.), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes,* Siglo XXI, Madrid 1980.

[11] *Carta a doña Ana del Mercado y Peñalosa del 19 de agosto de 1591,* en *Vida y Obras de San Juan de la Cruz,* Madrid 1960[4], 1158.

[12] A. ALCALÁ Y OTROS, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial,* Ariel, Barcelona 1984.

[13] «Dondequiera que se estableció, la Inquisición sacó su fuerza del pueblo sencillo y de la nobleza que estaba por encima de él, quienes juntos se convirtieron en los inmutables pilares del orden tradicional de España...» (H. KAMEN, *o.c.,* 313).

[14] SANTA TERESA DE ÁVILA, *Libro de la vida* 23, 2, San Pablo, Madrid 1996, 264.

[15] ID, *Libro de las Fundaciones* 8, 102, Espasa-Calpe, Madrid 1982.

[16] J. H. ELLIOTT, *El conde-duque de Olivares,* Crítica, Barcelona 1991[6]; Q. ALDEA, *Iglesia y Estado en la España del siglo XVII,* Universidad Pontificia de Comillas, Comillas 1961.

[17] M. DE BOÜARD, *La legation du cardinal Caetani en France, 1589-1590,* Burdeos 1932, 62.

[18] L. SERRANO, *Correspondencia diplomática entre España y la Santa Sede* I, Madrid 1914, 443.

[19] J. H. ELLIOT, *o.c.,* 195.

[20] HENAR PIZARRO, *El control de la conciencia regia,* en J. MARTINEZ MILLÁN (dir.), *La corte de Felipe II,* Madrid 1994, 149-188.

[21] Los números que ofrecen los autores son necesariamente aproximados. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ ofrece un planteamiento serio y pormenorizado en *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen,* Istmo, Madrid 1979[2], 204-212.

[22] FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, *Conservación de Monarquías, Discurso XLIII,* B.A.E., 538; ALFONSO DE VALDÉS, *Diálogo de Mercurio y Carón,* Clásicos castellanos, Madrid 1971, 227-228; D. TORRES VILLARROEL, *Visiones y visitas de Torres con Don Francisco de Quevedo por Madrid,* Espasa-Calpe, Madrid 1972[3].

[23] «En cada obispado se haga un colegio o más, según la calidad de los pueblos principales que en él hubiere. Provéase cómo se haga un colegio cerca de la Iglesia catedral. En el cual sean criados debajo de muy regular disciplina. Yendo a las horas divinas, diurnas y nocturnas. Y teniendo algún estudio, según les fuere posible. Oigan gramática, casos de conciencia y algo de la Sagrada Scriptura. El remedio de [estos] colegios consiste en tener buen rector y buenos colegiales. Los que en la casa han de estar, conviene que sean los más de ellos, de dieciocho años en adelante. Conviene aquí poner mayor cuidado y darles una vida tan estrecha que los malos la tengan por pensión tan dura que, por no sujetarse a ella, no tomen la renta. Ordénese la vida eclesiástica, como no la puedan llevar sino los virtuosos. Ninguno sea ordenado, si no fuere criado en los dichos colegios. Sean criados con mayor cuidado en toda disciplina y santidad que los sacerdotes de los otros Colegios. Sean traidos a este recogimiento los que fueren menester y allí sean entregados a sus rectores y maestros para que, debajo de clausura y obediencia, se ejerciten en ayunos y oraciones y regla de honesto vivir» (F. MARTÍN HERNÁNDEZ, *El seminario en la época de la Ilustración española,* CSIC, Madrid 1973).

[24] H. KAMEN, *Cambio cultural en la sociedad del siglo de oro: Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII,* Siglo XXI, Madrid 1998, 323.

[25] Cf A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *o.c.,* 201.

[26] Cf R. GARCÍA VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España* III/1, BAC, Madrid

1980, 169.

[27] A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Historia de España* III: *El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias,* Alianza, Madrid 1988, 226-228.

[28] V. DE LA FUENTE, *Historia eclesiástica de España* V, Madrid 1875, 422.

[29] «Para venir a gustarlo todo,/ no quieras tener gusto en nada./ Para venir a poseerlo todo,/ no quieras poseer algo en nada./ Para venir a serlo todo,/ no quieras ser algo en nada./ Para venir a lo que no eres,/ has de ir por donde no eres».

[30] M. ANDRÉS, *Historia de la mística de la edad de oro en España y América,* BAC, Madrid 1994, 151-201.

[31] J. L. SÁNCHEZ LORA, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca,* Fundación Universitaria Española, Madrid 1988, 201.

[32] J. CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII,* Círculo de Lectores, Madrid 1996, 470-486; J. I. TELLECHEA, *Molinosiana,* Cristiandad, Madrid 1987; M. DE LA PINTA LLORENTE, *Aspectos históricos del sentimiento religioso en España,* Madrid 1961, 83-117.

[33] Escribe ÁNGEL VALENTE en la introducción a su edición de la *Guía espiritual:* «Palabra de casta o contenida o concentrada desnudez, la palabra de la guía es insólita para su tiempo. La prosa de Molinos no ha padecido la explosión barroca del lenguaje que, una vez apagada, lega al siglo XVIII un idioma en buena medida exánime». Y un poco más adelante: «En estos capítulos (del libro III) el canto a la aniquilación y a la nada es uno de los más bellos ejemplos de irrupción radical de la prosa castellana en el espacio de la palabra poética» (MIGUEL DE MOLINOS, *Guía espiritual,* ed. de ÁNGEL VALENTE, Barral, Barcelona 1974, 48-54).

[34] B. P. LEVACK, *La caza de brujas en la Europa moderna,* Altaya, Madrid 1997.

[35] J. F. DE ISLA, *Crisis de los predicadores y de los sermones,* ed. de J. MARTÍNEZ DE ESCALERA, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1994, 25-97.

[36] F. MARTÍNEZ GIL, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias,* Siglo XXI, Madrid 1993, 136.

[37] AA.VV., *La música en la corte española de Carlos V,* Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid 1974.

[38] A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Historia de España* III, *o.c.,* 239.

[39] R. A. STRADLING, *Felipe IV y el gobierno de España, 1621-1665,* Cátedra, Madrid 1989, 482-486.

[40] H. KAMEN, *La España de Carlos II,* Crítica, Barcelona 1987[2], 501-502.

[41] A. MARTÍNEZ BLANCO, *La secularización de la enseñanza,* Tecnos, Madrid 1998, 117.

[42] HENAR PIZARRO, en MARTÍNEZ MILLÁN J. (dir.), *o.c.,* 165. Escribió el rey a su embajador: «Podeis asegurar a Su Santidad que antes de permitir el menor daño a la religión y al servicio de Dios, perderé todos mis estados y cien vidas que tuviera, porque ni deseo ni pretendo ser señor de herejes» *(Felipe II a Requesens, 12 de agosto de 1566,* en L. SERRANO [ed.], *o.c.,* I, 316).

[43] J. PÉREZ VILLANUEVA, *Felipe IV escritor de cartas,* Salamanca 1986.

6. Los Borbones: la monarquía reformadora del siglo XVIII

Los borbones llegaron al trono español tras la guerra de Sucesión, en la que estuvo en juego no sólo el trono de España, sino también la configuración del país. A lo largo del proceso, el papa Clemente XI mantuvo una actitud titubeante entre ambos pretendientes, aunque manifestó en alguna ocasión un marcado apoyo al archiduque Carlos, a quien reconoció en 1708, cuando las tropas austriacas habían invadido los Estados pontificios, los mismos derechos al trono de España que a Felipe de Anjou, que ya reinaba y residía en Madrid. La reacción de Felipe V fue violentísima: cerró el Tribunal de la Nunciatura, desterró al nuncio y cortó las relaciones con Roma.

1. Regalismo borbónico

No es de extrañar, pues, el largo período de conflictivas relaciones entre Felipe V y Roma. Los Borbones y sus ministros quisieron demostrar que las regalías de la Corona les correspondían por derecho propio. En realidad se trató de una inversión de la clásica teoría del poder indirecto de Belarmino, al pretender defender el poder indirecto del Estado en lo espiritual en función de las atribuciones de la monarquía de derecho divino. Los exponentes más conocidos de esta tendencia fueron Melchor de Macanaz, Ceballos y Campomanes.

De hecho, el poder real era muy amplio en los asuntos eclesiásticos: practicaban el pase regio, por el cual el rey controlaba todos los documentos pontificios y podía paralizar su aplicación; controlaba las leyes disciplinares eclesiásticas; presentaba un candidato único para las dignidades eclesiásticas, y los nombrados comenzaban a ejercer sin esperar la confirmación pontificia; contaban con tribunales eclesiásticos propios, que a menudo entraban en conflicto con los correspondientes tribunales romanos. El regalismo defendió que la mayor parte del poder eclesiástico provenía del poder civil y que convenía reducirlo a sus límites primitivos, es decir, los dogmas, los sacramentos y el culto. Escribe Teófanes Egido:

«En el siglo XVIII se produce un desplazamiento en el soporte jurídico de las pretensiones regalistas: de la concesión pontificia como base de intervención en esferas eclesiásticas a título de delegación, privilegio, vicariato de un poder superior, se bascula sistemáticamente a la presentación de la regalía como derecho mayestático, inherente a la soberanía regia por tanto»[1].

No obstante estos teóricos del poder regio, el episcopado y las facultades de teología españolas defendieron siempre con claridad los derechos pontificios.

Todo el reinado de Felipe V se vio envuelto en querellas con Roma y en un cierto malestar religioso interno, debido en gran parte a que aún perduraban las secuelas de la guerra de Sucesión. En los antiguos países forales, el clero había tomado parte en las revueltas y, tras la paz de Utrech, no pocos eclesiásticos fueron exilados, otros preteridos en sus carreras y muchos castigados de diversos modos, provocando el natural descontento. El influjo del absolutismo de nuevo cuño, importado por los borbones y sistematizado por los regalistas, influyó en gran medida en las complicadas relaciones con Roma.

Tras dos intentos fallidos, de 1717 y 1737, el 11 de febrero de 1753 se firmó un concordato entre Fernando VI y Benedicto XIV que zanjó la permanente disputa sobre el Patronato Universal según los deseos del monarca español[2]. El papa se reservó únicamente 52 beneficios no consistoriales, distribuidos en 29 diócesis. Salvo estos beneficios,

«Su Santidad acuerda a la Majestad del Rey Católico y a los reyes sus sucesores perpetuamente el derecho universal de nombrar y presentar indistintamente en todas las iglesias metropolitanas, catedrales y diócesis de los reinos de las Españas, y, a mayor abundamiento, Su Santidad subroga al rey Católico y a los reyes sus sucesores el derecho que por razón de las reservas tenía la Santa Sede de conferir los beneficios de los reinos de las Españas por sí o por medio de la Datería y Cancillería Apostólicas, nuncios de España o indultarios, dando a Su Majestad el derecho universal de presentar dichos beneficios».

Al suprimirse, de hecho, las reservas pontificias, dejaba de salir de España una suma anual de unos 500.000 escudos, es decir, los frutos de las vacantes, espolios y pensiones impuestas a casi todos los beneficios. España conseguía con notable retraso lo que Francia había alcanzado con el concordato de 1516 y Alemania en 1448. En cualquier caso, la constancia de Ensenada y Rávago, la diplomacia de Figueroa y la generosidad de Benedicto XIV consiguieron lo que no había resultado posible a cinco papas y dos monarcas.

Conviene tener en cuenta que las áreas espirituales nunca fueron

motivo de pugnas con la Monarquía hispana. No se ventilaban cuestiones dogmáticas sino disciplinares, temporales y, en concreto, casi siempre económicas. El problema radicó en la temporalidad del poder, campo exclusivo de los monarcas en sus reinos, según las tesis regalistas. Se trató de un nacionalismo eclesiástico, esencia del regalismo hispano, fuertemente opuesto a la centralización romana[3]. Frente a este regalismo, que por su propia naturaleza tendía a ser universal, el cardenal Belluga, obispo de Cartagena, se opuso a admitir la potestad regia en la reforma eclesiástica. José Climent, obispo reformista de Barcelona, no admitió su traslado a otra diócesis por motivos políticos por parte del gobierno y dimitió de su cargo[4]. No fue una Iglesia servil ni sumisa, a pesar de la profunda relación existente entre ambos poderes. La mayoría del clero, unos 150.000, y de los obispos, 59 diócesis, supo mantener una sincera adhesión a la Iglesia y al papa junto a un manifiesto espíritu de autonomía y de renovada conciencia episcopal sin llegar a manifestaciones de episcopalismo propias de otras iglesias europeas. Cuando en 1799, en una Iglesia sin papa tras la muerte de Pío VI, Urquijo en su conocido decreto[5] otorgaba a los obispos, entre otras facultades, la de conceder dispensas matrimoniales, facultad reservada al pontífice, casi ningún obispo lo aceptó. En América hispana el verdadero papa era el rey, pero también en España estaban acostumbrados a actuar con independencia de Roma. El concordato de 1753 reconocía, de hecho, esta situación, pero siempre dentro de una eclesiología respetuosa con los derechos pontificios.

Se ha escrito bastante y casi siempre en clave polémica sobre la presencia de las doctrinas jansenistas en la Iglesia española. Para Miguélez «el jansenismo español fue, si no única, sí primordialmente, una creación interesada del antijansenismo»[6], que conseguía así neutralizar a sus adversarios con una acusación falsa pero efectiva. Ciertamente, no encontramos en nuestros teólogos huellas del jansenismo teológico y no son frecuentes las doctrinas rigoristas morales. Impropiamente se ha llamado jansenismo español a las tendencias más antirromanas o autónomas o episcopalistas. Menéndez Pelayo las denomina pistoyenses. De hecho el sínodo de Pistoya fue conocido en algunos ambientes universitarios, pero no tuvo más trascendencia[7], más allá de algunas consecuencias canónicas o disciplinares.

2. Organización eclesiástica

Durante el siglo XVIII la organización diocesana permaneció invariable, salvo la erección de las nuevas diócesis de Santander, Tudela, Ibiza y Menorca. Resulta digna de atención la anacrónica configuración eclesiástica española. Tuvo razón de ser en el medievo, pero era contraproducente a finales del siglo XVIII, cuando la realidad hubiera exigido otra distribución. Toledo, Santiago y Tarragona, tres importantes metropolitanas, eran tres pequeñas ciudades provinciales, mientras Barcelona era un simple obispado y Madrid no sería diócesis hasta 1885. Otro tanto se podría afirmar de Sigüenza, Calahorra, Tarazona, pequeñas poblaciones que sólo inadecuadamente podían presidir y dirigir diócesis de una cierta entidad. Lo menos que se puede afirmar es que esta anacrónica organización ha distorsionado largo tiempo la realidad pastoral. Algunos obispos resultaron interesantes tanto por doctrina como por sus actuaciones. Así Tavira, Climent, Lorenzana, Fabián y Fuero o Felipe Bertrán[8].

El número de clérigos se conservó en torno a los 185.000 y sólo a finales de siglo comenzó a disminuir, mientras que su distribución siguió siendo pastoralmente deplorable, en función de condicionamientos del pasado o de condiciones económicas. Así, Alcalá de Henares tenía cinco parroquias y 20 conventos para una población de 6.000 habitantes, y el cabildo de la catedral de Toledo contaba con un deán, 40 canónigos, 20 extravagantes, 50 prebendados, 48 capellanes, 24 clérigos maitinantes y 40 voces de coro infantiles[9]. En Sevilla, las órdenes religiosas eran tan numerosas que podían enviar 1.600 miembros a participar en las procesiones de Semana Santa. De lo que se deduce que ciertamente no predominaba el interés pastoral aunque, tal vez, ganase la suntuosidad barroca y la estética. Por otra parte, el contraste entre los 16.000 párrocos con cura de almas, que eran quienes realmente llevaban la pastoral del pueblo fiel, y los 51.000 beneficiados, capellanes y clérigos de órdenes menores constituyó una de las dificultades de la vida religiosa y una de las preocupaciones de los gobernantes ilustrados[10] que intentaron mejorar la suerte de aquellos, tanto en su formación como en su precariedad económica.

También a los seminarios, cuyo número aumentó aunque no suficientemente, llegó el afán de reformas propio del siglo[11]. Durante el reinado de Carlos III se erigieron once, con la pretensión de

convertirlos en centros prestigiosos de estudios teológicos. Desde luego, no siempre fue posible conseguirlo, pero seguramente se consiguió elevar su calidad.

La vida y organización de los religiosos no sufrió grandes cambios en este siglo, pero persistió la política gubernativa de impedir su dependencia de superiores extranjeros. Los trinitarios calzados (1768), los cartujos (1784), los basilios y otros religiosos pasaron a depender de superiores o vicarios generales españoles[12].

Si globalizáramos el patrimonio total de España, una cuarta parte sería eclesiástica, patrimonio que no podía enajenarse, pero que servía para mantener las numerosas instituciones de enseñanza, hospitalarias y de beneficencia con que contaba la Iglesia en todas las diócesis. Este caudal se desparramaba en diversos campos, de los cuales el caritativo era el más importante: la Iglesia proporcionaba ayuda temporal a las numerosas víctimas de la economía agraria del Antiguo Régimen, y alimentaba a un número indeterminado de españoles sin capacidad de subsistir por sí mismos.

De todas maneras, estas posesiones pertenecían fundamentalmente a monasterios, congregaciones religiosas y cabildos catedralicios. El clero parroquial no gozaba en absoluto de sus rentas, sino que vivía con grandes diferencias entre parroquia y parroquia, entre diócesis y diócesis del diezmo, los estipendios de misas, funerales, derechos de sepultura y administración de algunos sacramentos. Las diferencias de ingresos parroquiales, que afectaban al modo de vida y a la eficiencia parroquial, produjeron en el mundo clerical español un gran desnivel económico y con frecuencia diversas reacciones e intentos más o menos ortodoxos con el fin de ascender y mejorar dentro de la carrera eclesiástica[13].

En 1765 el gobierno prohibió la representación de los autos sacramentales. No fue por motivos anticlericales ni de menosprecio de lo religioso, sino por la sensación de unos y otros de que el tema religioso quedaba banalizado tal como se desarrollaban las representaciones: «...el poner delante de los ojos del pueblo grossero e ignorante estas figuras, lejos de producir el respeto y temor reverencial debido a tales mysterios, sólo sirve a hacérselos en cierto modo familiares», escribió el periodista Clavijo y Fajardo[14]. Tal prohibición habría que encuadrarla en el marco de una depuración más general de la piedad popular emprendida por prelados, piadosos escritores y estadistas de la época ilustrada.

3. Relaciones con el Estado

Pocas veces como en este siglo se descubren las características estrictamente temporales, materiales, de carácter económico, de estas relaciones. El aspecto espiritual, siempre respetado y aceptado, no estaba en litigio y tuvo poco que ver con los permanentes desidios entre ambas potestades.

Los ministros reformistas de Carlos III buscaron no sólo fortalecer el Estado sino, también, liberar a la Iglesia de lo que consideraban añadiduras impropias de su carácter religioso. Naturalmente, en este sentido, pudieron influir los nuevos planteamientos eclesiológicos existentes en Centroeuropa. De hecho, las doctrinas de Van Espen fueron conocidas en las universidades españolas y sus libros corrieron de mano en mano. Campomanes, Roda, Floridablanca, Azara, Urquijo y otros ilustrados pretendieron una Iglesia más acorde con los cánones primitivos al tiempo que extendían desmesuradamente los poderes del Estado[15]. El «todo para el pueblo pero sin el pueblo» incluía en su exclusión el influjo de los hombres de Iglesia, aunque se tiene que tener en cuenta la tesis de Domínguez Ortiz cuando afirma que «el regalismo no era un conflicto Iglesia-Estado, sino una pugna de poderes dentro de la misma Iglesia»[16]. Hoy tenemos una visión más equilibrada de la actitud doctrinal y eclesial de estos reformistas. El mismo Aranda ha sido considerado durante mucho tiempo como impío peligroso, en su doble vertiente de ateo e irreligioso. Sin embargo poseemos de él una elocuente y sincera profesión de fe católica[17], y hoy los juicios sobre él resultan más matizados.

4. La Ilustración

Feijó y Gregorio Mayans estuvieron de acuerdo en la crítica del mundo barroco español –escolástica, retórica alambicada, credulidad histórica y religiosa– y en la necesidad de establecer unas formas culturales más fundadas en la razón. Feijó fue el gran divulgador que transmitió a la opinión pública española las nuevas corrientes de pensamiento, la cultura y la ciencia europeas.

Los ilustrados pretendieron modernizar España y fueron muy conscientes de que para lograrlo tenían que renovar y reformar la institución eclesial y las costumbres religiosas, dada su apabullante presencia y enorme influjo en la sociedad española.

El número de clérigos ilustrados y reformadores fue sorprendente, aunque su reconocimiento en la historiografía española ha sido escaso. En numerosas capitales fueron ellos quienes fundaron las Sociedades económicas de Amigos del País, quienes contemplan y se quejan de los «males de España», organizan museos –como el de Bellas Artes de Sevilla– y se dedican a la historia de sus ciudades y provincias. Muchos obispos, por su parte, contribuyeron al progreso material de sus diócesis. Los escolapios en algunos de sus colegios, por ejemplo el de Archidona (Málaga), fueron auténticos focos de ilustración ciudadana. Entre nosotros se dio un tipo de ilustrado que con cierto eclecticismo admitió teorías psicológicas o gnoseológicas del empirismo dieciochesco y al mismo tiempo mantuvo la concepción metafísica y ética tradicional. Algunos autores insisten en que junto al influjo francés intervino, sin duda, en nuestros reformistas la lectura de autores italianos y la tradición erasmista de Luis Vives, Arias Montano y fray Luis de Granada[18]. Javier María Munive e Idiaguez, conde de Peñaflorida, fundador de la Sociedad Vascongada de Amigos del País, la primera de España, que tanto aportó a la modernización de la nación, pidió consejo en 1753 a sus antiguos maestros jesuitas de Toulouse antes de iniciar la nueva institución. No faltaron clérigos en las 56 Sociedades creadas antes de 1789. Sólo la Vascongada contaba con 96 miembros eclesiásticos[19].

En las concepciones morales existieron divergencias entre reformistas y tradicionalistas. Los primeros abogaban por una versión moderada de la tolerancia, se oponían a la existencia de tribunales religiosos y a determinadas manifestaciones externas como las procesiones, las penitencias públicas y colectivas, etc. En este sentido escribió el obispo de Cádiz, José Escalzo, a Floridablanca:

> «Había en Cádiz iglesia donde se exponía a su Divina Majestad todos los días del año. El aparato del altar rebosaba vanidad, y el número de luces excedía a lo que pide la moderación cristiana. El obispo arregló los días en que debía exponerse, señaló el número de luces con que se debía iluminar el altar y la moderación con que debía adornarse...».

Diferían también en la valoración que les merecían las órdenes religiosas y particularmente las contemplativas. Los reformadores sostenían que el amor evangélico al prójimo había que vivirlo cada día al servicio del necesitado, sin esconderse tras las tapias conventuales. Nicolás Fernández de Moratín, Samaniego y otros

literatos derivaron estas críticas hacia la sátira irreverente. El famoso misionero jesuita Pedro Calatayud no necesitaba buscar los enemigos de la fe en los catálogos de herejes, sino que tomaba ejemplos de la realidad circundante. No los llamaba ateos, pero era consciente de que hablaban con despego de las creencias tradicionales y de muchas tesis teológicas.

Es verdad que la Iglesia comenzó a ser objeto de críticas, sobre todo sus riquezas y el excesivo número de sus ministros, y que aparecieron con frecuencia exigencias de un cristianismo interior, exigente y excitador del alma aletargada, pero la mayoría mantuvo la fe del carbonero mientras que la rutina y tradición reguló su vida diaria. Escribe Jovellanos en su *Diario* el 24 de abril de 1795:

> «Ayer tarde vimos también el Santo Cristo de Burgos en el convento de los agustinos; su capilla, una gruta por la forma y la oscuridad; cincuenta lámparas, las nueve de enorme tamaño, dos arañas, frontal, retablo y dosel de plata maciza; tres cortinas corridas, una en pos de otra, con mucho aparato; mucho encendimiento de luces, mucha espera y un fraile con sobrepelliz, todos aparatos bien inventados para provocar la devoción del vulgo y al fin, una efigie de malísima y hórrida forma; la mayor parte de las lámparas, dotadas; dentro y fuera de la capilla y por todo el claustro, carros de muletas, de piernas y brazos y tetas de cera, y aun de plata; votos, testimonios de estupidísima superstición. El fraile vende cruces de plata de varios tamaños y valores, estampas, medidas, todas tocadas a la efigie, en que ganará ciento por ciento; las cruces son desde cuatro a cien reales de valor»[20].

La lucha no se dio entre ortodoxia y deísmo, sino entre reformismo y contrarreformismo, entre renovación y anquilosamiento. Es verdad que la Inquisición de la segunda parte del XVIII era una sombra de lo que fue, pero todavía dio sus coletazos, tal como aparece en el proceso a Olavide y en las frecuentes censuras de libros. En 1795 fue denunciado a la Inquisición el *Informe sobre la Ley agraria* de Jovellanos, que tantos beneficios hubiera reportado a la agricultura andaluza. En este informe se declaraba inmoral que la Iglesia y la nobleza poseyeran grandes latifundios o mayorazgos vinculados a la herencia. El *Informe,* sentenció el tribunal, debía ser prohibido porque no sólo era antieclesiástico sino también destructivo de los mayorazgos y por tanto conducente a ideas de igualdad en la propiedad de bienes y tierras. Naturalmente, este intervencionismo no pudo impedir que tales teorías se discutiesen en España ni que circulasen clandestinamente libros extranjeros[21].

Los reformistas, a menudo, buscaban la racionalización de la organización y de las prácticas eclesiásticas, pero las dificultades

para vencer los intereses adquiridos impidieron cualquier modificación sustancial. En general, criticaron la manifestación externa del catolicismo no acompañada de una sumisión interna a las obligaciones que el catolicismo impone. Jovellanos dedicó al tema algunos de sus escritos, por ejemplo, el párrafo que añade al art. 8 del Reglamento para el Colegio de Calatrava:

> «Mas en el conceder de la dispensa tampoco perderá de vista que la frecuencia de los sacramentos, tan laudable y provechosa cuando el fervor y la santidad de vida la apetecen, no está libre de inconvenientes cuando se impone como obligación periódica e indispensable, y no se cuenta para ella con una disposición interior, que no siempre halla reunida simultáneamente en muchas la flaqueza de nuestra condición»[22].

Fray Rafael Vélez, que se quejaba amargamente de los estragos hechos en España por el «pus» de la literatura filosófica francesa, afirmó que no existía en España «una rebelión de los pueblos contra la religión, sino una inmoralidad, una corrupción, una peste que se nos pegó del comercio de la Francia, de la lectura de sus libros». En realidad, el abate Marchena fue una de las contadas excepciones con su fervoroso entusiasmo por las ideas de la Francia revolucionaria, con su vida azarosa, con sus poemas políticos contra el despotismo y en pro de los derechos humanos en el sentido liberal y moderno de este concepto. Para neutralizar las ideas modernas, tres religiosos alzaron su voz contra la nueva filosofía: fray Diego de Cádiz, cuyos sermones enardecían al pueblo, fray Fernando de Ceballos, autor de *La falsa Filosofía* y fray Nicolás de Aquino, auténtico debelador de herejes y libertinos.

Los reformadores fueron conscientes de la necesidad de modernizar los estudios universitarios, introduciendo nuevas materias, suprimiendo otras y disminuyendo el poder de las órdenes. Así pensaba Olavide:

> «Pero aun todavía consideramos por más perjudicial al progreso de las letras, el segundo espíritu, que es el escolástico; pues si el primero ha podido pervertir los ánimos, este ha pervertido ciertamente el juicio».

En su informe, Olavide pedía que se prohibiesen las interminables discusiones entre los diversos partidos: tomistas, escotistas y suaristas, así como el estudio y la enseñanza en la universidad al clero regular. Frente al escolasticismo, la Ilustración en las universidades parecía significar importantes novedades: la afirmación de las nuevas ciencias y el retroceso y marginación del escolasticismo clerical. Entre 1780 y 1790 el general de los

Agustinos, Vázquez, efectuó cambios radicales en el plan de estudios de sus escuelas, reemplazando el escolasticismo por la «filosofía moderna». Las resistencias fueron muy vivas y no faltaron, ciertamente, hombres de Iglesia entre ellas[23], que perdían en el cambio y dudaban de la ortodoxia de las nuevas corrientes. Años más tarde, Cabarrús exigía la competencia del Estado en la enseñanza:

> «La enseñanza enteramente laica; apodérese el Estado de la generación naciente; exclúyase de esta importante función todo cuerpo y todo instituto religioso (...); conviene no sólo secularizar la instrucción pública, sino incautarse de los seminarios conciliares y que los dirija el Estado (...)».

Cabarrús como Macanaz y tantos otros ilustrados pretende, en realidad, reformar las relaciones entre la sociedad civil y la organización eclesiástica. Suprimir las legislaciones especiales, incorporar los recursos económicos del clero a los fines generales del Estado, disminuir el número de individuos sin ocupaciones útiles, liberar las propiedades vinculadas, unificar la autoridad: estos eran los objetivos de los ilustrados.

Sin embargo, seríamos injustos si no subrayáramos la presencia de una pléyade de clérigos ilustrados presentes en los más diversos ámbitos: Antonio Tavira, Joaquín Lorenzo Villanueva, Enrique Flórez, Antonio Lorenzana, Rubín de Celis, Félix Amat, Josep Climent, Burriel, etc., y su presencia en casi todos los proyectos renovadores. Cuando se estudia la vida y obra de Feijó, por ejemplo, resulta evidente que no fue el único benedictino de Samos o de Oviedo con ideas reformadoras. Otro tanto podría afirmarse de los otros eclesiásticos conocidos. No fueron la mayoría, ciertamente, pero no faltaron y quienes lo fueron actuaron consecuentemente.

En cualquier caso, en esta segunda parte del siglo XVIII, los hombres que llamamos ilustrados dejaron de pensar en el más allá y se concentraron en aquellas cosas que podían modificar este mundo. Los artículos aparecidos en *El Pensador, El Censor, El apologista universal* o *El correo de Madrid,* periódicos de esta segunda parte del siglo, son buena prueba de ello. Sin embargo, estos ilustrados o, al menos, Carlos III, no pensaron seriamente en suprimir la Inquisición –ya bastante debilitada e imperante– a pesar de que eran conscientes de que su existencia no se compaginaba con sus ideas y, sobre todo, a pesar de la conmoción producida por el proceso y condena de Pablo Olavide, el repoblador de Sierra Morena.

5. Expulsión de la Compañía de Jesús

El motín de Esquilache de 1766 dejó una impresión indeleble en Carlos III, quien apenas volvió a residir en Madrid tras los incidentes. Pasados algunos meses, en ambientes oficiales se acusó a los jesuitas de estar detrás del motín, acusación que había que añadir a la opinión generalizada de que la Compañía tenía sentimientos antiabsolutistas tal como podía comprobarse por su doctrina sobre el tiranicidio. Una comisión real, que incluía cuatro obispos y un arzobispo, los condenó por haber empleado su influencia para incitar los motines. El expediente de tal condena ha desaparecido y desconocemos sus motivos, aunque en el archivo Campomanes, responsable importante de la medida, se encuentran el dictamen fiscal y no pocos documentos al Consejo Extraordinario[24].

Carlos III era de sentimientos profundamente religiosos, de misa diaria, pero de talante reformista, también, en el campo eclesiástico. Muchas de sus medidas hay que entenderlas en este sentido y no como expresión de un anticlericalismo, entonces inexistente, aunque no cabe duda de que su opinión y, más aún, la de sus ministros sobre los religiosos era muy negativa. A esto habría que añadir la convicción de que el poder e influjo de los jesuitas constituía el mayor obstáculo para la renovación y modernización de la sociedad.

El 27 de marzo de 1767 Carlos III firmó la *Pragmática Sanción,* que expulsaba de sus reinos a los jesuitas, en la que aparecía una enigmática declaración según la cual el rey guardaba dentro de su real pecho otras razones en favor de esta decisión. La consulta del consejo afirmaba que «no es sola la complicidad en el motín de Madrid la causa de su extrañamiento, (...) es el espíritu de fanatismo y de sedición, la falsa doctrina y el intolerable orgullo...». En realidad, lo de menos fueron las razones alegadas. En España, como antes en Portugal y Francia, se había llegado a la conclusión de que la Compañía era nefasta para la política que deseaban desarrollar.

Precedido de un secreto absoluto que favoreció el éxito de la operación, a partir del 31 de marzo unos 2.700 jesuitas fueron concentrados en lugares cercanos a la costa (Santander, San Sebastián, La Coruña, Puerto de Santa María, Málaga, Cartagena y Salou) y desde allí expulsados y ocupadas sus temporalidades. Otros

tantos tuvieron que abandonar las Indias. Estos cinco mil españoles no tenían dónde quedarse ya que los estados pontificios rechazaron tajantemente la petición de Carlos III, afirmando que no tenían capacidad para recibir más jesuitas dado que habían aceptado a los portugueses y franceses. Tras angustiosos forcejeos fueron admitidos en Córcega, y sólo cuando en 1768 esta isla fue traspasada a Francia los jesuitas españoles fueron aceptados finalmente en los estados papales. Los jesuitas, sin embargo, no quedaron abandonados a su suerte, ya que cada uno de los sacerdotes expulsados recibió cien pesos anuales de renta vitalicia y 90 los legos. Las consecuencias de esta expulsión en el campo pastoral, sobre todo en América, fueron nefastas. En general, no fueron sustituidos por otros religiosos y la mayoría de sus obras se malograron irremisiblemente. El interés del rey y los manejos de sus ministros por conseguir que el papa suprimiese la orden de los jesuitas ha sido muy estudiada y es suficientemente conocida[25].

Para los ilustrados la expulsión de los jesuitas iba a suponer la renovación de los estudios universitarios donde, en realidad, sólo quedaron libres las cátedras destinadas a exponer la doctrina de Suárez y las aulas de gramática. Gregorio Mayans los consideró culpables de la decadencia de las letras españolas: «ninguna ocasión mejor que esta para reformarse los estudios en España». Sarrailh, por el contrario, considera que eran los que daban la instrucción de más calidad que se impartía en ese momento en el país[26]. De hecho, su desaparición de la universidad española no supuso mejora cualitativa de esta institución. Otros tipos de enseñanza, sin embargo, se vieron más afectados por la desaparición de los jesuitas ya que detentaban numerosos colegios en las principales ciudades españolas y dos de las más importantes instituciones educativas para la nobleza: el Colegio Imperial y el Seminario de Nobles, en Madrid.

Para Maximiliano Barrio el vacío dejado por los jesuitas abrió las puertas al reformismo, al menos teológico. Seminarios y Facultades de teología adoptaron planes más acordes a la mentalidad ilustrada y Van Espen fue adoptado como texto[27]. Pero esto no quiere decir que se impusiera el jansenismo, ya que, como afirma T. Egido, «Van Espen es un firme soporte de regalismo y la universidad, desde 1770, está férreamente sometida al gobierno»[28].

En España se volvió a expulsar a los jesuitas en 1820, en 1835 y en 1868. Y seguirá, en pleno siglo XX, la disolución de 1932

durante la Segunda República.

6. Exilio del clero francés

La dispersión y el exilio de miles de sacerdotes franceses a causa de la revolución alcanzó, naturalmente, España. Más de siete mil sacerdotes y 15 prelados se refugiaron en Toledo, Valencia, Monserrat, Orense, León, Sigüenza y otras diócesis. A pesar de que el «cordón sanitario» y otras decisiones gubernativas pretendieron conseguir que el pueblo español no se enterase de lo que sucedía más allá de los Pirineos, no fue posible impedir que en España se siguiesen con todo interés los avatares franceses. Estos sacerdotes, muchos de avanzada edad, fueron acogidos en monasterios, conventos, hospitales y casas parroquiales, generalmente con entusiasmo y generosidad. El arzobispo de Toledo, Lorenzana, acogió y sustentó a quinientos. Esta actitud de simpatía no impidió la sorpresa y, a veces, el escándalo de algunos sacerdotes hispanos, generalmente más austeros, al contemplar algunas costumbres y, sobre todo, las pelucas y el modo de vestirse de sus colegas galos. No estaban acostumbrados los nuestros a tantas exquisiteces.

Por otra parte, por motivos contradictorios, hubo sacerdotes que no vieron con buenos ojos a los exilados. Algunos porque consideraron que su huida no compaginaba con sus obligaciones apostólicas y otros, corresponsales de Gregoire y entusiastas de Pistoya y de la *Constitución Civil del Clero,* porque no simpatizaban con los no juramentados.

7. Un siglo de decadencia

El siglo XVIII resultó anodino y mediocre en la historia eclesial española. Los clérigos, en general, se resistieron a todo cambio y si se dieron iniciativas en este sentido correspondieron a los laicos reformistas el proponerlas y llevarlas a la práctica, aunque con poco éxito.

Se mantuvo el sentimiento religioso, pero, tal vez, disminuyó la confianza en la institución eclesial. La ignorancia doctrinal generalizada, la superstición, las procesiones y romerías de toda índole caracterizaban la vida religiosa popular, llena de color, algarada y animación, sin que esto significara necesariamente práctica de virtudes ni cumplimiento apropiado de las exigencias de

la caridad.

El concilio provincial de Tarragona de 1727 pidió a Roma que se mantuviesen solamente diez fiestas de precepto dedicadas a Cristo y a la Virgen, cinco de santos y las fiestas patronales. En aquel año existían en España 91 fiestas de guardar. Benedicto XIII aceptó esta propuesta, de forma que se determinó que sería suficiente con oír misa en las 17 fiestas restantes, dedicando al trabajo el resto del día. Años más tarde, Clemente XIV, en vista de que se trataba de una solución híbrida que creaba bastantes complicaciones, suprimió la obligación de oír misa en los días semifestivos.

A veces, a fuerza de considerar todas las cosas como sagradas, se terminaba por tratar las realidades divinas como profanas. El sentido del misterio se difuminaba. Esta disminución del sentido de Dios estaba ligado a la profunda ignorancia religiosa de los fieles. La masa popular poseía nociones muy imprecisas sobre el contenido de su fe; sólo una pequeña minoría se beneficiaba de la enseñanza del catecismo. Los abusos de la vida cultual y las faltas de la conducta moral indicaban en buena parte una visión inexacta del cristianismo. Esta constituirá la gran preocupación de los fundadores, predicadores y misioneros del período que recorrerán los campos y predicarán las verdades más elementales a los poco ilustrados campesinos. Uno de los predicadores y misioneros populares más conocidos fue el jesuita Pedro de Calatayud.

La homilía seguía siendo el método más apropiado de formación doctrinal de los fieles, pero, lejos de la época brillante de Juan de Ávila y fray Luis de Granada, cayó en el camino de ingeniosidades, hipérboles y extravagancias, de forma que no cumplía sus fines. Muchos párrocos descuidaban su preparación o, simplemente, no las pronunciaban. El clero reformador, por su parte, centró en ellas buena parte de sus propósitos reformistas. El P. Isla atacó con ironía el modo de predicar de muchos de sus contemporáneos[29] que, a menudo, terminaban en gritos, lágrimas y bofetones. Mayans promueve, por su parte, en el *Orador cristiano* un método que «hable al corazón con la palabra de Dios dicha con gravedad y majestad».

En 1782 la Inquisición permitió la traducción de la Biblia a lengua vulgar, porque habían desaparecido «las causas que ocurrían» para su prohibición.

Las cofradías y hermandades mantuvieron una de las escasas posibilidades de los laicos de actuar con autonomía en la vida religiosa, aunque sus relaciones con el clero fueron con frecuencia

tormentosas.

Resumiendo someramente las causas de la progresiva decadencia del cristianismo y de la Iglesia a lo largo del siglo, podríamos señalar las siguientes:

El férreo sometimiento al poder civil, ya de por sí anquilosado, que no incitó corrientes más religiosas y autónomas sino que favoreció la rutina y el acomodamiento. A finales de siglo tuvieron que abandonar sus sedes por presión real dos de los obispos más interesantes del siglo, el arzobispo de Valencia, Fabián y Fuero, y el cardenal Lorenzana, arzobispo de Toledo[30].

La riqueza de muchas diócesis, abadías y conventos, que no siempre eran utilizadas en favor de los pobres o de los necesitados, sino que servían para aumentar indefinidamente los bienes inmuebles y las tierras, y aprovechaban a laicos que obtenían los beneficios en encomienda, o de segundones que, a regañadientes, obtenían una mitra o una abadía, sin vocación pero con ánimo de gozar de las rentas y usufructos, o de sacerdotes que conseguían algún beneficio y sólo a él se dedicaban.

La falta de auténtica vocación de buena parte de quienes ocupaban los claustros y las parroquias. Ser clérigo, sacerdote u obispo constituía, a menudo, un pretexto obligatorio con el fin de tener el futuro resuelto. Si a esto se añaden las pocas exigencias para ser sacerdote o para profesar en religión comprendemos cuál podía llegar a ser el clima clerical.

La escasa o nula formación de los laicos, no sólo en cuanto se refería a la religión sino también en todo lo relacionado con la cultura, pero que, en el campo religioso, se traducía en un conformismo generalizado, en la búsqueda de manifestaciones milagreras y folclóricas y en una rutina dañina que tendrá trágicas consecuencias un siglo más tarde.

La insensibilidad ante el espectacular cambio cultural, manifestado en el nuevo talante presente en la burguesía y poco a poco en el pueblo.

Notas al capítulo

[1] T. EGIDO, *El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII,* en *Historia de la Iglesia en España* V, BAC, Madrid 1979, 139.

[2] R. OLAECHEA, *Las relaciones hispanorromanas en la segunda mitad del XVIII,* Zaragoza 1965; R. SÁNCHEZ LAMADRID, *El Concordato español de 1753 según los documentos originales*

de su negociación, Jerez de la Frontera 1937.

[3] R. RICARD, *Gallicanisme et «catholicisme eclairé» en Espagne et en Amerique espagnole,* Bulletin Hispanique 62 (1960) 190.

[4] F. TORT MITJANS, *El obispo de Barcelona: Josep Climent i Avinent, 1706-1781. Contribución a la historia de la teología pastoral tarraconense en el siglo XVIII,* Barcelona 1978, 362-367.

[5] «Los arzobispos y obispos usen de toda la plenitud de sus facultades, conforme a la antigua disciplina de la Iglesia, para las dispensas matrimoniales y demás que les competen».

[6] M. F. MIGUÉLEZ, *Jansenismo y regalismo en España,* Valladolid 1896, 13.

[7] M. G. TOMSICH, *El Jansenismo español. Estudio sobre las ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII,* Siglo XXI, Madrid 1972.

[8] J. SAUGNIEUX, *Un prélat éclairé: don Antonio Tavira y Almazán (1737-1807). Contribution a l'étude du jansenisme espagnol,* Tolosa 1970; F. TORT MITJANS, *o.c.*

[9] AA.VV., *Historia general de España y América* X-2, Rialp, Madrid 1984.

[10] A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Carlos III y la España de la Ilustración,* Alianza, Madrid 1990[5], 149.

[11] MARTÍN HERNÁNDEZ F., *El seminario en la época de la Ilustración española,* CSIC, Madrid 1973.

[12] Esta pretensión de superiores españoles era antigua. Felipe II, al solicitar a Roma que los cistercienses de Aragón quedaran libres de la jurisdicción religiosa francesa, explicaba que «han penetrado las herejías en Francia y van en aumento y sería de gran peligro y menoscabo para nuestra religión cristiana que, gracias a Dios, se mantiene en mis reinos que estuviera sometida a las idas y venidas entre España y Francia, donde la orden del Císter tiene su gobierno central» (J. LYNCH, *España bajo los Austrias* I. *Imperio y absolutismo, 1516-1598,* Edicions 62, Barcelona 1975, 331).

[13] AA.VV., *Historia general de España y América* VIII, *o.c.,* 1986, 595-606.

[14] R. ANDIOC, *Teatro y sociedad en el Madrid del siglo XVIII,* Castalia, Madrid 1976, 345-379.

[15] C. CORONA BARATECH, *Revolución y reacción en el reinado de Carlos IV,* Madrid 1959; L. RODRÍGUEZ DÍAZ, *Reforma e Ilustración en la España del siglo XVIII,* Fundación universitaria Pedro Rodríguez Campomanes, Madrid 1975.

[16] A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *o.c.,* 142.

[17] ALBIAC M. D., *El conde Aranda,* Caja de Ahorros Inmaculada Concepción, Zaragoza 1998, 170-172.

[18] A. MESTRE, *Corrientes interpretativas actuales de la Ilustración española,* en *España a finales del siglo XVIII,* Tarragona 1982, 77-79; J. L. ABELLÁN, *Del Barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII)* III. *Historia crítica del pensamiento español,* Espasa-Calpe, Madrid 1987[2], 477ss.

[19] R. HERR, *España y la Revolución del siglo XVIII,* Aguilar, Madrid 1990, 128-136.

[20] JOVELLANOS, G. M. DE, *Diarios* II, Alianza, Madrid 1967.

[21] N. GLENDINNING, *Historia de la Literatura española. El siglo XVIII,* Ariel, Barcelona 1973, 24.

[22] J. CASO GONZÁLEZ (ed.), *Reglamento para el colegio de Calatrava,* Gijón 1964, 103.

[23] M. SELLÉS-J. L. PESET-A. LAFUENTE (compiladores), *Carlos III y la ciencia de la Ilustración,* Alianza, Madrid 1989[2], 59 y 143-155.

[24] P. RODRÍGUEZ CAMPOMANES, *Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-1767),* Fundación Universitaria Española, Madrid 1977; J. A. FERRER, *Estudios sobre la expulsión y extinción de los jesuitas,* Universidad de Táchira (Venezuela), San Cristóbal 1990; *La expulsión y extinción de los jesuitas según la correspondencia diplomática francesa,* 2 vols., Universidad del Táchira (Venezuela), San Cristóbal 1993 y 1996; T. EGIDO, *Madrid 1766: Motines de Corte y oposición al Gobierno,* Cuadernos de Investigación Histórica 3 (1979) 125.

[25] J. A. FERRER BENIMELI, *Carlos III y la extinción de los jesuitas,* en *Actas del Congreso Internacional sobre Carlos III y la Ilustración* I, Madrid 1989, 239-259; C. DE CASTRO, *Campomanes. Estado y reformismo ilustrado,* Alianza, Madrid 1996, 147-159.

[26] A. MESTRE, *Ilustración y reforma en la Iglesia. El pensamiento político-religioso de Mayans*, Ayuntamiento de Oliva, Valencia 1968, 322; J. SARRAILH, *L'Espagne eclairé dans la seconde moitié du siècle XVIII,* París 1954, 186-188; A. ÁLVAREZ MORALES, *La «Ilustración» y la reforma de la universidad en la España del siglo XVIII,* Escuela Nacional de Administración Pública, Madrid 1971, 57-60.

[27] M. BARRIO, *Iglesia y sociedad en la España de finales del Antiguo Régimen,* Anthologica Annua 44 (1997) 550-551.

[28] T. EGIDO, *La religiosidad de los ilustrados,* en R. MENÉNDEZ PIDAL-J. M. JOVER ZAMORA (dirs.), *Historia de España* XXXI, Espasa-Calpe, Madrid 1992[3], 421-422.

[29] «La concepción del sermón como espectáculo se sentía y vivía por todas las clases sociales, de la misma manera que se emocionaban y gozaban con la función teatral. Era natural que ello estimulara al predicador a buscar novedades que sorprendieran y atrajeran a los fieles espectadores como a un espectáculo. Así, muchas gentes acudían al sermón no por puros móviles religiosos... sino con la disposición del que quiere ser divertido y emocionado como si asistiera a una representación» (E. OROZCO, *Sobre la teatralización del templo y la función religiosa en el Barroco: el predicador y el comediante,* Cuadernos para la investigación de la Literatura Hispánica 2-3, Madrid 1980, 174-175).

[30] F. RODRÍGUEZ CORO, *Fabián y Fuero. Un ilustrado molinés en Puebla de los Ángeles,* Madrid 1995.

La Edad Contemporánea en España

7. Un siglo conflictivo y perturbador

El levantamiento de los españoles contra Napoleón y sus ejércitos fue no sólo una guerra popular de independencia, sino también una guerra religiosa, una guerra contra los ateos y los perseguidores de la Iglesia y en defensa de la pureza de la fe de los padres. El clero enardeció, acompañó y, a menudo, dirigió, y no sólo espiritualmente, a quienes se dedicaron con mayor o menor pericia a expulsar a los extranjeros. No faltaron batallones compuestos exclusivamente por clérigos, no pocos obispos fueron presidentes de las Juntas provinciales e innumerables predicadores presentaron la guerra como un capítulo más de la historia de la salvación. La utilización de la teología en los sermones bélicos y en las arengas de los curas guerrilleros fue habitual. Las insurrecciones de las provincias comenzaron al grito de la religión y se guiaron bajo enseñas y estandartes religiosos. Es por esto por lo que Wellington afirmó que «en España el auténtico poder lo ejerce el clero» y, desde otra ladera, Vélez afirmó que «el que sabe a fondo el carácter del pueblo español..., conocerá que para él ha tenido más influjo el sermón o el consejo de un fraile o clérigo que todas las amenazas del gobierno, sus proclamas y sus órdenes». Desde este momento y a lo largo del siglo la figura del cura guerrillero estará presente en el país[1].

En la España gobernada por José I se mantuvo la confesionalidad religiosa del Estado, declarada tajantemente en el Estatuto de Bayona, primer documento constitucional español, concedido por José Napoleón en 1809, pero no faltaron intromisiones en la vida de la Iglesia en el más puro estilo regalista. Tal vez las medidas más llamativas de su gobierno fueron la supresión de la Inquisición, la reducción del número de conventos, de religiosos y sacerdotes y la nacionalización de algunos bienes eclesiásticos. En 1809 se suprimieron todos los conventos desamortizándose sus bienes, en razón del espíritu rebelde de los religiosos, al tiempo que se dispusieron pensiones para los exclaustrados. La teología subyacente tenía un tono episcopalista y, tal vez, conciliarista,

manifestando una cierta querencia por la Iglesia nacional, libre del control romano.

Algunos obispos afrancesados publicaron pastorales en las que defendieron la legitimidad del régimen bonapartista, basada en la suprema voluntad de Dios, que quita y entrega tronos a quien quiere, en el carisma del rey José y en la excelencia de su gobierno. Exhortaron a la sumisión y a la repulsa de los rebeldes; intentaron destruir el mito de la guerra santa, achacando a los autores de la insurrección fanatismo e ignorancia, causa de todos los males. Para los afrancesados, los monjes y frailes constituían la resistencia del fanatismo ciego a toda reforma ilustrada. No faltaron tampoco clérigos que buscaran renovar la institución eclesial a partir de los principios liberales[2], pero, en general, los nombramientos episcopales del rey Bonaparte no fueron aceptados por los respectivos cabildos y tuvieron poca efectividad.

En 1909 el rey José decretó el aumento de los haberes de los curas párrocos, que, a menudo, carecían de lo preciso para su subsistencia. Esta preocupación constituirá una constante del reformismo liberal: contraponer la desarticulación del clero regular con una atención especial al clero secular, especialmente el parroquial. En general, la política eclesiástica afrancesada se centró en reducir el personal eclesiástico, suprimir los regulares, nacionalizar algunos bienes, apoyar al clero parroquial y reforzar la autoridad y atribuciones episcopales frente a Roma.

1. El Cádiz de las Cortes

El deseo de renovar el país era general y, naturalmente, no podía faltar la voluntad de renovar la disciplina eclesiástica y de reformar instituciones y costumbres. En la Junta de Materias eclesiásticas, dependiente de la Junta Central, fueron reuniendo las diversas opiniones del país sobre temas relacionados con la Iglesia. Destacan entre ellas la queja del número excesivo de clérigos, su dudosa vocación y su exigua utilidad. Denuncian la desigualdad en las rentas y la existencia de instituciones inútiles, tales como el voto de Santiago o las órdenes militares. Se quejan, sobre todo, de las órdenes religiosas, a las que, según ellos, hay que reformar y reducir.

Las reformas estructurales y religiosas de los afrancesados representaron una anticipación de las profundas transformaciones

que han de iniciar los liberales españoles a partir de las Cortes de Cádiz. En 1811 se reunieron en esta ciudad alrededor de 300 diputados, de los cuales un tercio eran eclesiásticos, con el fin de redactar la primera constitución española, que estableciera las bases de una sociedad más moderna e ilustrada.

La Constitución aprobada el 19 de marzo de 1812 representó una fórmula de compromiso entre las diversas tendencias presentes. Su inicio constituye la profesión de religiosidad más llamativa de la historia constitucional: «En el nombre de Dios todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, autor y supremo legislador de la sociedad». Ninguna constitución en nuestra historia se ha atrevido a hipotecar el futuro como la gaditana: «La religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica y romana, única verdadera». «La nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra»[3].

A pesar de la opinión de Vélez y de otros absolutistas de que esta constitución era obra de impíos y masones, no cabe duda de que los parlamentarios de Cádiz, en su inmensa mayoría, deseaban conjugar la religión con valientes reformas liberales. La mayoría eran regalistas, pero en esto no se excedían de la tradición española, aunque eran más episcopalistas y reformadores que sus antepasados. Desearon la celebración de un concilio nacional, aunque la mayoría de los obispos no estaban convencidos de la conveniencia de semejante aventura. Sí aparece en los debates y en algunas disposiciones el influjo de las ideas eclesiológicas de Febronio, Van Espen, Tamburini y el Sínodo de Pistoya en los diputados de Cádiz. Buscaban un cristianismo más cercano al de los primeros siglos, más sencillo, con menos tramoya y menos presencia agobiante de religiosos, disposiciones disciplinares. La opresión fernandina posterior impidió que sus ideas enriqueciesen la vida eclesial del nuevo siglo.

En su gobierno diario, los legisladores de Cádiz emanaron leyes según su concepción de la sociedad; leyes que necesariamente limitaban derechos y privilegios eclesiásticos. Se suprimió la Inquisición[4], ya moribunda pero que fue el origen de una discusión acalorada y de un revuelo considerable, dando pie a la protesta vehemente del nuncio, que se retiró a Portugal, y al rechazo y oposición de numerosos clérigos[5]. Se legisló una tímida desamortización eclesiástica, aprovecharon la supresión total de los conventos dictaminada por el gobierno afrancesado para reducir el

número de conventos y preparar una reforma general. De alguna manera, Cádiz intentó llevar a la práctica lo que formuló Martínez Marina en su *Teoría de las Cortes:*

> «El primero de todos los medios indirectos que rechazan la razón, la justicia y el orden de la sociedad es moderar todas las propiedades afectadas al estado eclesiástico, y acumuladas en iglesias y monasterios contra el voto general de la nación; restituirlas a los pueblos y familias, de cuyo dominio fueron arrancadas por el despotismo, por la seducción, por la ignorancia y por la falsa piedad».

Como puede suponerse, esta determinación causó el desencanto y la furia de muchos religiosos que esperaban de las Cortes una política diversa de la de los afrancesados. En realidad, Cádiz no suprimió las órdenes religiosas, pero redactó un dictamen sobre su situación y estableció un plan de reforma. El resultado final fue moderado y equilibrado, pero acabó descontentando a todos. El obispo de Calahorra pidió que se introdujeran artículos del Credo entre las diversas disposiciones constitucionales y Agustín Argüelles pensó que se había cedido demasiado:

> «En el punto de la religión se cometía un error grave, funesto, origen de grandes males, pero inevitable. Se consagraba de nuevo la intolerancia religiosa, y lo peor era que, por decirlo así, a sabiendas de muchos, aprobaron con el más profundo dolor el artículo 12».

A pesar de que se trató de un consenso forzado por las circunstancias, pudo haber resultado un punto de partida aceptable de una historia de convivencia que no fue[6].

La sociedad eclesiástica demostró, con egoísmo y cerrazón lamentable, que resultaba más fácil morir por la patria que vivir adecuadamente por ella, no aceptó ningún cambio y puso en el mismo cesto las exageraciones e intromisiones de Cádiz y las determinaciones que había que tomar necesariamente si se quería construir un estado más moderno. Para muchos de ellos había que elegir entre la fe y la libertad, entre Cristo y la constitución.

La libertad de imprenta, la multiplicación de folletos y artículos periodísticos, de lenguaje libre y desenfadado, los ataques al clero y a las instituciones clericales, produjo un impacto sorprendente en el pueblo. El anticlericalismo alcanzó manifestaciones impensables poco antes y para los hombres de Iglesia este hecho resultó más escandaloso y mucho más peligroso que todas las decisiones de las Cortes. Molestó de manera especial el tono anticlerical y zumbón del *Diccionario crítico-burlesco* de Bartolomé Gallardo, bibliotecario de las Cortes. Recordemos, simplemente, un ejemplo, la palabra

Frailes:

> «Una especie de animales viles y despreciables que viven en la ociosidad y holganza, a costa de los sudores del vecino, en una especie de café-fondas donde se entregan a toda clase de placeres y deleites, sin más que hacer que rascarse la barriga».

En el otro extremo, que no quedó manco, son dignos de mención P. Alvarado con sus *Cartas Críticas del Filósofo Rancio* y Rafael Vélez con dos obras que se harán famosas: *Apología del Altar y del Trono* y *Preservativo contra la irreligión,* donde identifica revolución, cambios e Ilustración con planes de destrucción sistemática del sentimiento religioso. En realidad, estos y otros autores de la misma cuerda identificaban el absolutismo monárquico con la defensa de la religión.

La obra de Cádiz se vino abajo con la vuelta de Fernando VII y su reacción absolutista. La violenta represión subsiguiente contó con las bendiciones y el apoyo de buena parte de la Iglesia española, saqueada por franceses y por sus aportaciones a la guerra, que le pedía medidas de restauración y apoyo[7], y que explica, en parte, el anticlericalismo de los liberales decimonónicos y la pugna entre religión y liberalismo que recorrerá todo el siglo. El filósofo Rancio veía en esta obtusa restauración «restituida la fe a su antigua e innata dignidad, la religión a su absoluto imperio, la Iglesia a su debido influjo, las costumbres públicas a su justo arreglo, las santas leyes a su puntual observancia». En realidad, fue un primer eslabón de una historia de intolerancia, de falta de diálogo, en un país que hubiera necesitado mayor respeto por la pluralidad de ideas, de sensibilidades y de proyectos. Sin embargo, resulta, también, simplificadora la descripción del historiador P. Vilar, atribuyendo a la «masa de la España negra» la derrota de las minorías ilustradas, a no ser que esta «España negra» representara la «alianza del proletariado y el clero contra los terratenientes y la clase media»[8], otra interpretación que no deja de ser sugestiva aunque merecería más estudios. En cualquier caso, esta alianza del Trono y el altar constituyó para la Iglesia una alianza contra el mundo moderno, y ahí reside su simbolismo fundamental, la consecuencia de perdurable repercusión. España ya entonces era más plural de lo que habitualmente se concede, aunque la Iglesia española, probablemente, resultó más monolítica. Tal vez, por esto, su responsabilidad fue mayor.

A la llegada del rey, 21 diócesis estaban sin obispo, innumerables

parroquias sin párroco y buena parte de los conventos se encontraban en situación material y espiritual ruinosa. Esta Iglesia se identificó en demasía con la política del nuevo rey, con la argumentación de que monarquía absoluta e Iglesia se fundamentaban en la misma voluntad de Dios, y buscó la vuelta pura y simple a la situación anterior a la invasión francesa, sin tener en cuenta cuanto desde entonces había sucedido. El 29 de mayo de 1815 se firmó el restablecimiento de los jesuitas en España y el 21 de julio de 1814 el monarca restableció el Santo Oficio, tan combatido por los reformistas.

No pasó en vano el vendaval de la guerra y de los sucesos europeos. La vida moral se relajó y el respeto a lo religioso se resintió. El rey pidió a los predicadores que insistieran en la vuelta a las buenas costumbres y en la corrección de vicios.

2. El Trienio constitucional

El cambio político tenía que afectar necesariamente a la Iglesia. Los liberales habían sufrido y eran conscientes de que la Iglesia tenía su parte de responsabilidad. Llegaron al poder dispuestos a reformar la Iglesia, a modernizarla según sus criterios. Los periódicos criticaron todos los defectos, verdaderos o falsos, del clero, de la piedad, de las costumbres piadosas y de las instituciones. El aprecio y el respeto por la Iglesia decreció. Las Cortes legislaron sobre temas eclesiásticos con desenvoltura y sin respeto a la autoridad eclesiástica: se entrometieron en los centros de enseñanza de los religiosos[9] y se suprimieron la Compañía de Jesús (15 de agosto de 1820) y las órdenes monacales, militares y hospitalarias, y se redujeron los conventos y los bienes de las demás órdenes. En 1820 había 33.546 religiosos, y de ellos se secularizaron en sólo dos años 7.244, más 867 monjas[10]. Según Toreno se vendieron durante el Trienio 25.177 fincas de conventos, aproximadamente la mitad del total.

Las Cortes legislaron, también, sobre el número de beneficios eclesiásticos, sobre el diezmo, imposición del servicio militar a los seminaristas, la modificación del fuero eclesiástico y sobre la restricción del envío de dinero a Roma por gracias y dispensas. Todo se hizo sin contar con Roma, con un regalismo muy tradicional, ahora marcado por Amat, Villanueva y Llorente, y esto no estuvo bien, pero siempre queda la duda de si hubiera sido

posible el cambio con la aprobación eclesiástica.

La situación de la Iglesia fue deteriorándose con rapidez y las relaciones con Roma resultaron borrascosas, sobre todo con motivo de la no aceptación de Joaquín Lorenzo Villanueva, uno de los clérigos más interesantes del momento, como embajador ante los Estados pontificios[11]. Roma no dio la institución canónica a nombramientos del gobierno, algunos de ellos de sacerdotes bien conocidos como Diego Muñoz Terrero y José Espiga, con la consecuencia de que numerosas diócesis permanecieron sin obispo[12]. El nuncio, muy activo en la oposición al gobierno, fue expulsado. Todos fueron responsables. Los eclesiásticos por su rechazo sistemático de los cambios y reformas gubernamentales[13], muchas de ellas racionales y convenientes para una Iglesia que quisiera adaptarse a la nueva irreversible situación y por su añoranza activa por el sistema absolutista[14], y los liberales por una política, a menudo, errática, anacrónicamente regalista, poco acorde con sus proclamas libertarias y con poca base eclesiológica. Aranguren lo describe deliciosamente con pocas palabras: «se gobernó como si se conspirase, como si se siguiese conspirando»[15]. La mayoría de los liberales eran católicos, algunos con planteamientos reformistas de indudable acierto, como Villanueva, otros con deseo de revancha anticlerical manifestada en algunas proposiciones radicales y con una desenfadada manipulación de las instituciones eclesiásticas, por ejemplo, no pocos sermones[16]. Todos fueron rechazados y más tarde perseguidos no sólo por su opción política sino, también, por su planteamiento religioso. Se ejercitó la fe frente a la constitución, el absolutismo frente al liberalismo, unos católicos contra otros. Una nueva guerra religiosa, esta vez no contra franceses sino contra otros españoles, pero igualmente acusados de antirreligiosos e impíos. En estos dos siglos ha habido en España demasiada guerra civil camuflada de antagonismos religiosos.

La reacción de 1823 y la llamada década ominosa no es más que la prolongación de un régimen anacrónico en una sociedad que era más plural de lo que se quería. Se volvió a reconstruir el viejo esquema eclesiástico anterior a la revolución con espíritu reaccionario y miope[17]. Para los absolutistas la monarquía absoluta y la Iglesia restaurada resultaban tan mutuamente imprescindibles que no podían existir sin el apoyo del otro. La represión política, amparada, a menudo, en argumentos religiosos y con apoyo explícito clerical, sólo consiguió ahondar las diferencias, y la Iglesia

quedó implicada en todo el proceso tanto por su identificación gozosa con la política absolutista como por su incapacidad de buscar vías de concordia y pacificación. No faltaron, sin embargo, sacerdotes, canónigos y religiosos que hubieran podido adherirse al régimen, pero los liberales no hicieron nada por brindarles su apoyo. En noviembre de 1822 el monasterio de Poblet fue saqueado al igual que una cartuja cercana a Sevilla. El grito «Mueran los frailes» resonó en demasiados lugares y los clérigos tuvieron demasiadas razones para afirmar que los liberales no hacían nada para imponer la calma.

Los obispos, espantados por lo que consideraban tiempos calamitosos y males de la época, utilizaron un permanente tono alarmista y buscaron restaurar la Inquisición suprimida el 9 de julio de 1820 porque seguían considerando que constituía el medio más adecuado para mantener la pureza de la doctrina, y se disgustaron por su definitiva supresión, pero poco a poco se dieron cuenta de que la renovación cristiana del pueblo debía lograrse no por medios coercitivos sino por la instrucción, las misiones populares y la educación de la juventud. En todo caso faltaron pensadores creativos y originales capaces de responder a la crisis religiosa de un pueblo producida tanto por su rutina e ignorancia doctrinal como por los efectos del cambio de la superestructura política del país en los sucesivos procesos políticos. Se lamentaban de los tiempos, criticaron ásperamente la realidad, pero fueron incapaces de oponerles argumentos y realidades adecuados.

El nuncio Tiberi describía la situación en un despacho a Roma:

> «La masa del pueblo conserva la religión. Muchos nobles no la han olvidado. Los religiosos muestran un espíritu excelente, el conjunto de los obispos es respetable por todos los títulos, pero en el clero bajo y en los curas rurales hay mucha ignorancia. Muchos causan escándalo por su conducta o por su embriaguez. Antes, las prebendas eclesiásticas se otorgaban al mérito y a la virtud, pero ahora prevalece la intriga de los canónigos. Entre los monjes y frailes hay personas dignísimas, pero no faltan ambiciosos, intrigantes, excitadores de concordias y propensos a recurrir al Consejo de Castilla. Los que abandonaron el hábito religioso son malos en su mayor parte y llevan un vestido indecente; lo peor es que estos hallan protección y los obispos sufren y callan»[18].

3. El vendaval liberal

El vendaval liberal coincidió con una religiosidad aparatosamente externa pero con mínima interiorización, con una ignorancia doctrinal generalizada y con una iglesia anquilosada y debilitada.

Se trataba de un pueblo «que asiste en masa a los actos de culto, pero que frecuenta poco los sacramentos, que se complace en los sermones panegíricos de campanillas pero no aguanta las instrucciones catequéticas»[19]. Esta situación contrastaba agudamente con tantos síntomas de vitalidad y tantos personajes interesantes presentes en otras Iglesias europeas. En la Iglesia española no encontramos ni renovación teológica ni prensa católica ni liberalismo católico ni atisbos de intentar renovar la tradición anquilosada. Aquí la Restauración no sólo supuso instalar el pasado tal cual, sino también la asfixia de cualquier asomo de renovación.

La muerte de Fernando VII y la necesidad de sustentar el trono de Isabel II en el apoyo liberal condicionará la política religiosa de los gobiernos de la Reina Gobernadora. Por otra parte, las simpatías manifiestas de la mayoría del clero por el pretendiente infante Carlos dieron argumentos y razones, si hubieran sido necesarios, a la reacción anticlerical.

La matanza de frailes en 1834 y 1835, la marcha del nuncio Tiberi y más tarde la ruptura con la Santa Sede constituyeron síntomas inequívocos del nuevo rumbo político, aunque, por otra parte, los gobiernos mantuvieron su carácter confesional. El ministro Toreno suprimió los jesuitas el 4 de julio de 1835 con la acusación de afección al carlismo, desafección a la reina y apoyo al absolutismo, y suprimió también los conventos que no alcanzaban los 12 profesos. Pero fue Mendizábal quien aprobó las leyes más duras y que mayor transcendencia iban a tener a lo largo de los años. Suprimió todos los monasterios de órdenes monacales, menos algunos de gran relieve histórico, como El Paular, Montserrat o El Escorial, y declaró en venta todos los bienes raíces que hubiesen pertenecido a las comunidades religiosas suprimidas.

La guerra y los sentimientos carlistas de la mayoría del clero complicaron y endurecieron las medidas anticlericales, muchas de las cuales eran comunes a otros países europeos donde gobernaban los liberales. Prohibieron predicar a quienes no eran adictos a la reina, quienes hubiesen actuado en contra de los intereses de la reina perdían su puesto, se suprimieron todos los conventos, monasterios, colegios y demás casas de religiosos de ambos sexos, prohibieron a los obispos conferir órdenes y les privaron de su tradicional autoridad en la censura de los libros teológicos[20].

La situación del clero, sin diezmos y sin bienes, rayaba en la miseria. El gobierno de Bardají pretendió evitar tanto «la opulencia

del clero, tan repugnante al espíritu de la Iglesia como la humillante indigencia del mismo». Comenzaba así la dotación del «culto y clero» siempre insuficiente y siempre tardía[21]. El pueblo no aprendió a sufragar los gastos de la Iglesia porque lo hacía el gobierno, pero este no cumplía con sus compromisos porque no le alcanzaba el presupuesto.

La Constitución de 1837 coincidió con el estallido y desarrollo de la guerra carlista, cuando buena parte del estamento eclesiástico mostró una indisimulada inclinación por el pretendiente, el llamado Carlos V, guerra que adquirió en muchos sentidos el carácter de guerra religiosa. Los liberales apoyaron a la reina niña, Isabel II, y gobernaron con decisión, con medidas, a menudo, anticlericales, a menudo, motivadas porque no estaban seguros y desconfiaban de la lealtad política de la Iglesia. No olvidemos que entre 1833 y 1844 Roma no reconoció a Isabel II, a pesar de que su gobierno era el único con presencia y autoridad en el país, y pretendió mantenerse neutral entre ambos candidatos.

En 1834, unos motines y alborotos callejeros desembocaron en una matanza de religiosos de diversas órdenes, tanto en Madrid como en Barcelona: cerca de 100 religiosos (jesuitas, dominicos, franciscanos y mercedarios) fueron asesinados. El gobierno de Martínez de la Rosa echó la culpa a las sociedades secretas y al general San Martín, mientras que este acusó a los oficiales subalternos. Otros, por su parte, culparon a los mismos frailes por sus opciones políticas[22]. De hecho, el crimen quedó impune, pero su recuerdo perduró y dio paso a una actitud más cerrada, si cabe, del catolicismo español.

No hay duda de que el positivismo y el utilitarismo influyeron en la redacción de la Constitución de 1837, en su carácter diferente de la de 1812. La regulación del tema religioso lo muestra claramente: frente a las afirmaciones tajantes y a las declaraciones teológicas de 1812, el artículo II de la nueva constitución se limita a decir que «la nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica que profesan los españoles». Por primera vez, no se afirmó la confesionalidad del Estado sino que se admitió el hecho sociológico de que la mayoría de los españoles eran católicos. Por otra parte, la redacción del texto estaba pensada para no asignar al clero una condición distinta de los demás funcionarios del Estado.

Fue ese mismo año cuando George Borrow, «don Jorgito el inglés», emprendió el larguísimo viaje por Castilla la Vieja, Galicia,

Asturias y Santander, vendiendo y repartiendo biblias en castellano, vascuence y caló, como agente de la Sociedad Bíblica de Londres. Su famosísimo libro *La Biblia en España* es, en gran parte, un libro autobiográfico, pero describe, también, una situación religiosa que, ciertamente, no hay que tomar al pie de la letra, pero que, en cualquier caso, no conviene desdeñar.

En julio de 1837 se determinó que en el día de la fiesta local se tenía que leer el texto de la constitución recién aprobada antes del ofertorio, proclamando al final todos los presentes su acatamiento. En realidad, se trató de un intento más de quienes deseaban aunar liberalismo y catolicismo, de compatibilizar religión y constitución, catolicismo y soberanía popular y, al mismo tiempo, del reconocimiento de que sólo la Iglesia podía llegar y enseñar a todas las capas de la sociedad.

Espartero (1840-1843) mantuvo a lo largo de su regencia una política rígidamente anticlerical, bordeando, incluso, algunas actitudes antirreligiosas. Fue un planteamiento demasiado burdo, sin ninguna consideración a la autonomía eclesiástica y a su carácter religioso. En agosto de 1841 se aprobó una disposición desamortizadora:

> «Todas las propiedades del clero secular en cualquiera clase de predios, derechos y acciones que consistan, de cualquier origen y nombre que sean y con cualquier aplicación o destino que hayan sido donados, compradas o adquiridas, son bienes nacionales».

Alonso, ministro de Gracia y Justicia, elaboró un proyecto de jurisdicción eclesiástica, de la que sólo quedaba la ordinaria de los obispos, «según los cánones de la Iglesia española», provocando el comentario de Balmes:

> «El Señor Alonso, erigiéndose en Juez de doctrinas, en un tiempo en que tanto se habla de libertad, pretende obligar a todo el clero español, mejor diremos a toda la Nación española, a que se aparte de las doctrinas que hasta aquí ha seguido; a que abandone las prácticas de que no se ha apartado jamás por espacio de tantos siglos, a que siendo católico, quebrante aquellas reglas que son miradas como inviolables por todos los católicos del universo».

En 1842 no llegaban a doce las diócesis que contaban con un obispo regularmente elegido. Gregorio XVI publicó la encíclica *Afflictas in Hispania* en la que concedió un jubileo extraordinario con el fin de que los fieles orasen por España, a la que el gobierno contestó con un violento manifiesto en el que se consideraba a la Santa Sede como a una potencia enemiga de la reina y de la nación

española.

4. Nacionalización y desperdicio

Se trató seguramente de la medida que más influjo tuvo en la historia eclesiástica de los siguientes decenios. Las causas de esta apropiación de los bienes eclesiásticos fueron múltiples, pero dos fueron las principales: el deseo de crear una masa de propietarios que fuesen adeptos a las instituciones liberales y la enemiga a los eclesiásticos, especialmente desde el comienzo de la guerra carlista. La vieja aristocracia terrateniente selló su alianza con la burguesía liberal a costa de la Iglesia y del pueblo, que también salió perdiendo y que se sintió engañado[23]. Para Vicens Vives

> «esta medida tiene la mayor importancia en el cuadro de los sucesos político-sociales del siglo XIX. Pudo ser una verdadera reforma agraria (...) y se limitó a ser una transferencia de bienes de la Iglesia a las clases económicamente fuertes (...) de la que el Estado sacó el mayor provecho y los labradores gran daño»[24].

Llamamos desamortización eclesiástica a la declaración como «bienes nacionales» de las posesiones de las órdenes religiosas suprimidas y a su consiguiente subasta. Es decir, se trató de una incautación seguida de subasta.

La desamortización supuso una catástrofe para las instituciones eclesiásticas, para el arte y la cultura del país. Sólo una nación con la riqueza artística extraordinaria de España ha podido subsistir tras el paso de los franceses, la desamortización y la guerra civil. Escribió Teófilo Gautier en su conocido *Viaje por España:*

> «España ha perdido mucho de su carácter romántico con la expulsión de los frailes, y no veo que haya ganado mucho en otros respectos. Edificios admirables, cuya pérdida será irreparable, y que hasta aquí se habían conservado en toda su integridad, se hundirán y se desmoronarán, añadiendo sus ruinas a las ruinas tan frecuentes en este desdichado país; y se perderán, sin provecho para nadie, riquezas inmensas en cuadros, estatuas y objetos de arte de todas clases. Bien podrían, a mi juicio, imitar nuestra revolución en otra cosa más práctica que en su estúpido vandalismo. Degollaos los unos a los otros por vuestras ideas, abonad con vuestros cuerpos los empobrecidos campos asolados por la guerra; pero la piedra, el mármol y el bronce, en que puso su mano el genio, son sagrados y debéis respetarlos. Dentro de dos mil años nadie se acordará de vuestras luchas civiles, y el porvenir sólo sabrá que fuisteis un gran pueblo por algunos fragmentos maravillosos encontrados entre los escombros».

5. La España conservadora

José María Jover describe la nueva época con la claridad que le

caracterizaba: «Entre el 43 y el 54 transcurre una etapa de consolidaciones que en la historiografía clásica recibe un nombre sobrio y expresivo: década moderada. Liberalismo, constitucionalismo, parlamentarismo español del siglo XIX recibirán en ella su peculiar conformación, bajo el signo de una Constitución arquetípica: la de 1845. (...) La edificación de un Estado y una Administración fieles al patrón francés (...). El establecimiento de una conexión con la Iglesia –en cuanto estamento, como lo fuera en la ordenación constitucional del Antiguo Régimen– destinada a recabar de esta última apoyo y prestigios morales para un Estado y unos intereses que se desean presentar sacralizados ante la sensibilidad colectiva de anchos estratos de la población»[25].

Al caer Espartero, los conservadores intentaron reorganizar la sociedad según sus criterios y la constitución de Bravo Murillo de 1845 respondió a estos. En el aspecto religioso se volvió a la fórmula de clara confesionalidad: «La Religión de la Nación española es la católica, apostólica, romana. El Estado se obliga a mantener el culto y sus ministros»[26].

Los conservadores se preocuparon por contar con el apoyo de la Iglesia y dictaron diversas medidas económicas favorables a la institución eclesial para conseguirlo. Los obispos exiliados por el régimen anterior volvieron a sus sedes, el Tribunal de la Rota reanudó sus funciones y se volvió a admitir la función de censura de los obispos sobre los libros religiosos. En 1848, Pío IX reconoció el régimen isabelino dando fin a una situación desagradable y, en realidad, poco comprensible. El Estado pagaba la subvención del culto y clero, envió una expedición militar a Italia al mando de Fernández de Córdoba con el fin de reponer en su poder político al pontífice cuando este se encontraba exiliado en Gaeta, y firmó el concordato de 1851 que, entre otras cosas, tranquilizó las conciencias, en el caso de que fuera necesario, de quienes habían comprado bienes eclesiásticos con motivo de la desamortización de Mendizábal[27]. En el concordato se establece que «la diócesis de Albarracín quedará unida a la de Teruel; la de Barbastro a la de Huesca; la de Ceuta a la de Cádiz; la de Ciudad Rodrigo a la de Salamanca; la de Ibiza a la de Mallorca; la de Solsona a la de Vich; la de Tenerife a la de Canarias, y la de Tudela a la de Pamplona». El acuerdo determinaba, también, la erección de las diócesis de Vitoria, Ciudad Real y Madrid. Llama la atención este caso. Desde hacía siglos se veía la conveniencia pastoral de una diócesis en

Madrid. Pues bien, aunque el concordato es de 1851, la capital del Reino no contará con una diócesis hasta 1885.

En este concordato aparece una disposición que suscitó destituciones e injusticias por un lado y resentimiento sin fin por otro: la obligación de que la enseñanza en todos los centros del país debía ajustarse a la doctrina católica. Con este fin, se otorgó a la Iglesia un derecho de inspección «sobre la pureza de la doctrina, de la fe y de las costumbres», que se encomendaba a los obispos. Esta exigencia, a menudo, tuvo implicaciones políticas y religiosas, y confirmó a progresistas y republicanos en su idea de que la educación debía ser laica. En 1852, Pi y Margall vio prohibida, condenada y quemada su *Historia de la Pintura* por orden de la jerarquía eclesiástica. No cabe duda de que este hecho supuso indebida injerencia, además de ceguera mental, por más que los obispos afirmaron que el autor vertía en tal obra ideas poco ortodoxas, a pesar del tema histórico del libro. La libertad de cátedra que defendieron muchos liberales españoles dio lugar en los últimos años del reinado de Isabel II a la llamada «cuestión universitaria», choque de ideas krausistas con las exigencias eclesiales. En efecto, a pesar de que el monopolio de la enseñanza había pasado al Estado, el derecho a la inspección y vigilancia que la Iglesia se reservaba en lo tocante a la ortodoxia de las doctrinas explicadas, como consecuencia de la aplicación del Concordato, que le otorgaba tal derecho, dio pie a inevitables fricciones que alcanzaron grave dimensión en 1867 y 1875. El Gobierno de Bravo Murillo aprobó también el derecho de la Iglesia a poseer bienes propios y la indemnización al clero por la desamortización sufrida.

A lo largo de estos primeros decenios del siglo se plantearon tres temas conflictivos que nutrieron el anticlericalismo de no pocos burgueses y la indignación de la gente de Iglesia. Me refiero a la desamortización de los últimos bienes eclesiásticos, al reconocimiento del reino de Italia y a la aceptación del pluralismo religioso. El primero quedó solucionado con el concordato de 1851; el segundo provocará polémicas y agravios a lo largo de los años sesenta, y el tercero constituirá el caballo de batalla de todo el siglo XIX y de buena parte del XX. En cuanto a la pérdida del poder territorial del papa, tema no muy sentido por los católicos españoles, salvo en su vertiente más sentimental, pero muy utilizado por la prensa anticlerical, los obispos fueron más maximalistas que el mismo papa dando ocasión de roces sin cuento

con los gobiernos de O'Donell tras el reconocimiento del reino de Italia en 1865[28]. En todas estas batallas político-teológicas influyeron de manera relevante, sobre todo en los llamados neocatólicos, las ideas de Donoso Cortés y las afirmaciones del *Syllabus*. A Donoso tendríamos que añadir Pacheco y Pastor Díaz, pensadores laicos y moderados, exponentes de un laicado mejor preparado y más combativo que nunca.

El período moderado que va de 1845 a 1868 tuvo un paréntesis de dos años, 1854-1856, que en España corresponde a la revolución de 1848 de otros países europeos. Pareció que se implantaba finalmente un modelo progresista de sociedad[29]. Se decidió, como parecía ser costumbre en cada cambio político, elaborar una nueva Constitución y con este fin se reunieron Cortes constituyentes que prepararon una interesante Constitución que no llegó a ser promulgada. En la discusión sobre la libertad religiosa aparecieron con nitidez las diversas posturas, los argumentos e intereses de los diversos grupos presentes en la sociedad española. En el tema religioso, esta constitución se limitaba a establecer que el estado sufragaría el culto y el clero, al tiempo que garantizaba la práctica de otras «opiniones o creencias religiosas, mientras no las manifiesten por actos públicos contrarios a la religión (católica)». Se trató de una revolución encarnada en el ideario de los «progresistas», quienes lo pusieron en práctica atacando a la institución eclesiástica y a la estructura agraria de los pueblos, siempre a mayor beneficio de la nueva clase ascendente[30].

La nueva desamortización fue obra de Pascual Madoz y tuvo mayor incidencia en el clero e instituciones diocesanas, violando el concordato firmado cuatro años antes, aunque afectó fundamentalmente a los bienes comunales. Isabel II firmó el decreto coaccionada por Espartero. Este nuevo ataque a la Iglesia desembocó en la ruptura de las relaciones diplomáticas con la Santa Sede. El periódico La Asunción escribió:

> «Que se predique contra las autoridades constituidas es lo que creemos que no puede ni debe consentirse en un régimen de cosas medianamente organizado. Los obispos, así como los demás individuos del clero, deben ser los ministros del culto en una nación en la que no se consiente otro culto que el católico, declarado por la Constitución como la religión del Estado. Por ello los ministros del culto deben de tener y tienen el carácter de funcionarios públicos, y en calidad de tales deben de estar estrechamente ligados a obedecer, no sólo las leyes, sino cualesquiera disposiciones que emanen del gobierno. Si creen que su conciencia no les permite obedecer, tienen el camino expedito para renunciar a sus cargos, y de no hacerlo así el gobierno no sólo está en su derecho sino en su deber de separarlos, adoptando al mismo tiempo las disposiciones

que fuesen oportunas según los casos para el castigo de sus faltas y para evitar que se produzcan de nuevo...».

Evidentemente, no resultaba fácil compaginar la libertad de expresión y el sueldo de funcionario.

En el tema de libertad de conciencia, por sólo 103 votos contra 99 se rechazó una enmienda que establecía la libertad de cultos. Tras apasionados discursos de Ríos Rosas y Nocedal, la proposición que mantenía la unidad religiosa fue aprobada por una mayoría mucho más amplia que la precaria que había rechazado la libertad de cultos. Una vez más, la libertad religiosa constituyó el tributo pagado a cambio de la desamortización eclesiástica, fiel demostración del pragmatismo de los progresistas anticlericales, quienes, conseguidos sus fines en el terreno económico, podían sentirse muy «ortodoxos» en el campo de la tolerancia. En los discursos pronunciados en estas Cortes apareció con fuerza el argumento de que el catolicismo constituía el eje vertebrador del ser histórico español, argumento que sucesivamente será contestado y utilizado a la contra: la pobreza, el retraso y la intolerancia presentes en la historia española se debían a la supeditación de los intereses sociales a los religiosos. De todas maneras, fuese quien fuese el gobernante, todos querían demostrar su poder sobre la iglesia. En 1854 se pudo asistir a una manifestación grotesca de este regalismo. El gobierno del país que más defendió el privilegio mariano retuvo durante semanas la bula que proclamaba el dogma de la Inmaculada Concepción por atentaria a las regalías.

Entre 1856 y 1868, en el ámbito eclesial europeo repercuten diversos sucesos que, de distinta manera, incidirán también en la Iglesia española: La aparición de *El origen de las especies* de Darwin y de la *Apología pro vita sua* de Newman, la formación del Reino de Italia y la consiguiente «Cuestión romana»; la publicación de la *Quanta cura* y del *Syllabus,* las apariciones de Lourdes y la preparación del concilio Vaticano I.

6. Revolución y libertad de conciencia

La revolución de 1868 destronó a Isabel II, cambió muchos hábitos y costumbres y puso en evidencia con claridad la pluralidad de posturas ante la Iglesia[31]. Las proclamas de las diversas juntas territoriales contenían postulados religiosos de diversa índole: se pedía la aprobación del divorcio, la supresión de congregaciones

religiosas, la expulsión de los jesuitas y la libertad de cultos, de enseñanza y de imprenta.

Algunas medidas aprobadas por las Juntas resultaban pintorescas: la Junta de Reus declaró abolido el domingo, estableció el matrimonio civil y prohibió las oraciones por el papa. La de Tortosa prohibió el culto público y la de Medina del Campo abrió un templo dedicado a la Libertad.

En las Cortes Constituyentes la cuestión religiosa estuvo muy presente y recibió un tratamiento avanzado aunque dentro de la ortodoxia tradicional:

> «La nación española se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica. El ejercicio público o privado de cualquiera otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y el derecho. Si algunos españoles profesasen otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior».

La oposición carlista contó, como es de suponer, con el apoyo del clero y de la jerarquía.

La legislación gubernamental tuvo fuertes tintes anticlericales: se decretó la extinción de todas las comunidades y asociaciones religiosas creadas desde 1835, así como los monasterios y casas fundadas con posterioridad a 1837, se expulsó a los jesuitas, a quienes el periódico *La Discusión* acusó de ser «una asociación de hipócritas que tiene fanatizadas las conciencias»[32], se secularizaron los cementerios, se introdujo el matrimonio civil, se implantó la libertad de enseñanza y se reguló la enseñanza religiosa, se decretó la desaparición de las Conferencias de San Vicente de Paúl, se anularon las subvenciones estatales a los seminarios y se suprimió el foro eclesiástico. Una vez más, el radicalismo de ambas partes enconó el problema aparcándolo en vía muerta. El clero no juró la Constitución y el gobierno requisó los tesoros artísticos de iglesias y monasterios[33]. Sin embargo, en este ambiente bronco, Montero Ríos, canonista conocido además de político, intentó reformar la organización de las filas clericales, al menos en su aspecto financiero y de intrincada maraña de beneficios, con el objetivo de mejorar la situación del clero parroquial que vivía penosamente. Llama la atención que, una vez más, fuese extramuros donde se pretendió implantar una situación más justa.

En 1868 desaparecieron las últimas facultades de teología de las universidades españolas. Este hecho no contrarió a los obispos que querían tener más controlada la teología, pero no fue bueno para el

pensamiento teológico español. Las universidades se encontrarán incompletas sin la teología y esta será considerada con conmiseración y desconsideración por el Estado y la Sociedad. Escribe V. Cárcel:

> «Después del Concordato de 1851 perdieron [los seminarios] la vinculación que durante varios siglos habían mantenido con la universidad civil y quedaron todavía más aislados de los problemas reales de una sociedad en proceso de evolución y transformación... Después del Concordato la teología pasó de la universidad al seminario, con todas las consecuencias negativas que suponía el traslado de dicha facultad desde las cátedras abiertas de la enseñanza civil a las de los centros diocesanos, y no solamente desde el punto de vista pedagógico y humano, sino incluso por la serie de problemas económicos que este cambio creó, y que lamentamos todavía en nuestros días. Por ello las enseñanzas impartidas en los seminarios de la segunda mitad del XIX y la formación recibida por los futuros sacerdotes estaban completamente al margen de la problemática general, profundamente sentida en los ambientes intelectuales estudiantiles de la nueva sociedad española. Cuestiones tan fundamentales como las relaciones con la fe, que tiende a personalizarse e independizarse del dogma; la religión en la escuela, cuyos derechos se discuten apasionadamente; la liberación de la ciencia del yugo de la Iglesia, defendida con agresivo entusiasmo; el deseo de adaptar las estructuras sociales y en particular la escuela a las nuevas ideas; los reproches a la Iglesia por sus simpatías carlistas y los temores de los liberales que trataron de impedir que la Iglesia se aprovechase del nuevo régimen de libertad, etc. De estas y otras muchas cuestiones del momento no se dijo una palabra en los seminarios...».

Los discursos en las Cortes muestran la gama de argumentos utilizados en favor y en contra de las relaciones tradicionales entre el estado y la Iglesia. Uno de los más interesantes, el de Pi y Margall, planteó algunas ideas que se han repetido a lo largo del siglo siguiente:

> «España, como Francia y otras naciones de Europa, tiene en su presupuesto un capítulo de obligaciones eclesiásticas que asciende a más de cien millones. ¿Por qué hemos de conservarlo? ¿Acaso la religión no es una cosa individual? ¿Acaso es verdad que el catolicismo es tan general entre nosotros? ¿Lo es que este pueblo sea eminentemente religioso? O mucho me temo, o este pueblo es el menos religioso, el más escéptico de la tierra. Es el más escéptico porque los gobiernos le han dejado devorar las obras de Voltaire, Rousseau, de Volney, de todos los enciclopedistas del pasado siglo, y en cambio a causa de la unidad católica no ha podido oír la predicación de ninguna otra doctrina religiosa. El pueblo español ha perdido la religión que tenía sin adquirir otra en su lugar, y de ahí su profundo escepticismo»[34].

Castelar planteó que debía establecerse la libertad religiosa como un derecho de la persona, incluyéndolo dentro de lo que la Cámara designó como derechos ilegislables[35]. Para otros el planteamiento religioso tradicional iba contra la modernidad y el progreso tan necesarios para España.

A lo largo de los dos últimos siglos el tema de la unidad católica

ha resultado para la Iglesia española de una importancia que no resulta fácil de comprender. No concebían una España que no fuese íntegramente católica y cerraron filas en defensa de la unidad religiosa y del control confesional de la enseñanza. A pesar de la casi inexistencia de españoles protestantes, se luchó con todos los medios contra la aprobación de la libertad de cultos, tal vez, por el temor de que el pueblo español, poco preparado doctrinalmente, sucumbiera ante la predicación de nuevas doctrinas. Los argumentos contra la tolerancia pueden resumirse en los tres siguientes: «El culto falso es siempre un mal intrínseco. El Estado ha de tener religión, la católica» (Manterola); «Nadie tiene derecho a profesar un error» (Cardenal García Cuesta); «En España todos son católicos porque el que no es católico es extranjero en España» (Ochoa de Zabalegui). La capacidad de diálogo y, tal vez, de confianza en el propio pueblo cristiano fue mínimo, a pesar de que el número de protestantes creció muy poco a lo largo del siglo, y, sobre todo, no supieron comprender que la tolerancia y el principio de libertad de conciencia suponían para muchos españoles los presupuestos necesarios para una España más libre y más respetuosa con las opciones de los ciudadanos. No es que quisieran más protestantes en el país, sino, simplemente, menos coacción y más libertad.

7. Concilio Vaticano I

El concilio se reúne en Roma mientras en España arrecian las consecuencias de la revolución de 1868, se aprueba la constitución de 1869 y se sigue buscando un rey que inicie una nueva dinastía. A pesar de esto, 42 obispos y cuatro generales de congregaciones religiosas asistieron a sus sesiones[36]. Son obispos con formación escolástica y escaso conocimiento de las inquietudes reales de la sociedad de su tiempo, de espíritu religioso, muy sumisos a Roma y muy coincidentes con las enseñanzas del *Syllabus*.

En Roma, los obispos se movieron y actuaron bajo la batuta del cardenal Moreno Maisonave, arzobispo de Valladolid, uno de los eclesiásticos españoles más interesantes del momento, y, apenas llegados a Roma, tal vez en la primera reunión, decidieron votar a favor de la infalibilidad. Según Martín Tejedor, esta actitud responde al nuevo romanismo presente en el episcopado español a partir de la muerte de Fernando VII.

Las intervenciones españolas no fueron importantes en sí mismas, pero consiguieron un cierto rechazo por el tono, por su extensión e, incluso, por la defensa acrítica de cuanto consideraban favorable al pontificado. Se creaba un cierto clima entre divertido y aburrido en cuanto algunos españoles, por ejemplo Caixal, de Urgell, subían al ambón. Sus intervenciones resultaron, a menudo, soporíferas, al menos para quienes sistemáticamente abandonaban sus asientos apenas los españoles comenzaban a hablar.

En realidad, aunque resulte necesario hacer distinciones entre unos y otros, entre Monescillo y Payá, entre Moreno y Caixal, no cabe duda de que, en conjunto, esta pobre presencia puso de relieve las condiciones intelectuales y el escaso conocimiento de la situación existente en Europa presente en los obispos españoles. Algunos años antes, el nuncio Barili escribía al Secretario de Estado Antonelli:

> «obispos muy solícitos, caritativos o por lo menos tienen buen deseo de serlo...; muchas visitas pastorales por las diócesis, vigilancia personal del seminario, mucha adhesión a la Santa Sede contra el jansenismo... pero poco prestigio ante las personas que manejan los negocios públicos, poca profundidad en el saber, en dotes literarias... En definitiva, incapacidad para influir potentemente en la sociedad española y reavivar en ella su antiguo católico esplendor».

8. La República de 1873

En España el hecho de ser monárquico o republicano ha significado, a menudo, más una filiación religiosa que un partidismo institucional; del mismo modo que actitudes derechistas o izquierdistas han sido juzgadas en función de un cierto concepto de «la moral cristiana». Al mismo tiempo, Julián Sanz del Río imprimía en sus discípulos una nueva actitud ante la vida, un espiritualismo laico, una rigidez de principios y una fe en la educación que caracterizó a bastantes miembros de la Primera República.

Para estos primeros republicanos, los tres objetivos más importantes fueron la República, la descentralización y la separación de la Iglesia y el Estado tal como expresó Salmerón: «Sustentamos la absoluta, irremisible imposición de nuestro tiempo de secularizar plenamente en todas sus relaciones la vida del Estado, de afirmar la propia independencia de la Iglesia en el cumplimiento de su fin religioso». No cabe duda de que para los republicanos la República tenía que ser laica, pero entendiendo, a menudo, tal laicidad como un laicismo radical y anticlerical.

La nueva República, que cogió de sorpresa a los mismos republicanos, declaró la disolución de las órdenes militares, suprimió la comisaría de los Santos lugares, fundada por Carlos III, y el Vicariato y clero castrense. Las relaciones con el clero fueron tensas, menudearon las acusaciones de intromisión política en el púlpito y la prisión de sacerdotes. El anticlericalismo fue uno de los rasgos prominentes de los programas cantorales y tuvo manifestaciones especialmente graves en Cataluña y en Andalucía[37]. Frente a esta actitud, la opinión casi unánime del clero fue la de total oposición a todo intento de cambio del estatus eclesiástico.

La constitución *non nata* de esta Primera República estableció la separación de ambas instituciones y reconoció la consiguiente autonomía de la Iglesia en la elección de obispos y en su organización interna. El proyecto aprobado decía:

> «El Estado reconoce a la Iglesia católica el derecho de regirse con plena independencia, y de ejercer libremente su culto; y por tanto, los derechos de asociación, apropiación y enseñanza». «La Iglesia católica española y las demás corporaciones religiosas adquirirán y conservarán la propiedad en la forma que las leyes determinen». «El estado renuncia: al ejercicio del derecho de presentación de todos los cargos eclesiásticos vacantes (...) sin perjuicio de los derechos del Patronato», «al pase regio», «a toda intervención en las dispensas». «Todos los miembros de la Iglesia Católica, en su calidad de ciudadanos, quedan sometidos al derecho común. Todo lo relativo a los bienes y derechos que posee hoy la Iglesia, así como lo referente a las asignaciones que hasta la actualidad ha venido percibiendo del Estado por varios conceptos, será objeto de una ley especial».

En el aspecto económico se mantuvo la pensión a las monjas de clausura, los contratos ya pactados sobre constitución y reparación de templos y la posesión eclesiástica de los edificios destinados al culto, aunque los que tenían carácter de monumento artístico pasaban a depender del Estado.

Mención aparte merece Castelar, último presidente de la República, que llegó a un acuerdo con la Santa Sede para el nombramiento de los cbispos. En las Cortes dijo que «en España no se conciben Gobiernos estables si no se respeta la fe religiosa, que es tan respetable o más que cualquier filosofía», y en su actuación acabó con el cisma de Cuba, retirando a Llorente, que tomó posesión con la oposición de la Santa Sede[38]. Años más tarde, León XIII le recibió con honores de jefe de Estado y le agradeció su actuación «que suavizó las relaciones de la Iglesia con la República»[39].

Notas al capítulo

[1] J. A. MARCELLÁN, *El clero navarro en la Guerra de la Independencia,* Eunsa, Pamplona 1992, 79-80.

[2] G. DUFOUR-J. A. FERRER BENIMELLI-L. HIGUERUELA-E. LA PARRA, *El clero afrancesado,* Universidad de Provenza, Provenza 1979.

[3] E. TIERNO GALVÁN, *Leyes políticas españolas fundamentales (1808-1936),* Tecnos, Madrid 1984[2]; J. M. LABOA, *Iglesia y religión en las constituciones españolas,* Encuentro, Madrid 1981, 9-34.

[4] «En consecuencia (...) deja expeditas las facultades de los obispos y sus vicarios para conocer en las causas de fe, con arreglo a los sagrados cánones y derecho común, y las de los jueces seculares para declarar e imponer a los herejes las penas que señalan las leyes, o que en adelante señalaren los jueces eclesiásticos y seculares procederán en sus respectivos casos conforme a la constitución y a las leyes»: *art. 30 del Decreto sobre abolición de la Inquisición.*

[5] F. MARTÍ GILABERT, *La abolición de la Inquisición en España,* Eunsa, Pamplona 1975; M. MORÁN, *Revolución y reforma religiosa en las Cortes de Cádiz,* Actas, Madrid 1994; B. COMELLA, *La Inquisición española,* Rialp, Madrid 1998[2], 112-120.

[6] Ver los comentarios sobre la sociedad del tiempo y sobre los valores de la constitución en J. A. POSSE, *Memorias del cura liberal don Juan Antonio Posse con su Discurso sobre la Constitución de 1812,* CIS, Madrid 1984.

[7] «No hay que decir, Señor, NO HAY DINERO, porque remitiendo esta respuesta a otro examen, los más claman por lo que es suyo, por su hacienda, por su casa, por sus alhajas, por sus bienes que existen; pero existen en manos del *lobo;* en manos de los que aspiran a enriquecerse con la sangre de los pobres; en manos de los que saben hacer elásticos vuestros decretos, extendiéndolos y limitándolos a favor de su codicia; en manos que hacen mil mártires de otros tantos necesitados y afligidos, que tocan en las puertas de sus respectivas oficinas. Ya se dexa entender, Señor, que esta *escandalosa conducta* arguye poca piedad, poca adhesión, al caritativo Gobierno de V. M.: mucho afecto al antiguo "antimonárquico", y un empeño tenaz, aunque disimulado, por llevar adelante sus proyectos contra la Iglesia y sus Ministros. Todo esto hay, Señor, pero, ¿qué?, ¿lo ignora V. M.? ¿No lo *entrevé* V. M. en *tantas representaciones y discursos* como han hecho y hacen a V. M. los necesitados? ¿Y ha de quedar sin remedio tanto mal? No, no es posible esta omisión, no es compatible con la vigilancia y caridad de V. M. De lo contrario, Dios piadosísimo para V. M., sería el Juez más riguroso en el día del Juicio: Deus de suo optimus, de nostro justus»: *Sermón de Fr. J. del Salvador del 27 de noviembre de 1814,* en A. MARTÍNEZ ALBIACH, *Religiosidad hispana y sociedad borbónica,* Burgos 1969, 596.

[8] R. CARR, *España 1808-1939,* Ariel, Barcelona 1979, 126.

[9] J. FLORENSA I PARÉS, *L'ensenyament a Catalunya durant el trienni liberal (1820-1823),* Pamsa, Montserrat 1996.

[10] M. REVUELTA, *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX,* CSIC, Madrid 1973, 213-333; L. HIGUERUELA DEL PINO, *Incidencia de la «Ley de Monacales» de 1820 en la diócesis de Toledo,* La Ciudad de Dios (1975) 46-70.

[11] R. HERR, *o.c.,* 345-347; JOSÉ S. LABOA, *Doctrina canónica del Dr. Villanueva,* Vitoria 1957.

[12] M. TERUEL DE TEJADA, *Obispos liberales,* Milenio, Lérida 1996, 265-268; M. A. GONZÁLEZ MUÑIZ, *El clero liberal asturiano,* Ayalga, Gijón 1981.

[13] Para algunos predicadores, la epidemia de 1821 y la sequía se debían a que «Dios castigaba con todos aquellos desastres y plagas a los pérfidos liberales, hombres malvados y sacrílegos que atentaban contra los derechos de Dios y de la Santa Madre Iglesia» (A. JUTGLAR, *Ideologías y clases en la España contemporánea* I, Cuadernos para el diálogo, Madrid 1973, 52).

[14] «La abierta hostilidad del clero al nuevo régimen era ya marcada, oyéndose desde el

púlpito predicaciones enemigas, y más fácil es de apreciar lo que pasaría dentro del claustro y de las celdas. Había, en verdad, entre los regulares algunos liberales, de los que hubiera podido sacarse partido para ir atrayendo al pueblo, si se hubiese mostrado menos apresuramiento en acometer las reformas eclesiásticas, pero la gran mayoría de los frailes era contraria al nuevo orden de cosas; y el alto clero, más influyente aún por sus riquezas y sus relaciones constantes con las clases y familias apegadas al Antiguo régimen, constituía los elementos de una extensa organización que abrazaba todo el reino, y no tardó en establecer un foco de conspiración en cada población de alguna importancia»: A. BORREGO, *El general Riego y los revolucionarios liberales, en la España del siglo XIX*, Ateneo de Madrid, Madrid 1885-1886, 359-360.

[15] J. L. LÓPEZ ARANGUREN, *Moral y sociedad. La moral social española en el siglo XIX,* Taurus, Madrid 1982, 63.

[16] G. DUFOUR, *Sermones revolucionarios del Trienio liberal (1820-1823),* Instituto de cultura J. Gil-Albert, Alicante 1991.

[17] M. REVUELTA, *o.c.,* 367-376.

[18] V. CÁRCEL, *Correspondencia... de Tiberi*, 59.

[19] M. REVUELTA, *Clero viejo y clero nuevo en el siglo XIX,* en *Estudios históricos sobre la Iglesia española contemporánea,* Real Monasterio de El Escorial, San Lorenzo de El Escorial 1979, 158.

[20] P. JANKE, *Mendizábal y la instauración de la monarquía constitucional en España (1790-1853),* Siglo XXI, Madrid 1975, 232-256; M. REVUELTA, *La exclaustración (1833-1840),* Católica, Madrid 1976; V. CÁRCEL, *Política eclesial de los gobiernos liberales españoles (1830-1840),* Universidad de Navarra, Pamplona 1975.

[21] M. L. GARCÍA VALVERDE, *Los problemas económicos de la Iglesia en el siglo XIX,* Universidad de Granada, Granada 1983, 15-28.

[22] «Los últimos atentados cometidos contra las comunidades religiosas y después de los de Madrid, que fueron los primeros, en Zaragoza, Barcelona y otros puntos de Cataluña y de Aragón y, últimamente, en Murcia, son en nuestro concepto, al mismo tiempo que dignos de lamentarse, un testimonio auténtico del fundamento de nuestro sentir. Cuando con el mayor escándalo estamos viendo que apenas hay una comunidad religiosa de donde no salga uno o muchos individuos a atizar el fuego de la guerra civil y que la mayor parte de ellos capitanean esas hordas frenéticas y feroces, que están llenando de sangre y luto a la nación española, ¿qué hay que extrañar que las pasiones exaltadas a la vista de tantos horrores y de la audacia e insolencia de sus provocadores rompan, alguna vez por todas atropellando todas las consideraciones y respetos, que es muy justo se tengan siempre con todos los que no están declarados por delincuentes por los tribunales competentes, aunque estén indicados de tales por la opinión pública? Es notorio y no debe disimularse que todas las gentes sensatas y que reprueban con el mayor horror los insultos a las personas y a las cosas, miran, sin embargo, con disgusto la existencia de las comunidades religiosas, que son, no lo dudamos, uno de los obstáculos más poderosos al curso de nuestra regeneración política»: *Boletín Oficial de Vizcaya* (15 de agosto de 1835), en F. GARCÍA DE CORTÁZAR, *Iglesia y sociedad en la España contemporánea,* en *Estudios de Historia de España,* Barcelona 1977, 585.

[23] «Si perdió la Iglesia, nada ganó el Estado, viniendo a quedar los únicos gananciosos en último término no los agricultores y propietarios españoles, sino una turba aventurera de agiotistas y jugadores de bolsa, que sin la caridad de los antiguos dueños, y atentos sólo a esquilmar la tierra invadida en nada remediaron la despoblación, la incultura y la miseria de los colonos» (M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles* VI, CSIC, Madrid 1992[3], 238).

[24] J. VICENS VIVES, *Aproximación a la historia de España,* Vicens-Vives, Barcelona 1974, 137.

[25] *Prólogo* a R. MENÉNDEZ PIDAL-J. M. JOVER ZAMORA (dirs.), *Historia de España* XXXIV, Espasa-Calpe, Madrid 1991[3], XIII-XIV.

[26] V. CÁRCEL, *El liberalismo en el poder,* en R. GARCÍA-VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España* V, BAC, Madrid 1979, 150-158; J. L. COMELLAS, *Los moderados en el poder (1844-1854),* CSIC, Madrid 1970.

[27] J. PÉREZ ALHAMA, *La Iglesia y el Estado español. Estudio histórico-jurídico a través del Concordato de 1851,* Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1967.

[28] J. M. GOÑI, *El reconocimiento de Italia y Monseñor Claret, confesor de Isabel II,* Anthologica Annua 17 (1970) 369-461; J. PABÓN, *España y la cuestión romana,* Moneda y Crédito, Madrid 1972; F. MARTÍ GILABERT, *El diálogo Iglesia-Estado en el reinado de Isabel II,* Eunate, Pamplona 1996, 149-155.

[29] J. R. DE URQUIJO, *La revolución de 1854 en Madrid,* CSIC, Madrid 1984, 567-572.

[30] V. G. KIERNAN, *La revolución de 1854 en España,* Aguilar, Madrid 1970.

[31] P. A. PERLADO, *La libertad religiosa en las Constituyentes del 69,* Eunsa, Pamplona 1970, 49-53; S. PETSCHEN, *Iglesia-Estado, un cambio político. Las Constituyentes de 1869,* Taurus Madrid 1975.

[32] M. REVUELTA, *La Compañía de Jesús en la España contemporánea* I, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1984, 1.

[33] R. SANZ DE DIEGO, *La legislación religiosa del sexenio revolucionario 1868-1874,* Revista de Estudios Políticos 200-201 (1975) 195-223; J. M. CASTELLS, *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea (1767-1965),* Taurus, Madrid 1973.

[34] *Diario de Sesiones,* n. 11, p. 141. Años más tarde escribió Galdós a su amigo Pereda: «yo abomino la unidad católica y adoro la libertad de cultos. Creo sinceramente que si en España existiera libertad de cultos, se levantaría a prodigiosa altura el catolicismo, se depuraría la nación del fanatismo» *(Carta del 10 de marzo de 1877,* en C. BRAVO VILLASANTE, *Veintiocho cartas de Galdós a Pereda,* Cuadernos Hispanoamericanos 250-252 (1970-1971) 18-19).

[35] C. LLORCA, *Emilio Castelar. Precursor de la Democracia Cristiana,* Biblioteca Nueva, Madrid 1966, 74-93.

[36] J. MARTÍN TEJEDOR, *«Concilio Vaticano I»,* en Q. ALDEA VAQUERO Y OTROS, *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* I, CSIC, Madrid 1972, 496-515; L. CARBONERO Y SOL, *Crónica del Concilio Ecuménico del Vaticano,* 4 vols., Madrid 1869-1870.

[37] F. MARTÍ GILABERT, *La cuestión religiosa en la I República,* Hispania Sacra 102 (1998) 735-757.

[38] J. BÉCKER, *Relaciones diplomáticas entre España y la Santa Sede durante el s. XIX,* Madrid 1908, 63-64.

[39] O. SANZ DE BREMÓN, *E. Castelar y el período revolucionario español (1868-1974),* Gregorio del Toro, Madrid 1971, 264.

8. La vida religiosa en el siglo XIX

A lo largo del siglo, a veces con presiones y condicionamientos violentos, otras veces sin estruendo, pero de manera permanente, la vida religiosa y eclesial del pueblo español fue cambiando. La evolución política incidió siempre en la vida eclesial y, naturalmente, los cambios culturales tuvieron hondas repercusiones.

La primera impresión, lo que queda de una primera lectura de los textos apasionados de los apologetas o de los literatos, a menudo anticlericales, es la sensación de que se trata de un siglo vacío, poco creativo, que se ampara en fórmulas para ocultar su vaciedad religiosa. Un pueblo con poca formación religiosa[1], con devoción sensiblera, que vibra con imágenes y festividades y se exalta con guerras religiosas, no podía atraer a una mentalidad más individualista, con ánimo de interiorización y de mayor exigencia doctrinal presente en no pocos laicos que vivían, a menudo, en el filo de la navaja eclesial. Poco a poco las cosas se van centrando y queda una panorámica más compleja y matizada. Gerald Brenan en el prólogo a su segunda edición de *El laberinto español* calificó el papel de la Iglesia en la sociedad española como «the power which remains in the field».

1. Religiosidad popular

Todos los recursos humanos eran integrados por la fe, sea como expresión del sentimiento religioso o como vehículo para la evangelización del pueblo sencillo. El culto a los santos, la veneración de las imágenes, las procesiones y cofradías, los actos multitudinarios de las misiones populares, los sermones ardientes, donde el relato de milagros fantásticos se anuda a las interpretaciones caprichosas de la Escritura, la música, a menudo, profana de las funciones litúrgicas, se consideraba válido para la propagación y conservación de la fe.

En ángelus constituía un momento generalizado de recogimiento, las procesiones del Corpus o de Semana Santa eran acompañadas por un pueblo abigarrado, las misiones populares eran seguidas por la mayoría de la población de los pueblos, a la que adoctrinaba y

procuraba conmover, aunque su efecto no siempre era duradero[2]. Para la difusión de estas misiones fundó el P. Claret la congregación de misioneros del Corazón de María, y para propagar las buenas ideas fundó la Librería Religiosa[3].

La restauración del monasterio de Montserrat, que en 1880 celebró el Milenario, favoreció la renovación religiosa de Cataluña. En 1881 se proclamó a la Virgen como patrona de Cataluña. El impacto de la huella mística de J. Verdaguer, el tradicionalismo regionalista del obispo Torras i Bages y la acción litúrgica del llamado grupo de Tarragona actuaron en el mismo sentido.

2. Nombres a tener en cuenta

A lo largo de estas páginas aparecen nombres que merecerían más espacio y un perfil más completo. No es posible por motivos de espacio, pero su importancia queda reflejada indirectamente en la descripción de obras y procesos de evangelización a las que dedicaron su interés. Simplemente, como muestra de este interés señalo de la larga lista algunos nombres importantes.

Jaime Balmes constituye una de las personalidades más interesantes del siglo XIX, a pesar de su prematura muerte. En un país tan polarizado mantuvo en todo momento el equilibrio y la búsqueda de la objetividad: «En las formas políticas no hay nada que sea esencial a la religión: todas le ofrecen sus inconvenientes y ventajas». Demandó en sus escritos un nuevo clero: ilustrado, tolerante, abierto y adaptado a la cultura y a las novedades del siglo[4]. «No aceptamos todo lo nuevo, escribió, pero tampoco pretendemos evocar todo lo antiguo». Fue un filósofo de talento *(El Criterio, Filosofía Fundamental),* un buen periodista y un apologista original.

Severino Aznar, laico, profesor de sociología religiosa, fundador de la revista Renovación social (1910), los dominicos Gerard y Gafo, los jesuitas G. Palau y Nevares, el canónigo Asturiano Arboleya, Monedero y otros muchos que debiera citar fueron exponentes importantes de la inquietud social de una parte del catolicismo español.

El P. Vicent, jesuita, fue considerado el patriarca del catolicismo social español. Fundó en 1864 en Manresa un Círculo de obreros, bastante antes de que Mun y la Tour du Pin pensaran en su obra de los Círculos Católicos. Basándose en su conocimiento de

experiencias extranjeras y, sobre todo, en su incomparable capacidad de trabajo e imaginación, recorrió España creando y sugiriendo obras, movimientos e instituciones. Entre ellas, las Cajas de Ahorro, establecimientos de crédito, cooperativas para el consumo y la producción, el socorro mutuo ante la enfermedad y el paro, la promoción de casas baratas, las sociedades católicas de socorros mutuos[5].

Andrés Manjón, una personalidad sumamente interesante y atractiva, pero poco conocida. Se le cita y valora como creador de las escuelas del Ave María, dentro del campo de la pedagogía, pero tendría que ser tenido en cuenta también como uno de nuestros pioneros de la acción social, a la que se dedicó con energía y sabiduría. Fomentó en diversos sectores de la sociedad proyectos y realizaciones pedagógicas de gran interés de cara a la enseñanza de las clases populares. El movimiento social cristiano que responde en España a la llamada de la *Rerum novarum* comenzó a incluir en sus programas el tema de la educación de las clases trabajadoras[6].

Cardenal Guisasola, obispo de Oviedo y arzobispo de Toledo. Dotado de gran preocupación social y de amplitud de miras, supo apoyar y encauzar algunas de las obras más interesantes de su época. No siempre fue comprendido y, a menudo, se le atacó con virulencia desde los aledaños integristas, hasta el punto de que se comentó que su muerte había sido acelerada por estos ataques[7].

3. ¿Hubo católicos liberales?

Tradicionalmente se afirma que el catolicismo español de esta época fue uniformemente integrista, con ausencia casi absoluta de catolicismo liberal y con el consiguiente empobrecimiento.

Creo que, en general, tal planteamiento es exacto, siempre que se recuerden aquellos nombres de católicos a quienes, a menudo, la intransigencia e intolerancia de la mayoría obligó a mantenerse en el filo de la navaja o en los aledaños de la Iglesia. Recordemos a Castelar, Roque Barcia, Fernando de Castro, algunos krausistas, Montero Ríos, Ríos Rosas y Valera. Aunque cada uno tuvo su historia y su evolución, podríamos decir que defendieron la separación de la Iglesia de la política, rechazaron el poder temporal del papa y algunos no comprendieron la formulación y el significado en su tiempo de la infalibilidad pontificia[8]. Y no faltan historiadores que consideran que una parte del clero se mantuvo

liberal, aunque no siempre de forma abierta[9]. En realidad, en esta España tan angustiosamente aferrada al pasado, abundaron creyentes que estuvieron dispuestos a liberarse de la melancolía de la repetición.

4. Presencia de laicos

En un catolicismo tan politizado no podían faltar laicos activos, sobre todo, en el mundo de la prensa, pero también en otros campos más estrictamente políticos o sociales: Donoso, Quadrado, Carbonero, Aparisi, Masarnau. Sin embargo, su presencia activa en el apostolado laical fue inexistente, tal vez porque no se les supo aprovechar. En el Congreso Católico nacional de Tarragona (1894) se fundó la Junta Central de la Acción Católica, bajo la presidencia del marqués de Comillas. Una vez más, se trató de un estado mayor sin tropas[10], de un organigrama sin presencia operativa. En este ambiente cerrado y de incomprensión de lo que se estaba gestando en el exterior, se consolidó en España un movimiento no masivo, pero que terminaría ejerciendo un influjo relevante a lo largo del siglo XX, la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACNP).

La eficacia de los proyectos y de los métodos y las cualidades de los miembros de esta asociación fueron importantes para el desarrollo del catolicismo español. Algunas de las características de su actuación consistieron en ser una elite al servicio del catolicismo español, en proporcionar a los sectores más dispares de la política de derechas algunos de sus inspiradores de más valía, dentro de una apreciable disparidad de ideologías, y en hacer presente al catolicismo en ambientes en los que antes hubiera resultado impensable. Respecto al catolicismo hispano, la ACNP poseía una modernidad indudable no sólo ya desde el punto de vista de su forma de actuación, sino también del contenido, que, en realidad, no era otro que el de las enseñanzas pontificias.

Este tono de modernidad y el periódico El Debate nacieron de Ángel Herrera Oria, quien supo idear y poner en ejecución diversas ideas y actuaciones eficaces para el catolicismo español. Herrera supo dotarle de una capacidad de actuación de la que estaba muy necesitado[11]. Con no poca exageración escribió Laín Entralgo a su muerte:

«Fue el sumo protagonista de la instalación del catolicismo español en el siglo XX...

> Antes de la obra de Ángel Herrera en El Debate (...) nuestro catolicismo se hallaba empapado de siglo XIX, del siglo XIX anterior a León XIII (...); esto es, de una situación histórica en la cual los católicos, tomados en su conjunto, no habían sabido entender y aceptar la realidad que de ordinario llamamos "mundo moderno"».

En realidad, tal vez los integristas hayan sido capaces de comprender el mundo, pero son incapaces de cambiarlo. Los propagandistas y otros grupos de católicos que fueron naciendo al socaire de la enseñanza de León XIII estuvieron dispuestos a intentarlo.

Otra realización laica que pudo ser importante pero que no llegó a cuajar fue el «Grupo de la Democracia Cristiana», un intento de repetir en España el *Partito Popolare* que con tanto éxito había fundado en Italia el sacerdote don Sturzo. Se trataba de un núcleo cultural, un círculo de estudios y una Escuela social. Sus propósitos consistían básicamente en el «estudio y la especulación doctrinal» de las tres instituciones básicas de la sociedad: la religión, la familia y la propiedad privada, y pronto desembocaron en la fundación del Partido Social Popular, un partido democristiano, que fue inmisericordemente atacado por los integristas, que definieron a sus miembros como «liberales vitandos, lobos con piel de oveja, peores que los monstruos de la "Comuna", que los adúlteros y que los incendiarios».

En realidad, la tesis dominante de cristiandad (España, sociedad y Estado católico) impidió la adopción de métodos pastorales pensados para la recuperación de las clases populares en un Estado plural y en una sociedad crecientemente descristianizada, tal como se dio en el catolicismo alemán y francés de finales de siglo. En España se siguió pensando que el pensamiento democristiano constituía un peligro que había que rechazar y, a poder ser, aplastar, aunque no faltaron grupos políticos democristianos con éxito desigual[12].

5. Congregaciones religiosas femeninas

La página amable y más digna de admiración de este siglo es la que habla de la actividad caritativa, social, educativa, de acompañamiento y respaldo de numerosas congregaciones femeninas, generalmente fundadas en este mismo siglo. Joaquina de Vedruna, con las Carmelitas de la Caridad; Soledad Torres Acosta, con las Siervas de María; Teresa de Jesús Jornet, con las Hermanitas

de los Ancianos Desamparados; Micaela del Santísimo Sacramento, con las Adoratrices; Vicenta María López Vicuña, con las Hijas de María Inmaculada; Rafaela Porras, con las Esclavas del Sagrado Corazón; Ángela Guerrero, con las Hermanas de la Cruz; Rafaela Ibarra, con los Ángeles Custodios. Estas fundadoras han sido declaradas santas, pero otras muchas fundaron también congregaciones dedicadas a ayudar a la Iglesia y a sus hermanos marginados, débiles, solos, enfermos, niños, ancianos, caídas en la prostitución o en otras lacras propias de una sociedad no siempre solidaria ni compasiva. En la segunda parte del siglo se fundan en España 69 institutos de estas características, a los que habría que añadir, naturalmente, las congregaciones de origen extranjero también afincadas en España.

Desde la evolución que han experimentado estas congregaciones en la segunda parte del siglo XX podemos comprender mejor las limitaciones de algunos planteamientos y cómo eran deudoras de un ambiente eclesial generalizado y también, del anticlericalismo rudo y violento entonces dominante. No obstante, su historia constituye uno de los capítulos más admirables de la historia eclesial contemporánea.

6. Devociones y vida litúrgica

La multiplicación de libros de piedad y espiritualidad en una población con creciente número de ciudadanos que sabían leer favoreció la formación de comunidades más cohesionadas y con ideas más claras sobre los objetivos eclesiales. San Antonio Mª Claret constituye un ejemplo ilustrativo de esta nueva actividad apostólica. La «Librería Religiosa», de Barcelona, el «Apostolado de la Prensa», del P. Francisco de Paula y la preocupación por la «Buena Prensa», constituyen ejemplos de esta preocupación.

La vida piadosa de los creyentes, de la misma manera que en otros países europeos, se centró fundamentalmente en tres devociones: la eucaristía, la devoción al Sagrado Corazón y la devoción mariana.

La devoción eucarística modificó los hábitos religiosos de parroquias y casas religiosas. Durante los dos últimos siglos, la recepción de los sacramentos ha constituido el objetivo fundamental de la acción pastoral, centrándose sobre todo en la promoción de la confesión y de la comunión, al menos pascual.

Recordemos la espiritualidad de Santa María Micaela del Santísimo Sacramento y de Santa Rafaela del Sagrado Corazón, quienes supieron compaginar la adoración permanente al Santísimo Sacramento con su apostolado específico.

La devoción al Sagrado Corazón se convirtió en el estímulo más poderoso de una religiosidad más cálida y expansiva. En 1923, Alfonso XIII consagró España al Sagrado Corazón en el Cerro de los Ángeles, centro geográfico del país, y en Barcelona se levantó el templo expiatorio de Montjuich. Esta devoción fue enucleando a su alrededor multitud de devociones subsidiarias: la de los nueve primeros viernes, la consagración de las familias, las entronizaciones de imágenes, los detentes, la edificación de monumentos en las ciudades.

La devoción mariana ocupó, también, un lugar decisivo en la religiosidad contemporánea. La declaración dogmática de la Inmaculada en 1854, la proliferación de apariciones en diversos países, el rezo del rosario en el ámbito familiar, las peregrinaciones a los santuarios de El Pilar, Montserrat o Guadalupe, las coronaciones canónicas de las imágenes más veneradas, fueron motivos poderosos de concentraciones, manifestaciones piadosas y ritos litúrgicos, capaces de alimentar una espiritualidad, tal vez no muy profunda, pero sí sentimental y familiar.

La inquietud litúrgica, de origen, fundamentalmente, francés y belga llegó también a España. El Congreso litúrgico de Montserrat de 1919 tomó una serie de iniciativas que, sin embargo, quedaron muy limitadas a Cataluña, donde, en general, se habían manifestado las primeras preocupaciones y las primeras manifestaciones de una cierta entidad de la renovación litúrgica. Aparte de la influencia esporádica de Silos, Montserrat y Samos, hay que esperar a mediados del siglo XX para que pueda hablarse de movimiento litúrgico tanto en su expresión como en su repercusión.

Notas al capítulo

[1] Por ejemplo, la descripción de Caixal y Estradé en una exhortación pastoral de 1856: «han sustituido el deseo de ir al cielo y salvar su alma por el de gozar de este mundo. De aquí viene el desenfreno en los bailes, que no parecen algunos de ellos inventados sino por el demonio Asmodeo, para representar en público, en cuanto puede, las orgías, que les enseña en secreto. De aquí el ningún caso de instruirse en las verdades de fe, y la consiguiente espantosa ignorancia en las materias de Religión que se halla aun en gentes

por otra parte instruidas. De aquí la poca frecuencia de Sacramentos, la poca asistencia a los templos, y el poco respeto con que se está en ellos. De aquí la profanación de los días festivos, en los que muchos cristianos cometen los excesos de que se abstienen en los días de trabajo, como si el día del Señor fuese día de ofenderle. De aquí ¡ay!, vosotros lo sabéis muy bien, el desenfreno de las costumbres y el diluvio de pecados que inundan la tierra. Y después de esto ¿extrañaremos la sequía que están experimentando una porción de provincias de España, hermanas nuestras, y que empieza a hacerse sentir entre nosotros, y que el porvenir en cuanto a subsistencias se presenta sombrío, a pesar de todos los esfuerzos de un Gobierno previsor y sabio, cual lo es el de S. M. la Reina nuestra Señora (...)?» (Barcelona, Impr. de P. Riera, 1856).

[2] «Ella conmovía y estremecía a los pueblos, ella reformaba las costumbres y aumentaba la devoción, ella hacía mudar de semblante a las ciudades, a las villas y a las aldeas. Pero, ¡oh desgracia!, toda esta reforma de costumbres, alcanzada a costa de tantos dolores y fatigas, desaparecía muy pronto» (ARESO, *Cartas cristianas,* Bayona 1839[2], 235).

[3] «En el día hay una doble necesidad de hacer circular libros buenos, pero estos libros han de ser pequeños, porque la gente anda aprisa y la llaman por todas partes y de mil maneras, y como la «concupiscencia oculorum et aurium» ha crecido hasta lo sumo, todo lo quiere ver y oír, y además ha de viajar; así es que si es un libro voluminoso no será leído, únicamente servirá para cargar los estantes de las librerías y bibliotecas. De aquí es que, convencido de esta importantísima verdad, he dado a luz, ayudado de la gracia de Dios, tantos libritos y hojas sueltas»: *Autobiografía,* en C. FERNÁNDEZ, *El beato Padre A. M[a] Claret,* Madrid 1941, 488.

[4] J. BALMES, *Obras completas* V, BAC, Madrid 1949, 811-837.

[5] A. VICENT, *Cooperativismo católico,* Madrid 1905; R. SANZ DE DIEGO, *El P. Vicent: 25 años de catolicismo social en España (1886),* Hispania Sacra XXXIII/67 (1981) 323-372.

[6] A. MANJÓN, *El problema social y la acción del clero,* Madrid 1908.

[7] J. FERNÁNDEZ CONDE, *Pensamiento político-social del cardenal Guisasola (1852-1920),* Studium Ovetense 24 (1974) 143-178.

[8] M. REVUELTA, *Religión y formas de religiosidad,* en R. MENÉNDEZ PIDAL-J. M. JOVER ZAMORA (dirs.), *Historia de España* XXXV-1, Espasa-Calpe, Madrid 1989, 250-257.

[9] «Pese a la actitud de los prelados, hubo en Cataluña muchos clérigos liberales: un primer grupo de hombres maduros, antiguos ilustrados, de adscripción más o menos «jansenista», que tenían cargos importantes y que eran más bien teóricos que no hombres de acción; otro grupo, formado por una generación nueva, más decidida y que se compromete en la expansión de las nuevas ideas, pero que acaba desentendiéndose de las mismas, a medida que la discusión política deja paso a las soluciones de fuerza, y un tercer grupo, más exaltado, partidario de soluciones radicales para poner fin a la reacción absolutista, y más o menos relacionado con las sectas y sociedades patrióticas» (J. MERCADER RIBA, *Orígenes del anticlericalismo español,* Hispania 123 [1973] 117).

[10] J. A. GALLEGO, *La política religiosa en España,* Nacional, Madrid 1975, 9-54.

[11] J. M. GARCÍA ESCUDERO, *De periodista a cardenal. Vida de Angel Herrera,* BAC, Madrid 1998; N. GONZÁLEZ RUIZ-I. MARTÍN, *Seglares en la historia del catolicismo español,* Madrid 1968.

[12] O. ALZAGA, *La primera democracia cristiana en España,* Ariel, Barcelona 1973; J. TUSELL, *Historia de la democracia cristiana en España,* 2 vols., Cuadernos diálogo, Madrid 1974.

9. La Restauración

En la carta de Isabel II a Cánovas del Castillo en la que le otorga plenos poderes, la reina cita entre las desgracias que agobian a la patria «la religión perseguida». En efecto, la Iglesia tenía conciencia de haber sido perseguida en el trienio liberal, durante la regencia de Espartero, en el bienio demócrata y en los años posteriores a 1868. A esto habría que añadir las consecuencias negativas de sus divisiones internas y de su implicación en las guerras carlistas.

Pero Alfonso XIII dejó muy clara su intención en el *Manifiesto de Sandhurst,* prólogo de intenciones de la Restauración: «Ni dejaré de ser buen español, ni, como todos mis antepasados, buen católico, ni, como hombre del siglo, buen liberal». Sin embargo, ni el papa ni la mayoría de los obispos españoles estaban dispuestos a aceptar la posibilidad de compatibilizar catolicismo y liberalismo. De hecho, las intervenciones del nuncio Simeoni favorecieron la actitud y las acciones del clero intransigente, dificultando o impidiendo la aceptación de las ideas más moderadas[1]. Hay que esperar a los nuncios de León XIII, sobre todo Rampolla, para encontrar una actitud más positiva y más dispuesta a colaborar con la realidad social. Cánovas del Castillo, que pretendió «reanudar la historia de España», lo intentó con habilidad y decisión y los logros y fracasos de esta empresa constituyen la historia eclesiástica de estos años.

Cánovas, católico convencido, era consciente de que el apoyo de la Iglesia resultaba imprescindible para la solución de la guerra carlista y para la consolidación del nuevo régimen, y favoreció la reconstitución de la organización eclesial tan malparada tras los años revolucionarios: se nombraron los obispos de las numerosas sedes vacantes; se creó, finalmente, la diócesis de Madrid, una de las anomalías más llamativas de la Iglesia española; la Iglesia recuperó el control de la enseñanza y se favoreció la posibilidad de crear nuevas parroquias, carencia llamativa en la pastoral diocesana. Roma, por su parte, era consciente de la urgencia de restablecer en plenitud el concordato de 1851, aunque Pío IX mantuvo una aparente actitud pasiva ante la guerra civil o, al menos, no se decidió a desautorizar la adhesión al carlismo de gran parte del clero. La razón estriba, seguramente, en que el Papa esperaba una condenación neta de cuanto había representado el

sexenio revolucionario y Cánovas, que buscaba una base amplia para su proyecto, no estaba dispuesto a hacerlo.

La aprobación de la nueva Constitución, sobre todo de su artículo 11, fue la causa de un disidio que durará decenios, dividirá a la Iglesia y la enfrentará a buena parte de los ciudadanos. Para Cánovas, que estaba dispuesto a mantener la unidad católica sin caer, por ello, en la intolerancia religiosa, la aceptación de la libertad religiosa favorecía el reconocimiento de los principales gobiernos europeos y, sobre todo, la adhesión de los sectores más conservadores de los partidos que habían apoyado la revolución de 1868[2]. Para la Iglesia, por el contrario, las consecuencias de la libertad de cultos era descatolizar a España y pervertir a los españoles, inocular en la sociedad el virus mortífero de la impiedad y del indiferentismo religioso y acrecentar el fuego de las discordias civiles con el cebo de las contiendas y luchas religiosas[3]. De hecho, hasta el Vaticano II esta será la posición inalterable de la Iglesia española. El drama del catolicismo español consistió en que cuando se estaba tratando de decidir el marco legal para la futura convivencia política y social de España, la mayoría del clero se hallaba divorciada, distante, de las capas dirigentes del país, que eran cristianamente creyentes, pero no clericales; que siendo y sintiéndose católicos, al mismo tiempo eran liberales[4].

Aunque el tema de la constitución fuese el tema más importante en las relaciones de la Iglesia con el gobierno, otros muchos centraban, también, la atención de los gobernantes y obispos. Entre ellos descollaba el del pago de los haberes del clero, a menudo muy reducidos o retrasados, y el de la enseñanza, que constituyó durante años un escollo importante. Resultaba difícil acomodar las pretensiones eclesiales, amparadas en el Concordato, y las del Estado, fundamentadas en el art. 11 de la Constitución. Recordemos, también, la legislación de los cementerios civiles. Un decreto de febrero de 1875 autorizaba la subsistencia del matrimonio civil sólo entre «los que no profesando la religión de nuestros padres, estén imposibilitados de santificarlo con el sacramento». Los católicos tenían la obligación de casarse por la Iglesia. Este criterio fue ratificado en el Código civil de 1888 tras laborioso acuerdo entre el gobierno y la Santa Sede. La supresión de la libertad de cátedra tranquilizó a los eclesiásticos, pero inquietó a los liberales. En realidad, se trató de uno de los ejemplos más llamativos del miedo a la libertad tan presente en el campo católico.

1. El talante excluyente del integrismo

Una parte de quienes favorecieron la restauración de Alfonso XII se convencieron por los motivos ya señalados de que resultaba incompatible su fidelidad a este monarca con sus principios católicos. A ellos hay que añadir cuantos se encontraban en la oposición desde el primer momento por idénticos motivos. El integrismo puede considerarse, también, como la reacción espontánea contra la aproximación lograda, después de tantas dificultades y esfuerzos, entre la Iglesia y el Estado liberal[5].

La historia de la Iglesia española durante la Restauración es, en gran parte, la historia de un integrismo militante, de cortos vuelos, incapaz de distinguir entre privilegios y derechos, pero combativo y destructivo de cuantas iniciativas se originaban en los aledaños de su estrecho campo. Durante los primeros años, la mayoría del episcopado y del clero, dirigidos por los nuncios, pertenecerán a este talante. Poco a poco, Roma favorecerá otra política y elegirá otros obispos, dando pie paradójicamente a una Iglesia más dividida.

Los integristas se oponían a un sistema que creían contrario al bien de la Iglesia y de la Patria, y no les faltaban argumentos en los que apoyarse. El famoso *Syllabus* de Pío IX les ofrecía las municiones necesarias. En los primeros años, los nuncios Simeoni y Cattani pensaban que el gobierno de Cánovas era liberal y anticatólico. Para Cattani la instrucción pública en España estaba en manos de masones y racionalistas. No resulta difícil deducir cuáles eran sus argumentos y sus sugerencias en sus relaciones con los obispos, quienes, por otra parte, no necesitaban mucha ayuda para manifestar su intransigencia y su nula comprensión de lo que significaba un régimen democrático y del limitado papel de un rey en un sistema parlamentario.

En las reacciones del partido moderado, de los neocatólicos y de los carlistas encontramos la dimensión política de las palabras y de los escritos del papa Pío IX. El *Syllabus* y otros documentos pontificios van a ser considerados escritos políticos antes que eclesiásticos, al menos por su repercusión. En ellos se fundamentará durante decenios el rechazo de la constitución, de los Borbones y de cuanto pudiera ser tildado de liberal. En el *Syllabus* creerán encontrar argumentos para oponer el sistema parlamentario y constitucional a los principios del catolicismo[6].

Los integristas, cuyo pecado consistió en ser demasiado coherentes con la doctrina de Pío IX y en no aceptar que la doctrina pontificia pudiese evolucionar, consideraban que la salvación estaba en la formación de un gobierno «integralmente católico», capaz de restablecer «el reinado social de Cristo sobre los Estados y los pueblos». Para ellos las leyes divinas, siendo absolutas, no estaban condicionadas por las leyes humanas ni por el espíritu de los tiempos. Sólo era posible el Estado confesional del Siglo de oro español. Durante demasiado tiempo, estas posiciones, defendidas por Ramón Nocedal, *El Siglo Futuro,* Sardá y Salvany y sus adláteres gozaron de la aceptación de buena parte de los religiosos y de no pocos laicos.

Claro que esta fidelidad a un papa y a unas ideas les llevó a ser infieles a León XIII. La enseñanza de este papa a propósito de la unidad y de la diversidad en los aspectos políticos que las requerían se estrelló ante la resistencia del modelo histórico encarnado en el catolicismo español. El Papa se quejó amargamente de que no pocos eclesiásticos favoreciesen la división entre los católicos, y entre ellos:

> «algunos religiosos, distinguidos desde antiguo por su fidelidad y su amor a la Sede Apostólica, ayudan públicamente, o en secreto, a la cada día más extendida propagación y penetración plena de este mal, causando así el más grave peligro a los altísimos intereses de la Iglesia y del país».

2. Unas relaciones crecientemente amigables

Las relaciones Iglesia-Estado durante la restauración estuvieron sujetas a diversos factores. Por una parte, la diferente personalidad de Pío IX y León XIII y sus nuncios. Por otra, la actitud de los políticos, de manera especial Cánovas y Sagasta. Y, finalmente, la división interna y el predominante integrismo del catolicismo español.

León XIII aceptó ser padrino de bautismo del niño que había nacido siendo rey, Alfonso XIII. Significaba, de hecho, una cierta alianza entre el pontificado y la monarquía española. El Papa mantuvo una actitud de cercanía y protección hacia la Reina Regente no sólo por su responsabilidad en la católica España sino también por su origen austriaco. En 1894 manifestó a los obispos españoles que «al frente de su reino tiene el pueblo español a una señora que, por las virtudes de su alma y singular devoción a la

Sede Apostólica, es acreedora a todo honor y estimación»[7].

Esta cercanía se manifestó también en el contencioso de Las Carolinas en 1885. Bismark estaba dispuesto a mejorar sus relaciones con la Santa Sede, tan deterioradas a causa de su política del Kulturkamp, y el enfrentamiento con España le deparó una buena ocasión. Propuso a León XIII como árbitro y España lo aceptó sin dificultad. La resolución de la Santa Sede reconoció la soberanía de España a la vez que garantizaba a Alemania la libertad de comercio. El prestigio del pontífice aumentó. Pocos años más tarde, en la crisis de 1898 se intentó que el Papa ejerciera nuevamente de mediador, pero no fue posible[8].

Naturalmente, este hecho no impidió la división y el enfrentamiento entre los católicos españoles, permanente y angustiosa realidad que esterilizó tantas iniciativas y empobreció aún más un catolicismo poco interesante. No zanjó tampoco estos debates la encíclica *Cum multa* (1882) que el Papa dirigió especialmente a los católicos españoles con la intención de conseguir su unión y de que respetasen la legalidad vigente. La política no puede prescindir de la religión, afirmaba, pero no se puede identificar la religión con la política de un partido. La Iglesia apoya a los partidos justos, aunque más a quienes trabajan por la fe y la piedad. No iba a resultarle fácil a León XIII hacerse entender por gentes que creían que la política era el mejor y casi el único instrumento en manos de los católicos para conservar la fe de sus mayores y defender los derechos de la Iglesia[9]. En este mismo año el presbítero catalán Sardá y Salvany publicó *El liberalismo es pecado,* obra representativa del talante intolerante e integrista del tiempo, que fue aceptada como un libro sagrado por buena parte de los sacerdotes y laicos católicos[10]. En realidad, se trataba de dos planteamientos y dos opciones distintas. Los integristas ensalzaban al papa, pero no estaban dispuestos a obedecerle, de forma que sugirieron que el nuncio y el mismo pontífice estaban supeditados a razones diplomáticas, por lo que no eran completamente libres en sus apreciaciones y consejos. Era una manera de cuestionar su autoridad sobre los obispos y sobre los fieles, al menos en los temas relacionados con la política. Esta actitud de los integristas de respetar y obedecer al papa sólo cuando coincidían con sus apreciaciones se ha repetido a lo largo del siglo. Todavía hoy, no pocos católicos españoles que alardean de su devoción incondicional al papa repiten su doctrina moral pero silencian su

audaz doctrina social.

Los Congresos Católicos Nacionales que se celebraron en Madrid (1889), Zaragoza (1890), Sevilla (1892), Tarragona (1894), Burgos (1899) y Santiago (1902) y que reunieron a los principales dirigentes del catolicismo, trataron de alguna manera de revitalizar el catolicismo, pero, también, de aclarar las posibles relaciones con el poder político liberal[11]. En realidad, estos congresos pretendieron no sólo conseguir un cauce de unión y de trabajo coordinado entre los católicos sino, también, que la Iglesia española fuese un instrumento de adaptación al nuevo orden político. Su objetivo se resumía en «defender los intereses de la religión, los derechos de la Iglesia y del Pontificado, difundir la educación e instrucción cristianas, promover las obras de caridad y acordar los medios para la restauración moral de la sociedad».

La Restauración favoreció la renovación de una Iglesia demasiado preocupada por la situación política, poco propensa a la autocrítica y a la renovación interna, con unos centros de formación clerical, a menudo, ineficaces, tal como aparece en el informe enviado a Roma por el secretario de la nunciatura mons. Vico[12]. El número de sacerdotes y de seminaristas fue disminuyendo, bien por el creciente desinterés popular por el tema religioso, bien porque la pobreza de la Iglesia no ofrecía tantos alicientes como antes. El número de seminaristas pasó de 19.157 en 1883-1884 a 10.648 en el curso 1909-1910. En 1908 la Iglesia española contaba con 33.403 sacerdotes diocesanos, que no eran pocos para los 18 millones de habitantes a pesar de lo mal repartidos que estaban, pero que seguramente no respondían ni por su formación ni por su talante a lo que hubiera necesitado la sociedad española. Con esta preocupación se fundaron el Colegio Español de Roma (1892) y el seminario Pontificio de Comillas, que pocos años más tarde se convertirá en universidad pontificia. D. Manuel Domingo y Sol fundó los Operarios Diocesanos, una asociación de sacerdotes que tenían como misión dirigir seminarios y formar sacerdotes. En pocos años dirigirán buen número de seminarios españoles elevando su exigencia y su calidad[13].

Comenzaron a publicarse revistas filosófico-teológicas de carácter científico, dirigidas por agustinos, dominicos, franciscanos y jesuitas, que tuvieron el mérito de plantear las cuestiones debatidas en el catolicismo europeo: La Ciudad de Dios (1891), Ciencia Tomista (1891) y Razón y Fe (1901)[14], Archivo Ibérico Americano

(1914), Religión y Cultura (1928), aunque, en general, fueron revistas de consumo interno, sin apenas presencia efectiva en el panorama cultural de la época.

Una preocupación paralela a la adecuada formación en los seminarios fue la de la enseñanza católica en los centros docentes tanto públicos como privados. El porvenir de la Iglesia quedaba en manos de los católicos, en su capacidad de crear y financiar escuelas. Se abrieron innumerables escuelas para niños y adultos, esfuerzo en el que colaboraron decisivamente las nuevas congregaciones religiosas fundadas con este objetivo[15]. Sobresalen en este campo Andrés Manjón, fundador de las Escuelas del Ave María, Enrique Ossó, fundador de la Compañía de Santa Teresa, y el P. Pedro Poveda con la Institución Teresiana, instituciones que tendrán la intención de responder desde el campo católico al reto que suponían la existencia y las actividades de la Institución Libre de Enseñanza. A partir del sexenio revolucionario, la Iglesia pretendió fundar una universidad católica, al ver que cada día le resultaba más difícil controlar la universidad estatal. A pesar de algunos intentos, ningún proyecto cuajó ni en Madrid, Oñate o el Sacromonte, lugares donde parecían darse condiciones apropiadas, ni en Salamanca, donde el P. Cámara proyectó un gran centro de estudios universitarios que quedó tan reducido en la práctica que sólo consiguió decepcionar. Los dos centros que alcanzaron suficiente solidez aunque no rango estrictamente universitario fueron Deusto (1886), regido por jesuitas, y El Escorial (1892), de los agustinos. ICAI (1908) y el Instituto de Sarriá (1916), también de los jesuitas, además de los Observatorios astronómicos de Cartuja, en Granada (1902), y del Ebro, en Tortosa (1904), consiguieron con los años un reconocido prestigio científico...

Finalmente, deberíamos tener en cuenta la dedicación preocupada y obsesiva a la organización de asociaciones de católicos. El deseo de una organización católica que no fuera instrumento de ningún partido político se dejó sentir desde los inicios de la Restauración. No hay obispo que no procure encuadrar en sus respectivas diócesis a los laicos más dispuestos en grupos que les sean fieles. Se multiplicaron las asociaciones, pero apenas existió una mínima coordinación entre ellas, por lo que su eficacia fue exigua. Esta constatación llevó a la búsqueda de organizaciones que aunasen esfuerzos, coordinación diocesana y supradiocesana, asambleas diocesanas de Acción Católica, en Barcelona (1911) y

Madrid (1912), las uniones profesionales, las Semanas Sociales (1906-1912), la Acción Social Popular (Barcelona, P. Palau, 1905) y la Asociación de eclesiásticos para el apostolado popular (Barcelona, 1905). La memoria de la «Liga de Sociedades católicas de Barcelona» concretaba en 1892 las actividades a desarrollar: establecimiento de escuelas católicas en cualquier pueblo, difusión de catecismos, apoyo a los patronatos de obreros, fundación de Cajas de Ahorro para la clase trabajadora, ayuda a la prensa católica[16].

Autoridad, culto, beneficencia, moral pública conforme a los principios cristianos, preocupación por la moral matrimonial, devoción al rosario, predicación de misiones populares, concebidas como un eficaz instrumento de evangelización, peregrinaciones, estímulos a la «buena prensa», constituirán otras tantas preocupaciones y acciones con el fin de conseguir la tan deseada revitalización de un cristianismo extendido pero poco creativo y poco eficaz y, en algunos casos, inexistente. Concha Espina, en su novela *El metal de los muertos,* señaló su convencimiento de que el pueblo andaluz no era cristiano, tesis defendida muchos años después por Gerald Brenan en *Al sur de Granada.* Evidentemente, tomada en su literalidad, esta proposición no se sostiene, pero queda por estudiar con seriedad el origen y la extensión de las bolsas de descristianización existentes en España a lo largo de estos dos últimos siglos.

En cualquier caso, entre las carencias importantes de esta programación hay que señalar la política cultural y la llamada cuestión social, es decir, los dos problemas más graves y más permanentes en el proceso de evangelización de la Iglesia católica a lo largo del siglo XIX y primera parte del XX. En ambas se multiplicaron las iniciativas y la creación de revistas e instituciones, pero su eficacia y sus frutos no respondieron siempre a los esfuerzos[17]. Tal como sucede en los otros países europeos, no se trató de falta de generosidad. La simple enumeración de las congregaciones religiosas que se fundaron en estos años y de sus fines nos hace ver que su razón de ser eran los niños, los ancianos, los enfermos, las mujeres abandonadas a sus solas fuerzas y, en general, los marginados. Contribuyeron eficazmente en este esfuerzo los laicos agrupados en las Conferencias de San Vicente de Paúl o en un amplio espectro de asociaciones de finalidad caritativa que articularon un amplio sistema asistencial. En el estudio de estos

temas tenemos que tener en cuenta la actitud y la contraofensiva de un virulento anticlericalismo, tanto social como intelectual, de la masonería en toda su complejidad, aunque tuvo menos fuerza de lo que las acusaciones episcopales daban a entender[18], y de otros movimientos que ofrecían alternativas bien contrarias a la Iglesia o que eran consideradas por esta como tales. En este tema tenemos que tener en cuenta la Institución Libre de Enseñanza[19], que se convirtió en una auténtica pesadilla para la Iglesia española, no tanto por la política de la Institución cuanto por la incapacidad de aquella de poner en práctica una política cultural atractiva y eficaz. La Institución constituyó un objetivo de combinada atracción y repulsión para instituciones, religiosos y laicos católicos. Estos fueron conscientes de que aquella podía conseguir lo que ellos anhelaban desde principios de siglo: influir y conformar la cultura española. No sólo se quejaron o atacaron, sino que también ofrecieron alternativas dignas de atención que, sin embargo, en general, no tuvieron éxito, en parte porque el concepto de cultura de que disponían era limitada y les condicionaba exageradamente[20].

Esta insensibilidad institucional se demostró fehacientemente en la nula acogida de las propuestas religiosas de una literatura brillante, intuitiva, señaladora de inquietudes religiosas generalmente ortodoxas pero poco acordes con la mentalidad eclesial dominante. Me refiero a Valera, Galdós, Clarín y Pardo Bazán. Según ellos, la vida religiosa no latía en España con suficiente energía ni celeridad, ni la moral pública, ni las costumbres privadas eran cristianas, y abundaba el fanatismo y la ignorancia del clero y de los fieles. Llegaron a la conclusión de que la falta de libertad hacía imposible la autenticidad[21]. No sólo tenían razón en muchos de sus juicios, sino que hoy se puede afirmar que en estas novelas encontramos, a menudo, sugerencias que bien hubieran podido articular un programa de acción pastoral.

3. Anticlericalismo

La historia contemporánea española habla con frecuencia de sentimientos anticlericales y de incendios de iglesias y conventos. La *Ley del candado* (1910) de Canalejas, hombre religioso y devoto, por la que se prohibía la instalación de nuevas congregaciones religiosas, por espacio de dos años, sin autorización del ministerio de Gracia y Justicia, indica la promoción y la utilización de los

sentimientos anticlericales con fines políticos en un momento en el que los partidos turnantes no se diferenciaban apenas en sus programas[22]; la Semana Trágica de Barcelona resultó la expresión plástica y dramática de esta manipulación, los discursos de Alejandro Lerroux: «En los conventos se asesina; quemarlos es la única manera de evitar el peligro... Quemar conventos es propio de tiempos de virilidad» y las acciones de sus «jóvenes bárbaros» resultaban llamativamente burdos, pero los escritos anticlericales de Pérez de Ayala o de Blasco Ibáñez no resultaban ajenos a su espíritu.

No se puede olvidar la radical política anticlerical de los gobiernos franceses de aquellos años, situación envidiable para algunos políticos españoles, tal vez no tan radicales, pero sí deseosos de limitar la presencia eclesial.

Electra (1901), de Pérez Galdós, constituyó un detonante social importante[23], de una actitud anticlerical extendida, nada crítica pero operante. En la Semana Trágica de Barcelona (1909) ardieron más de treinta edificios religiosos. Se quemaba todo, fuera artístico o no. Murieron sacerdotes, se exhumaron esqueletos de religiosas, dominó el caos. En 1923 se produce el asesinato del cardenal Soldevila, arzobispo de Zaragoza.

Esta presencia vociferante, pero, también, cuantitativamente relevante del anticlericalismo español redimensiona significativamente el entusiasmo suscitado en algunos ambientes por la consagración de España al Sagrado Corazón de Jesús (mayo de 1919) en el Cerro de los Ángeles (Getafe) por Alfonso XIII. Pocos años más tarde, en el transcurso de la guerra civil aparecerá dramáticamente la fractura social y religiosa de España.

El apoyo de la Iglesia a la dictadura de Primo de Rivera en sus inicios no fue, ciertamente, exclusivo de la Iglesia, pero fue esta la acusada de haber sido su soporte. Esta acusación simplifica y falsea la realidad, pero no cabe duda de que la Iglesia de ese momento, poco sensible en su mayoría a los valores de la democracia, se sentía cómoda con el régimen del General. Tal vez la Iglesia catalana constituyó la excepción a causa de las medidas del gobierno contra el uso de la lengua catalana en la liturgia.

El anticlericalismo, pues, aparece inmerso y es muy familiar a la mayoría de los principales episodios de la historia contemporánea española. El conflicto aparece con intensidad en los intersticios de las revoluciones del primer tercio decimonónico, con especial

incidencia en el fragor de la guerra carlista, un pilar de los cambios políticos que se suceden en la primera mitad del siglo XIX. Este enfrentamiento se sitúa también en el centro de las disputas políticas en la España de Alfonso XIII, cuando la política electoral y parlamentaria se dan la mano con el conflicto. La Segunda República nace y fenece con violentos episodios anticlericales, y el franquismo no es ajeno a un nuevo fenómeno anticlerical, el de derechas. Tal vez, sólo con el surgimiento de un régimen democrático, este movimiento, con frecuencia acompañado de violencia colectiva, tiende a desvanecerse.

4. Generación del 98 y otras búsquedas

«Me duele España», escribió Unamuno, y este y otros autores de la generación buscaron regenerar el país, transformándolo y modernizándolo. «El hoy es malo, pero el mañana es mío», machadiano, les impulsó a surcar nuevas rutas. En esta tarea se encontraban con la Iglesia, a la que achacaron el retraso y los fracasos históricos, aunque sabían distinguir, como Unamuno, entre un clericalismo que rechazaban y un cristianismo demasiado materialista y poco profundo que les dolía y les llevaba a criticarlo.

El 98 constituyó una «crisis de la conciencia española», ya que afectó básicamente al sistema de creencias y valores dominante que, a partir de ahora, y en virtud de una crítica precedente de varios lustros, perdió su hegemonía cultural[24].

La disputa sobre el evolucionismo mantuvo la tensión. En los medios anticatólicos se defendió el postulado de que ciencia y religión eran incompatibles. La pasión sustituyó el análisis sereno, y la actitud ante la Iglesia falseó la consideración sobre la ciencia[25].

Los miembros de la Institución Libre de Enseñanza constituyen sin duda una página importante de la historia española, pero, también de la religiosidad e, incluso, de la historia de la Iglesia. Fueron pocos en número, pero ofrecieron modelos educativos, instituciones y planteamientos novedosos y sugerentes, con seriedad y con visión de la realidad, aunque, tal vez, no supieron aceptar la complejidad de la institución eclesial y los tiempos lentos de sus cambios.

Francisco Giner de los Ríos pensó que si quería reeducar a España tenía que abrir huecos frente a la Iglesia y frente al Estado. Rechazó la escuela confesional y la laica, y propuso una tercera vía,

una educación nacional abierta a lo religioso:

> «Si hay una educación religiosa que deba darse en la escuela es esa de la tolerancia positiva, no escéptica e indiferente, de la simpatía hacia todos los cultos y creencias, considerados cual formas ya rudimentarias, ya superiores y aun sublimes como el cristianismo, pero encaminadas todas a satisfacer sin duda en muy diverso grado –en el que a cada una de ellas es posible–, según su cultura y demás condiciones, una tendencia inmortal del espíritu humano»[26].

El tema de la educación como es bien sabido constituye un tema clave en la historia de la Iglesia[27]. La propuesta de Giner respondía ciertamente a su cristianismo racionalista, pero no dejaba de ser sugerente y urgente en un tema no resuelto todavía cien años después, aunque difícilmente podía ser acogido, ni siquiera como propuesta de diálogo, por quienes estaban más cerca de las afirmaciones de Sardá: «La escuela sin Dios es, por necesidad, la escuela contra Dios. La escuela sin catecismo es, por necesidad, la escuela contra el catecismo... La escuela laica es el demonio convertido en preceptor...». La institución, tal vez, quiso correr mucho y no contó con la Iglesia, pero esta, tal vez también, no estaba preparada para salir de su gueto y entablar conversaciones en favor de una sociedad más respetuosa con las diversas mentalidades tanto intra como extraeclesiales.

Se trató de una sociedad en vertiginosa transformación, que removía sus estructuras jurídicas, modificaba sus fundamentos económicos y, sobre todo, variaba radicalmente sus mentalidades. Para Pedro Cerezo el 98 supuso un impulso que se oponía al clericalismo y al caciquismo, al convencionalismo ético-religioso y al parlamentarismo, a la academia y a la vulgarina. Desde otra perspectiva bien diferente, el P. Coloma criticó y condenó con pocos miramientos la sociedad madrileña alfonsina, aparentemente católica, pero, a menudo, sólo hipócritamente intolerante y, ciertamente, cerrada y egoísta.

En 1900, Gumersindo de Azcárate se negaba a aceptar que

> «ser católico [implicase] no sólo la aceptación de un dogma y de una moral, sino la aceptación de principios filosóficos jurídicos, científicos, económicos y políticos que profesa una escuela que no es más que una escuela política cualquiera... El ultramontanismo ha añadido al dogma católico una ciencia católica, una filosofía católica, un derecho, una política católicos»[28].

Poco después, Unamuno escribía:

> «Considero cristiano a todo el que invoca con respeto y amor el nombre de Cristo, y me repugnan los ortodoxos, sean católicos o protestantes –estos suelen ser tan

intransigentes como aquellos– que niegan cristianismo a quienes no interpretan el Evangelio como ellos...»[29].

y Machado escribe a Unamuno desde Baeza (1913):

«[la ciudad] es infinitamente más levítica y no hay un átomo de religiosidad. Hasta los mendigos son hermanos de alguna cofradía... Una población rural, encanallada por la Iglesia y completamente huera. [En España] mucha hipocresía hay y una falta absoluta de virilidad espiritual. Empiezo a creer que la cuestión religiosa sólo preocupa en España a V. y a los pocos que sentimos con V. ¿Cómo vamos a sacudir el lazo de hierro de la Iglesia católica que nos asfixia? Esta Iglesia espiritualmente huera, pero de organización formidable, sólo puede ceder al embate de un impulso realmente religioso. El clericalismo español sólo puede indignar seriamente al que tenga un fondo cristiano... La cuestión central es la religiosa y esa es la que tenemos que plantear de una vez. Por eso me entusiasma su Cristo de Palencia, que dice más del estado actual religioso del alma española que todos los discursos de tradicionalistas y futuristas. Hablar de una España católica es decir algo bastante vago. A las señoras puede parecerles de buen tono no disgustar al Santo Padre, y eso se puede llamar vaticanismo; y la religión del pueblo es un estado de superstición milagrera que no conocerán nunca esos pedantones incapaces de estudiar nada vivo. Es evidente que el evangelio no vive hoy en el alma española...»[30].

Tal vez el drama consistió en una situación imposible, sin salida ni solución real en aquellas circunstancias: aborrecían la Iglesia que veían y desembocaron en un cristianismo cuerdo y apasionado, pero sin Iglesia. Era una Iglesia que no sólo no entusiasmaba, que aparentaba mantenerse sin gran densidad religiosa, sino que tenía demasiados elementos inaceptables, y un talante incompatible con quienes deseaban vivir de acuerdo con su época, pero eran injustos al no reconocer tantas personas, grupos y experiencias que, siendo también Iglesia, manifestaban una generosidad y un entusiasmo religioso que reproducían el valor de los diez justos bíblicos. Tal vez tuvieron la misma reacción de Lamennais en Francia: pensaron que se podía reformar la Iglesia desde fuera, pero sólo consiguieron empobrecerla más.

5. El modernismo en España

El tema doctrinal y cultural fue el campo de confrontación decisivo entre el catolicismo y el pensamiento contemporáneo en el paso del siglo XIX al XX. En España este enfrentamiento manifestó una evidente incapacidad de comprensión y de diálogo. La mayoría de los autores describían la sociedad católica española con unos trazos duros y acusadores: «En Vetusta están también frente a frente las dos Españas, representadas por las torres de las iglesias y las chimeneas socialistas. Volveremos a encontrar la condenación de la

primera en las páginas del primer Azorín, con un catolicismo trágico practicado por una multitud austera, en un pueblo tétrico, sus tañidos fúnebres, su ir y venir de devotas enlutadas; catolicismo hosco, agresivo, intolerante, en la Yécora de Baroja, con sus ideas mezquinas, bajas, ideas esencialmente anticatólicas; en el Castroduro donde el mismo autor sitúa a su héroe, César Moncada, para que sea derrotado y Castroduro pueda seguir con sus veneradas tradiciones y sus sacrosantos principios... envuelto en polvo, en suciedad y en mugre, dormido al sol en medio de sus campos sin riego. En la generación posterior la estampa reaparece en la Oleza de Gabriel Miró, carlista y levítica, donde, como el Magistral de Vetusta y su prelado, hay un jesuita que predica con mucha teología y un obispo que habla claro, dulce y lento; y un don Álvaro –la religión, horma de hierro de la vida–, que es la confirmación de doña Perfecta»[31].

El ambiente cultural del catolicismo español era, en general, autosuficiente y, por consiguiente, pobre y mezquino. En el primer Congreso Católico Nacional, celebrado en Madrid en 1889, Menéndez Pelayo se quejó:

> «Y entre tanto, los católicos españoles –doloroso es decirlo, pero estos días son de grandes verdades–, distraídos en cuestiones estúpidas, en amargas recriminaciones personales, vemos avanzar con la mayor indiferencia la marea de las impiedades sabias y corromper cada día un alma joven. Y no acudimos a la brecha cada día más abierta de la metafísica, ni a la de la exégesis bíblica, ni a la de las ciencias naturales, ni a la de las ciencias históricas, ni a ninguno de los campos donde siquiera se dilataban los pulmones con el aire generoso de las grandes batallas»[32].

El último, de Burgos, celebrado en 1899, la declaración de los treinta obispos presentes afirmaba:

> «Una vez más que nuestra aspiración constante es el restablecimiento de la unidad católica, gloria antes de nuestra patria, y cuya ruptura es origen de muchos males; declaramos asimismo que deploramos todos los errores condenados por el Vicario de Jesucristo en sus constituciones, encíclicas y alocuciones, especialmente los comprendidos en el *Syllabus* y todas las libertades de perdición hijas del llamado derecho nuevo o liberalismo, cuya aplicación al gobierno en nuestra patria es ocasión de tantos pecados y nos condujo al borde del abismo».

Con obispos que se enfrentaban con este espíritu al nuevo siglo que comenzaba a alborear, no nos extrañará la descripción del P. Oromí de la situación española de la época:

> «Una religión decadente, virtualmente practicada por un clero demasiado metido en política, sin vigor apostólico y con mucha ignorancia del credo que debía enseñar».

Y hablando del alejamiento de la Iglesia de muchos intelectuales, añade:

> «Lo clerical y lo eclesiástico estorbábanles más que los mismos dogmas. No fue la corrupción de costumbres lo que movió a los jóvenes intelectuales a abandonar el dogma católico, como suele decirse por ahí muchas veces por pereza intelectual o por simplificar la historia, sino una verdadera indigencia intelectual, que se ha dejado sentir demasiado en el catolicismo español de estos últimos siglos»[33].

Con esta realidad y en esta situación afrontó España la crisis intelectual teológica modernista que tan duramente afectó a la Iglesia católica europea a principios de siglo. La pregunta que se han hecho muchos autores contemporáneos es si se dio tal crisis en nuestro país, si hubo modernismo en España.

Maeztu, en una conferencia pronunciada en el Ateneo, afirmó que la teología española había progresado poco, indicando que los teólogos españoles permanecían anclados en un escolasticismo trasnochado[34], sentimiento compartido por no pocos intelectuales del momento que señalaban el aislacionismo español:

«Aquí pasa inadvertida mucha parte de lo que ocurre en Europa, pero estas ansias, estos anhelos, estos combates espirituales son tan extraños, tan exóticos al modo de ser de los españoles, que no interesan ni atraen la atención»[35].

Lo mismo pensaban los obispos españoles, pero por otros motivos bien diversos: «Aunque por fortuna entre nosotros, y por falta de ambiente propicio, no ha llegado a difundirse esa funesta plaga del modernismo», afirmará mons. Barrera, obispo de Madrid, y el cardenal Casañas, igualmente optimista, escribía a sus diocesanos: «Afortunadamente no ha tenido eco, que sepamos, en España esa funesta teoría de progreso católico modernista».

El clima predominante de la Iglesia española seguía siendo integrista y sus reacciones y juicios, tanto en relación al pasado como al presente, correspondían a tal orientación. El padre Aicardo, uno de los jesuitas más conocidos y prolíficos del momento, no duda en identificar a modernistas y demócratas cristianos, en atacar con dureza a Ketteler, Dupanloup y a cuantos habían significado algo en el mundo católico aperturista. El siguiente juicio puede darnos la medida de su talante: «Aquellos seudolegisladores de Cádiz, aunque no gaditanos, eran una turba abigarrada de toda clase de herejes y heretizantes». En realidad, no podríamos profundizar en la historia de la Iglesia y del modernismo español sin

tropezar continuamente con la historia del integrismo y de la intolerancia en nuestro país.

Todavía en 1906, Nocedal podía publicar en un periódico madrileño las siguientes afirmaciones: «Abominamos de la libertad de conciencia, de pensamiento, de cultos y de todas las libertades de perdición con que los imitadores de Lucifer perturban, corrompen y destruyen a las naciones»[36]. Esta actitud generalizada puede explicar el que, aparentemente, España no haya sido tocada por el modernismo, y el que antes de 1907 no encontremos en los documentos episcopales o en las revistas teológicas voces de alarma o artículos descriptivos del fenómeno o contrarios a la crisis. No se trataba de superación del problema sino, más bien, de no haberlo siquiera planteado.

Pocos años más tarde, en 1923, Alfonso XIII visitó a Pío XI en el Vaticano y pronunció un discurso sorprendente, irreal: «Os prometemos... que si un día, en cumplimiento de la divisa que, según san Malaquías, corresponde a vuestro pontificado..., la fe exigiera de los católicos los mayores sacrificios y, nuevo Urbano II, levantarais una cruzada... España y su rey... jamás desertarían». El Papa, con más sentido común y con mayor sentido de la realidad, respondió: «Pienso que debe haber allí también hijos nuestros infelices, aun siendo siempre amadísimos, que se niegan a acercarse al Corazón divino; decidles que no los excluimos por eso...»[37].

De todas maneras, una vez más hay que afirmar que España era más plural de lo que a primera vista reflejan este y otros muchos textos parecidos, y que la comunidad creyente tenía reacciones y recursos, tal vez no tan autorizados pero igualmente cristianos. Resulta significativa en este sentido la controversia ideológica originada con motivo de la introducción del darwinismo en España. Para Ricardo Mella (1889), el evolucionismo constituía el gran principio científico que, ajustándose a la naturaleza y a la realidad, negaba la Biblia y acababa «con los vetustos errores» propios de la concepción religiosa del mundo. Otros muchos pensaban lo mismo: para ellos la historia humana ya no tenía que concebirse como un drama divino[38]. Sin embargo no faltaron teólogos y eclesiásticos que defendieran la compatibilidad entre darwinismo y catolicismo, por ejemplo Sanz y Escartín, el cardenal Zeferino González y el dominico Arintero[39], aunque no se dio un auténtico diálogo ni confrontación. Una vez más, fueron líneas paralelas que se consumieron en sus argumentos, sin considerar los de los otros, ni

dialogar con ellos.

Es verdad que la mayoría de los teólogos y escrituristas condenaron a los teólogos considerados modernistas sin mucha atención a sus verdaderas doctrinas, pero no puede afirmarse que fueran del todo desconocidos en los ambientes más sensibles al pensamiento contemporáneo español. Muchas de sus obras fueron traducidas y sobre los escritos de Sabatier, Semería, Brunnetière, Turmel y Tyrrell se publicaron comentarios más matizados en las revistas de pensamiento[40]. Hay que recordar de manera especial los escritos del filósofo del seminario de Santiago Amor Ruibal y al ya citado Arintero en sus obras eclesiológicas. En esos años el joven Zaragüeta, que había estudiado en Lovaina, se queja de la inercia episcopal ante la situación de los estudios religiosos, pero no era el único que había estudiado en el extranjero ni el único que se lamentaba de la situación. Además, el obispo Cámara, de Salamanca, o Torras i Bages, de Vic, o Guisasola, de Toledo, y algunos más eran conscientes de la necesidad de renovar el talante cultural del clero español y los planteamientos intelectuales de la Iglesia.

Pero es en el campo laico donde encontraremos más huellas de la controversia modernista inteligentemente asimiladas. Así en numerosos artículos de la revista La Lectura dedicados a autores y temas modernistas, en la novela *El cura de Monleón* de Pío Baroja o en *San Manuel Bueno, mártir* de Unamuno. Este conoció de primera mano los escritos de Loisy y de Tyrrell y se sintió tocado por algunas de sus ideas. Unamuno y Machado manifestaron, en palabras de López Aranguren «una preocupación constante y profunda por el origen, destino y paradero final del ser humano y por el problema de Dios»[41]. No fueron, ciertamente los únicos. Otros nombres como los de Luis de Zulueta, Álvaro de Albornoz, Tenreiro y, tal vez, Azaña vibraron con no pocas inquietudes del momento. Otro tanto podríamos afirmar de la sensibilidad religiosa de no pocos literatos del siglo XIX, verdaderos profetas en su ambiente de un cristianismo menos enlodado en políticas de tres al cuarto y más purificado, más consciente de los problemas reales. «Cómo entiendo y siento yo a Dios es muy largo y algo difícil de explicar. Cuando llegue a la verdadera vejez, si llego, acaso, dejándome ya de cuentos, hable directamente de mis pensares acerca de lo Divino», escribía Clarín. Pero, mientras tanto, había escrito ya *La Regenta*. Otro tanto se podría decir de Valera, Alarcón, Pereda, Pérez Galdós

y Pardo Bazán[42]. En estos y otros autores encontramos una imagen de la Iglesia española, a veces, más real que la de muchos historiadores.

A lo largo de los primeros decenios del siglo, el pensamiento, la literatura y la historia alcanzaron un nivel extraordinariamente alto y una densidad considerable, sin que el pensamiento religioso tuviese el mismo nivel. Tal vez desde esta realidad se pueda aceptar el «España ha dejado de ser católica» de Azaña, aunque no fueran aceptables las conclusiones generales que él deducía.

Ortega, en su *España invertebrada* (1921), calificó a la Iglesia en España, aunque no sólo a ella, en cuanto entidad social, de ajena a la vida y a la cultura del resto de la nación: «Monarquía e Iglesia se han obstinado en hacer adoptar sus destinos propios como los verdaderamente nacionales...». Sin embargo, esta actitud no significaba necesariamente indiferencia religiosa. En el mismo Ortega, en *El espíritu de la letra* (1927), Pérez de Ayala, Gabriel Miró o Juan Ramón Jiménez, el tema religioso emerge con connotaciones de hondura y seriedad. Otras posturas más entregadas y más profundamente religiosas son las de Manuel de Falla, Dámaso Alonso, Ramiro de Maeztu o Marañón.

En ámbitos más tradicionales, el análisis, naturalmente, era otro. Para ellos, la defensa de la «tradición católica-nacional» suponía la desvalorización del pensamiento político liberal español, la defensa del mito de la Hispanidad propagado por Maeztu, y el modelo historiográfico «Recaredo-Reconquista-Reyes Católicos-Contrarreforma-Inquisición-Nuevo Mundo, etc.». Los tres maestros de estos planteamientos fueron Balmes, Menéndez Pelayo y Vázquez de Mella.

Notas al capítulo

[1] M. F. NÚÑEZ MUÑOZ, *La Iglesia y la Restauración 1875-1881,* CECA, Santa Cruz de Tenerife 1976, 51-77; 204-217; R. M. SANZ DE DIEGO, *La Iglesia española ante la Restauración de los Borbones (1874),* Razón y Fe 193 (1976) 31-42.

[2] L. SÁNCHEZ AGERTA, *Historia del constitucionalismo español,* Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1964, 337-339.

[3] C. ROBLES, *Insurrección o legalidad: los católicos y la Restauración,* CSIC, Madrid 1968, 120.

[4] F. PÉREZ, *La vida religiosa,* en R. MENÉNDEZ PIDAL-J. M. JOVER ZAMORA (dirs.), *Historia de España* XXXIV, Espasa-Calpe, Madrid 1991[3], 520.

[5] V. PALACIO ATARD, *La España del siglo XIX,* Espasa-Calpe, Madrid 1980[2], 541.

[6] J. M. LABOA, *El Integrismo. Un talante limitado y excluyente,* Narcea, Madrid 1985, 24-25.

[7] F. MARTÍ GILABERT, *Política religiosa de la Restauración,* Rialp, Madrid 1991, 73.

[8] C. ROBLES, *1898: Diplomacia y opinión,* CSIC, Madrid 1991, 51-85.

[9] ID, *La prensa y la división de los católicos en la Restauración,* Hispania Sacra XL (1988) 431-467; *La «Cum Multa» de León XIII y el movimiento católico en España (1882-1884),* Hispania Sacra XXXIX (1987) 297-348; *Política y clero en la Restauración. La crisis de 1881-1883,* Hispania Sacra XXXVIII (1986) 355-398.

[10] C. MARTÍ, *L'integrisme a Catalunya,* Vicens-Vives, Barcelona 1990, 245-324.

[11] F. MONTERO, *El primer catolicismo social y la «Rerum novarum» en España (1889-1902),* Madrid 1983, 130-160; J. ANDRÉS GALLEGO, *La política religiosa en España. 1889-1913,* Nacional, Madrid 1975, 164-175.

[12] V. CÁRCEL, *León XIII y los católicos españoles,* Eunsa, Pamplona 1988, 347-563; A. M. PAZOS, *El clero navarro,* Eunsa, Pamplona 1990.

[13] J. DE ANDRÉS, *Un hombre que supo darse, Manuel Domingo y Sol (1836-1909),* Salamanca 1959; J. M. JAVIERRE, *Reportaje a Mosén Sol,* Madrid 1987, 189-201.

[14] J. M. LABOA, *«Razón y Fe» ante el reformismo de principios de siglo,* Miscelánea Comillas 43 (1985) 19-40.

[15] J. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Historia de la vida religiosa* III, Claretianas, Madrid 1990, 585-629.

[16] F. MONTERO, *El movimiento católico en España,* Eudema, Madrid 1993, 18.

[17] J. ANDRÉS GALLEGO, *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España,* Espasa-Calpe, Madrid 1984; D. BENAVIDES, *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración, 1875-1931,* Nacional, Madrid 1978.

[18] J. A. FERRER BENIMELLI, *Masonería española contemporánea,* 2 vols., Siglo XXI, Madrid 1980[2]; P. ÁLVAREZ, *Masonería y librepensamiento en la España de la Restauración,* Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1985.

[19] M. D. GÓMEZ MOLLEDA, *Los reformadores de la España contemporánea,* Madrid 1966, 427-440; V. CACHO VIU, *La Institución Libre de Enseñanza,* Madrid 1962.

[20] En este campo resulta digna de atención la interesante y poco conocida personalidad de Pedro Poveda, hombre de intuiciones, ideas y realizaciones. Antes de alumbrar su obra pedagógica convivió con los marginados de Guadix, sensibilidad que impregnará su obra. Conoce bien la Institución Libre de Enseñanza, admira sus programas de cultura y progreso y su eficacia educativa: «¡Si la institución fuera católica!», afirmará en alguna ocasión, y concebirá obras pedagógicas y de presencia cultural, sobre todo la Institución Teresiana, con el fin de conseguir ese plus eclesial. Cf *Pedro Poveda. Volumen-Homenaje Cincuentenario. 1936-1986,* Madrid 1988; M. D. GÓMEZ MOLLEDA, *La escuela. Problema social,* Narcea, Madrid 1974.

[21] F. Pérez, *El problema religioso en la generación de 1868,* Taurus, Madrid 1975, 50.

[22] J. M. JAVIERRE, *Merry del Val,* Barcelona 1965, 403-427; C. SECO, *Alfonso XIII y la crisis de la Restauración,* Barcelona 1969, 89.

[23] M. D. GÓMEZ MOLLEDA, *Los reformadores de la España contemporánea,* Madrid 1966, 427.

[24] P. CEREZO, *El 98: La generación trágica,* en R. MENÉNDEZ PIDAL-J. M. JOVER ZAMORA (dirs.), *Historia de España* XXIX, Espasa-Calpe, Madrid 1993, 133-174.

[25] D. NÚÑEZ, *La mentalidad positiva en España,* Tucar, Madrid 1975.

[26] F. GINER DE LOS RÍOS, *Ensayos,* Alianza, Madrid 1973[2], 173.

[27] *Historia de la acción educadora de la Iglesia,* 2 vols., Madrid 1995 y 1997.

[28] Y. TURÍN, *La educación y la escuela en España, de 1874 a 1902,* Aguilar, Madrid 1967, 140-141.

[29] O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera,* Trotta, Madrid 1996, 27-51.

[30] R. MENÉNDEZ PIDAL-J. M. JOVER ZAMORA (dirs.), *Historia de España* XXXIX, *o.c.,*

554.

[31] J. M. GARCÍA ESCUDERO, *Historia política de las dos Españas* I, Nacional, Madrid 1976, 294.

[32] Citado en A. SÁNCHEZ BARBUDO, *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado,* Lumen, Madrid 1981, 123.

[33] M. OROMÍ, *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno,* Madrid 1943, 46-51.

[34] Cit. en A. PÉREZ GOYENA, *Frutos del modernismo español,* Razón y Fe 30 (1911) 305.

[35] *La Lectura* 1 (1911) 501-507.

[36] *El Siglo futuro,* 8 de diciembre de 1906.

[37] R. GARRIGA, *El cardenal Segura y el Nacional-catolicismo,* Planeta, Barcelona 1977, 95.

[38] D. G. MCRAE, *El darwinismo y las ciencias sociales,* en BARNETT S. A., *Un siglo después de Darwin* I, Alianza, Madrid 1979, 165.

[39] D. NÚÑEZ, *El darwinismo en España,* Castalia, Madrid 1977, 22-23.

[40] A. BOTTI, *La Spagna e la crisi modernista,* Morcelliana, Brescia 1987, 121-152; L. DE LLERA (ed.), *Religión y Literatura en el modernismo español (1902-1914),* Actas, Madrid 1994, 167-176.

[41] Escribe Unamuno: «Porque, después de todo, ¿fe cristiana qué es? O es la confianza en Cristo o no es nada; en la persona histórica y en la histórica revelación de su vida, téngala cada cual como la tuviere. Tiénenla muchos que de él dicen renegar; descubriríanla a poco que se ahondasen. Fe en Cristo, en la divinidad de Cristo, en la divinidad del hombre por Cristo revelada, en que somos, nos movemos y vivimos en Dios; fe que no estriba en sus ideas, sino en él; no en una doctrina que representara, sino en la persona histórica, en el espíritu que vivía y vivificaba y amaba. Las ideas no viven, ni vivifican, ni aman. Fe cristiana consiste en que en el Cristo del Evangelio, y no en el de la teología, se nos presente y nos lleve a sí el Dios vivo, cordial, *irracional,* o si queréis, sobrerracional o intrarracional, el Dios del imperativo religioso, no el Sumo Concepto abstracto construido por los teólogos... Dios en nuestros espíritus es Espíritu y no Idea, amor y no dogma, vida y no lógica» (R. MENÉNDEZ PIDAL-J. M. JOVER ZAMORA, *Historia de España* XXXIX, *o.c.,* 604).

[42] F. PÉREZ, *El problema religioso en la generación de 1868,* Taurus, Madrid 1975.

10. La Segunda República. Ausencia de diálogo

«Yo no puedo admitir, señores diputados, que a esto se le llame problema religioso. El auténtico problema religioso no puede exceder de los límites de la conciencia personal, porque es en la conciencia personal donde se formula y se responde la pregunta sobre el misterio de nuestro destino». Estas afirmaciones de Azaña explican una de las razones del enfrentamiento de la Iglesia con la República. Se trató del diverso concepto de Iglesia y de su presencia en la sociedad.

El mismo 14 de abril de 1931, el art. 3º del llamado *Estatuto jurídico* del nuevo régimen afirma la decisión de «respetar de manera plena la conciencia individual mediante la libertad de creencias y cultos, sin que el Estado, en momento alguno, pueda pedir al ciudadano revelación de sus convicciones religiosas», al tiempo que reconoce que «todas las confesiones están autorizadas para el ejercicio, así privado como público, de sus cultos, sin otras limitaciones que las impuestas por los Reglamentos y la Ley de Orden Público».

Desde entonces, una cascada de disposiciones secularizó la vida pública española: enseñanza libre de la instrucción religiosa, anulación de la obligatoriedad de asistencia a actos religiosos por parte de miembros del ejército, secularización de cementerios, disposiciones sobre tesoros artísticos, no reconocimiento de la inmunidad personal del clero, regulación del matrimonio civil y derecho al divorcio por consentimiento mutuo o petición justificada de uno de los esposos, etc. La remoción del crucifijo de las escuelas causó verdadera impresión. Preocupó, sobre todo, la rapidez de las disposiciones y su unilateralidad, sin tener en cuenta el concordato vigente.

La quema de conventos e iglesias del 11 de mayo de 1931, aunque para los incendiarios constituyó una purificación de «inmundas madrigueras, albergue de vagos, focos de sensualidad, centros de vicio y corrupción»[1], objetivamente resultó nefasta para la imagen del sistema republicano y, naturalmente, para la confianza y adhesión de los católicos. El gobierno no supo o no quiso intervenir a tiempo. Miguel Maura, entonces ministro del

Interior, escribirá más tarde en sus memorias: «El día de la quema de conventos padecimos una lamentable crisis de autoridad, y lo que era representativo del orden permaneció inactivo, creyéndose así servir mejor a la República».

Julián Marías escribe en sus memorias, *Una vida presente:*

> «Mi impresión es que la quema de conventos produjo dos efectos bien distintos: el primero, estupor; el segundo, tardíamente, rencor. Estupor, porque no se entendía nada; no se esperaba nada parecido, no se sabía quién incendiaba y para qué, y por tanto qué estaba pasando. Se contaba con la intervención del poder público, y no se producía. El Estado dejaba hacer; y esto provocaba incredulidad, consternación y una especie de parálisis. Después, cuando se apagaron los incendios, se disipó el humo y quedaron las cenizas y los muros chamuscados, fueron muchos los que sintieron repugnancia, indignación, acaso descontento de sí mismos. Todo eso se depositó en un rencor implacable contra la República. Aunque esta no hubiese hecho ninguna otra cosa mala, aunque el episodio del 11 de mayo hubiese sido un lamentable hecho aislado, nada hubiera sido capaz de mitigar el odio implacable, irreconciliable, contra la República. La atroz consigna "cuanto peor, mejor", se actuó entonces y empezó a circular y cultivarse. Suicida, se dirá, pero conviene no olvidar que el hombre es muy capaz de tales tendencias».

La constitución proclamaba la aconfesionalidad del Estado, la libertad de conciencia, la práctica de cualquier religión que respetase la moral pública. El art. 41 introducía el divorcio y el art. 46 decía que la enseñanza era laica, gratuita y obligatoria. El artículo más ofensivo e intolerante era, sin duda, el 26, que trataba sobre las congregaciones religiosas. Estas no podrían enseñar ni dedicarse a la industria o al comercio y sus bienes «podrán ser nacionalizados», quedando, pues, en una sorprendente inseguridad jurídica. Quedaban disueltas las órdenes con voto de obediencia a autoridad extranjera. Naturalmente, se trataba de los jesuitas. El 24 de enero de 1932 apareció en la Gaceta el decreto de disolución de los jesuitas[2].

La Iglesia no se mostró reticente en la aceptación de la República, aunque, obviamente, no estaba entusiasmada. El nuncio Tedeschini envió a los obispos, pocos días después de su proclamación, una nota en la que les comunicaba «ser deseo de la Santa Sede recomiende a los sacerdotes, a los religiosos y a los fieles de su diócesis que respeten los poderes constituidos y obedezcan a ellos para el mantenimiento del orden y del bien común». Numerosos obispos escribieron acatando explícitamente la nueva forma de gobierno y prometiendo obediencia ejemplar a las autoridades constituidas. No pocos insistieron en que las formas de gobierno eran accidentales. Movidos por la sorpresa del cambio, por

el miedo y la aprensión, por el convencimiento o por los consejos romanos, los obispos, bien conscientes de las dificultades existentes, estuvieron dispuestos desde el primer momento a acatar y colaborar con el nuevo régimen siempre que las nuevas leyes no se opusieran a las leyes divinas y a los derechos de la Iglesia.

El cardenal Segura fue la nota discordante y el cardenal Vidal y Barraquer el elemento posibilista que buscó siempre mantener el diálogo con el gobierno[3]. Las leyes que fueron aprobándose quitaron autoridad a sus planteamientos pero no a su talante y a la necesidad de utilizar su capacidad de diálogo. Además, la no aceptación por parte del Vaticano de Luis de Zulueta como embajador español impidió otra posibilidad real de entendimiento.

1. Acatar luchando

Aprobada la constitución, los obispos manifestaron su postura a través de una declaración colectiva, último de seis documentos colectivos con los que la jerarquía juzgó la evolución del primer año republicano. Comenzaban recordando su actitud de paciencia, respeto y moderación ante las medidas unilaterales y vejatorias del gobierno. En el apartado primero mencionaban las medidas antieclesiásticas: violación del mínimo de libertad religiosa, exclusión de la Iglesia de la vida pública, negación de su libertad interna, discriminación de los católicos en las libertades otorgadas a todos los ciudadanos, supresión de los medios económicos necesarios para el sustento de la Iglesia.

En el segundo apartado subrayaban la gravedad de la situación creada por las medidas sobre la enseñanza religiosa, el matrimonio y las congregaciones religiosas, de manera especial la Compañía de Jesús.

En el apartado tercero manifestaban que la Constitución tenía un carácter más vengativo que protector de las legítimas libertades. Los obispos pedían a los creyentes que obedecieran a la autoridad constituida, pero que, al mismo tiempo, lucharan con los medios legítimos contra la legislación sectaria y en favor de las reivindicaciones escolares. Pidieron, también que no se identificase a la Iglesia con ninguno de los partidos políticos.

En junio de 1933, tras la aprobación de la Ley de Congregaciones Religiosas, con un tono duro y reivindicativo, Pío XI publicó la encíclica *Dilectissima nobis:*

«Sólo a la religión católica se la vigila odiosamente en la enseñanza y se ponen trabas a las escuelas y a otras instituciones suyas (...), se trata de un modo inhumano a las congregaciones religiosas y se las somete abusivamente a las leyes tributarias de la nación, con la seguridad de que no podrán soportar el pago de los impuestos (...). Se han conculcado además indiscutibles derechos de propiedad, al apoderarse de edificios religiosos con el fin de crear escuelas laicas, o sea escuelas sin Dios (...). Al quitar de en medio a la Compañía de Jesús se quiere derribar la fe y la moral cristiana de la nación española y con ello se pretende herir de lleno a la misma Autoridad Suprema de la Iglesia católica».

El Papa terminaba pidiendo a los católicos que se unieran en defensa de la fe.

No cabe duda de que la Iglesia no hizo todo lo necesario para establecer un diálogo fructífero, partiendo del abandono de posturas y privilegios anacrónicos, pero es cierto también que la mayoría republicana con su imprudencia, su agresión a los principios católicos de buena parte del país y su capacidad de soliviantar las pasiones y dividir la sociedad[4] la colocó en una situación difícil, en la que resultaba espontáneo encontrarse contra la Constitución y contra la legislación republicana. A estos sentimientos habría que añadir la postura de quienes se colocaron enfrente de la República, dispuestos a todo con tal de cambiar de régimen.

Es verdad que se trataba de una Iglesia que difícilmente hubiera abandonado espontáneamente su poder, pero resulta evidente que el gobierno no sólo no supo aprovechar la actitud dialogante de la Iglesia española y de la Santa Sede sino que la provocó y humilló inútilmente. El gobierno practicó una política esencialmente centrista en lo social y extremista en lo espiritual y religioso. Es decir, lo contrario de lo que hubiera sido necesario y de lo que podía esperarse de su ubicación política. Nadie duda de que muchos de los cambios eran necesarios, de que resultaba ineludible un nuevo talante, de que el pluralismo, de hecho existente en el país, exigía una estructuración de la sociedad diferente. Tampoco pensamos que muchas de las resistencias eclesiásticas fuesen adecuadas ni que todas sus exigencias fueran aceptables. Por un lado y otro predominó un talante anacrónico e intolerante. Lo que resultó políticamente inaceptable fue la ausencia de diálogo, el rompe y rasga, el designio de crear una nueva sociedad con métodos, de hecho, dictatoriales dentro de un sistema democrático. En realidad, trataban de cambiar radicalmente una trayectoria histórica, tal como escribió *El Heraldo de Madrid*, el 12 de octubre de 1931: «Mil cuatrocientos años de error que ahora habrán de rectificar las Constituyentes. No se trata de discutir cifras, el

problema es mucho más trascendental. Se trata de transformar la configuración histórica de catorce siglos».

La intelectualidad, que jugó un papel decisivo en el advenimiento de la República, no tenía un conocimiento profundo de los problemas teóricos del cristianismo y sentía, en general, un visceral rechazo de la Iglesia. Baroja se definió en *Juventud, egolatría:* «Yo he sido siempre un liberal radical, inconformista y anarquista. Primero, enemigo de la Iglesia; después del Estado. Mientras estos grandes poderes están en lucha, partidario del Estado frente a la Iglesia; el día que el Estado prepondere, enemigo del Estado». La Iglesia juzgó a estos intelectuales como responsables morales de la Guerra civil. De hecho, lucharon en frentes distintos.

2. Persecución y Guerra civil

La sublevación militar desencadenó en la zona republicana reacciones anticlericales y antirreligiosas estremecedoras y generales. En pocas semanas desapareció no sólo el culto litúrgico sino, materialmente, las iglesias, capillas y conventos. El fuego destruyó inmensos edificios, obras de arte, bibliotecas, esculturas y ropajes. Finalizado julio, Andrés Nin, Jefe del Partido Obrero de Unificación Marxista escribió que «la clase obrera ha resuelto el problema de la Iglesia sencillamente, no dejando en pie ni una siquiera»[5]. Parecía que se había apoderado del país una locura colectiva. Iglesias convertidas en establos, en mercados o simplemente destruidas, exhibición en plena calle de momias exhumadas en las iglesias, profanación de las reliquias de san Isidro, imágenes de vírgenes veneradas desde hacía siglos aniquiladas, destrucción del patrimonio eclesiástico. En Lorca, por ejemplo, ardieron más de 300 imágenes, entre ellas 20 debidas a Salzillo.

Junto a tanta ruina material, sobresale el número de sacerdotes y religiosos asesinados por el hecho de serlo: 4.184 del clero secular, 2.365 religiosos y 283 religiosas[6], incluidos trece obispos. Habría que agregar, naturalmente, aquellos seglares asesinados, también, por motivos religiosos.

Durante estos años, en las mismas ciudades en las que se desarrolla la persecución y la destrucción, se reproduce una vez más una situación extraordinaria: la organización espontánea de una Iglesia de catacumba, en su estructura jurídica así como litúrgica y sacramental. Al desconcierto inicial siguió un período de

reorganización. Bien el obispo del lugar, bien la Santa Sede, nombraron a sacerdotes que continuaban viviendo ocultamente en la diócesis, pero con toda clase de facultades.

3. Motivos de la persecución

¿Qué desencadenó la persecución religiosa, cuál fue su causa última? Fundamentalmente se han ofrecido dos que parecían satisfactorias: el carácter social y no religioso de la persecución, y el carácter de represalia contra el levantamiento militar que se suponía estaba apoyado por el clero.

La injusticia social existente, el apoyo del clero a la clase privilegiada, la identificación de la Iglesia con el poder económico, han sido argumentos recurrentes para explicar lo que ocurrió. Otros encontraron el origen del enfrentamiento en la confusión entre lo espiritual y lo temporal, propio del carlismo, en la ignorancia religiosa del pueblo y en la voluntad de la aristocracia terrateniente de impedir la reforma agraria[7]. Según esta argumentación, la persecución, especialmente, al inicio de la Guerra civil, no fue producto del sentimiento antirreligioso sino de un sentimiento anticlerical muy acusado. Las raíces de este anticlericalismo serían de orden social, económico y político. El famoso canónigo asturiano Arboleya pensaba así[8], y no faltan testimonios de predicadores de misiones populares en los que se insiste en la separación agresiva de las masas populares de la Iglesia[9].

En cualquier caso, resulta sorprendente la ausencia de un examen de conciencia riguroso en las pastorales y escritos que con tal profusión escribieron en aquellos años los hombres de Iglesia. Nunca ha deseado la Iglesia el martirio y esto es indicio de salud mental. Era lógico el rechazo de la opresión y de la marginación a que fue sometida durante la República y, con más motivo, de la persecución posterior. Lo que no resulta tan lógico es su falta de autocrítica, la falta de reconocimiento de las causas del alejamiento de una buena parte del pueblo español.

José María Jover expresa hoy en pocas palabras lo que muchos pensaban a principios de siglo:

> «El obrero no repudia esencias, sino formas: las formas que chocan con su estilo de vida. La paradoja resultante es dramática y sangrienta: una religión que habla preferentemente a los humildes y a los desheredados –cuyo estilo de vida está, sin duda, más cerca del proletariado que del burgués– es rechazada por la naciente conciencia de una clase trabajadora, previamente descristianizada, en virtud de un

postulado que se le presenta como obvio: a la Iglesia van los ricos y las mujeres. En una palabra, la nueva "clase ascendente" reacciona a su manera ante el aburguesamiento de la parroquia de la gran capital; de una parroquia en la que imperan los cánones sociales y estéticos de aquella burguesía hogareña que tiene por núcleo el hogar y por clave a la mujer»[10].

Otros defienden que la persecución se produjo a causa del alzamiento nacional. Para estos el apoyo asegurado al levantamiento militar por elementos de la derecha, que hacían profesión de catolicismo, provocó la reacción de los republicanos contra el clero acusado de ser cómplice y de haber preparado el levantamiento[11]. Manuel Irujo, el ministro de Justicia que tanto luchó por conseguir la normalización de la República con la Iglesia[12], insistió en diversas entrevistas en que la animosidad del pueblo estaba relacionada con el hecho de que la mayoría del clero apoyaba a los revoltosos. El mismo Mounier, que tanto se preocupó y escribió sobre la guerra, interpretó la violencia antirreligiosa como la consecuencia de una política eclesiástica equivocada y del apoyo del clero al levantamiento militar[13].

No resulta difícil que, una vez entablada en su crueldad y ceguera la guerra, en el lado republicano se considerase al clero como aliado o simpatizante del otro bando, pero resulta demasiado simplificador contentarse sólo con esta explicación. La historia española reciente ofrece demasiados ejemplos de persecución sangrienta de sacerdotes para no aceptar que existían también otras razones previas. Además, tenemos el caso de la revolución de Asturias de 1934 y allí no vale el motivo de que las matanzas de clérigos se debió a una represalia por las muertes en la zona de Franco[14]. Palacio Atard nos recuerda que ya en la primera semana de lucha aparece en un bando y otro el fondo ideológico-religioso, expresado, lógicamente, en manifestaciones contradictorias. «Y esto se produjo no en respuesta o reacción ante la actitud adoptada por el clero o por los católicos de la otra zona, sino simultáneamente en ambas, durante los primeros días del alzamiento y la revolución, cuando no había comunicación ni noticias de lo que ocurría más allá de la propia ciudad o comarca»[15].

Sí se manifestó mayor odio, rechazo, animadversión: «Posiblemente en ninguna época de la historia de Europa, y posiblemente del mundo, se ha manifestado un odio tan apasionado contra la religión y cuanto con ella se encuentra relacionado»[16]. «El odio es engendro del miedo. Una parte de España temía hasta el pavor a la otra parte. La perenne amenaza y los desquites atroces

han mudado el pavor en aborrecimiento y azuzado el espíritu de venganza», escribió Azaña desde su melancólica soledad presidencial[17]. La Iglesia se encontró envuelta por este odio en ambas zonas.

De todas maneras, resulta necesario tener en cuenta la implicación clerical en el desarrollo de la guerra. El 30 de septiembre de 1936, Pla y Deniel, obispo de Salamanca, escribió en una famosa pastoral –*Las dos ciudades*– que «una España laica no es ya España», y que la rebelión «reviste, sí, la forma de una guerra civil, pero en realidad es una cruzada. Fue una sublevación, pero no para perturbar sino para restablecer el orden». Un año más tarde, afirmó Franco: «La gente cree que estamos haciendo una guerra más, pero estamos haciendo una revolución que se inspira en las enseñanzas de la Iglesia católica». La Carta Colectiva del episcopado español del 1 de julio de 1937 añadió los argumentos que faltaban[18].

Notas al capítulo

[1] *La Traca,* citado en J. ÁLVAREZ JUNCO, *El anticlericalismo en el movimiento obrero. Octubre 1934,* Madrid 1985, 299.

[2] V. M. ARBELOA, *La semana trágica de la Iglesia en España,* Sagitario, Barcelona 1976; M. A. GONZÁLEZ MUÑIZ, *Problemas de la Segunda República*, Jucar, Madrid 1974, 203-326.

[3] R. MUNTANYOLA, *Vidal i Barraquer. El cardenal de la paz,* Laia, Barcelona 1971; R. COMAS, *Gomá-Vidal i Barraquer: dues visions antagóniques de l'Església del 1939,* Laia, Barcelona 1973.

[4] J. VICENS VIVES (dir.), *Historia de España y América* V, Vicens-Vives, Barcelona 1972, 378-379.

[5] La Vanguardia, 2 de agosto de 1936.

[6] A. MONTERO, *La persecución religiosa en España 1936-1939,* Madrid 1999[2].

[7] E. MORENO, *Catholicisme et Loyalisme,* París 1937.

[8] D. BENAVIDES, *El fracaso del catolicismo social en España,* Nova Terra, Barcelona 1973.

[9] F. PEIRÓ, *El problema religioso-social de España,* Madrid 1936, 68-69.

[10] J. M. JOVER, *Conciencia obrera y conciencia burguesa en la España contemporánea,* Madrid 1952, 60-61.

[11] V. MONTSERRAT, *L'orage sur l'Église espagnole,* en La Croix (7 de enero de 1937) 1.

[12] A. ÁLVAREZ BOLADO, *Para ganar la guerra, para ganar la paz,* Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1995, 328-329; 337-338; 344.

[13] E. MOUNIER, *Espagne, signe de contradiction,* Esprit (1 de octubre de 1936) 1-3.

[14] A. MONTERO, *o.c.,* 52.

[15] V. PALACIO ATARD, *Cinco historias de la República y de la Guerra,* Madrid 1973, 65-66.

[16] H. THOMAS, *La guerra civil española,* Grijalbo, Barcelona 1976.

[17] M. AZAÑA, *La velada de Benicarló,* en *Obras completas* III, Giner, Madrid 1992, 430.

[18] J. M. LABOA, *Iglesia e Intolerancias: La guerra civil,* Atenas, Madrid 1987, 193-201; A. ÁLVAREZ BOLADO, *o.c.,* 68-71.

11. Recristianizar España

Finalizada la contienda, sin ánimo de examen de conciencia ni de autocrítica[1], la Iglesia practicó una pastoral masiva de cristiandad, con el fin de conquistar religiosamente al pueblo. Se valoraba, sobre todo, el número con el deseo de convencerse de que las masas seguían siendo católicas. Las misiones populares constituyeron el mejor medio de acaparar la población en todas sus dimensiones.

La Acción Católica –religiosidad de elite– llegó a todos los pueblos, encuadrando a los jóvenes más representativos y estuvo muy presente en la vida nacional. Los cursillos de cristiandad, los ejercicios espirituales realizados masivamente en fábricas, iglesias y casas de retiro, la manifestación de toda clase de devociones populares manifestaron este propósito de recristianizar la sociedad. Entre 1946 y 1948 la JOC fue acogida con entusiasmo en los seminarios[2], como manera de introducirse en ambientes hasta entonces vedados.

Naturalmente, esta actuación sólo fue posible con el apoyo del Estado. A medida que el Eje perdía fuerza y los Aliados se acercaban a la victoria definitiva, la Iglesia española adquirió una preponderancia indiscutible. La necesidad de una legitimidad de nuevo cuño para el sistema político comenzó a urgir, y nadie mejor que la Iglesia podía avalar esta legitimidad ante los vencedores americanos y europeos.

La enseñanza en su nivel primario y secundario quedó en buena parte en manos de la Iglesia[3]; en la universidad estatal no se permitía enseñar doctrinas contrarias a la Iglesia; una rígida censura política y religiosa vigilaba los escritos y el cine; hospitales, sindicatos y ejército contaban con capellanes; algunos obispos fueron elegidos para las Cortes y las Academias. Es decir, la Iglesia contaba con una presencia cualificada en los órganos de pensamiento, de trabajo y de legislación del país, de acuerdo con una de las Leyes Fundamentales que determinaba que «la nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la Ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica, apostólica y romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación».

Ilusionado por estas noticias, Pío XII declaró a un grupo de

peregrinos españoles (1942): «Hemos visto a Cristo triunfar en la escuela, resurgir las iglesias de las ruinas abrasadas y penetrar el espíritu cristiano en las leyes, en las instituciones y en todas las manifestaciones de la vida oficial. Nos, finalmente, hemos contemplado a Dios presente otra vez en vuestra historia». La realidad, ciertamente, resultaba bastante más compleja. La identificación de la Iglesia con la derecha política y económica no era nueva, pero en aquellos años de posguerra y de represión resultaba más hiriente y peligrosa. El triunfo de Cristo resultaba atronador en la epidermis social, pero no siempre se intuía un efecto tan evidente en el interior de los corazones.

De todas maneras, tras esta debida cautela sobre un cristianismo cuya sinceridad no siempre era manifiesta, el historiador que, además, ha vivido personalmente aquellos años, tiene que reconocer la existencia de una religiosidad profundamente vivida en amplias capas del pueblo español. Joaquín Perea, en un espléndido estudio[4], ha recogido el trabajo, el esfuerzo, la fe sencilla y auténtica, la entrega generosa de tantos sacerdotes y laicos en la antigua diócesis de Vitoria. Se conoce también el esfuerzo generoso de innumerables sacerdotes en las parroquias, en los hospitales y en las cárceles de tantas diócesis[5]. Personajes como Guillermo Rovirosa, Manuel Aparici, Tomás Malagón, P. Nieto, García Morente, José Zunzunegui, Jiménez Fernández, Sagarmínaga, García Lahiguera, Lilí Álvarez, Maximino Romero de Lema, García Escudero y tantos otros, purificaron, edificaron y enriquecieron esta Iglesia. No resulta fácil ofrecer una instantánea de una sociedad tan compleja como es la Iglesia, pero en ningún caso podemos dejar de lado a quienes entregaron su vida en las diversas filas eclesiales no sólo con generosidad sino, también, con amplitud de miras, con profundo respeto por los itinerarios espirituales de los demás y con el ánimo de conciliar su fe con la cultura de su tiempo.

1. Seminarios, clero y cultura

La Guerra civil dejó los seminarios vacíos y, en muchos lugares, destruidos. Por otra parte, el asesinato de tantos sacerdotes dejó muchas diócesis sin clero, causando un grave problema pastoral que se intentó solucionar fomentando las vocaciones y multiplicando los seminarios.

Vitoria y Ávila constituyeron, probablemente, dos de los focos

más importantes de sensibilidad y formación sacerdotal. El movimiento sacerdotal y la escuela de espiritualidad diocesana del seminario de Vitoria consiguieron una recia síntesis entre el espíritu ignaciano, caracterizado por su entrega al apostolado directo, y el sulpiciano, más centrado en los temas y tiempos litúrgicos. En este ambiente surgió la inquietud social y la dedicación a la evangelización del mundo obrero junto al estudio de las necesidades de la sicología del campesinado. No se puede olvidar en esta época de gran valoración del sacerdocio diocesano la personalidad de Rufino Aldabalde, creador de una escuela sacerdotal diocesana en Vitoria de enorme proyección[6], y la de Baldomero Jiménez Duque, gran especialista de la espiritualidad de santa Teresa y de san Juan de la Cruz, que supo poner esa nota en la renovación de la espiritualidad del sacerdote y que ha marcado de manera especial al clero abulense. Hay que tener presente, también, el centro de espiritualidad sacerdotal de Málaga, con el P. Soto y, sobre todo, con el obispo Manuel González[7].

Tres instituciones impregnaron, también, el espíritu de la jerarquía, el clero y los seminarios españoles del tiempo: las universidades pontificias de Comillas y Salamanca y el Colegio Español de Roma. Junto a ellas, las universidades de Deusto y Navarra y el Centro de Estudios CEU. Jesuitas, Opus Dei y Propagandistas, tal vez las fuerzas más representativas del catolicismo español contemporáneo, tuvieron continuamente en sus planes la conquista de la universidad y la formación cristiana de los universitarios.

En el campo cultural eclesial, en el ámbito de la expresión artística de lo religioso, resulta necesario tener en cuenta a una pléyade de compositores notables: Vicente Goicoechea, Pedrell, Mas, L. Millet, E. Torres, Beobide, Urteaga, Guridi, Donostia, Massana, Almandoz, Pablo Casals, N. Otaño y J. Ignacio Prieto, y también, por su influjo, a la *Schola cantorum* de la universidad de Comillas. El arquitecto que ha demostrado más capacidad para renovar la arquitectura sagrada ha sido Miguel Fisac. Muy imaginativo para crear espacios de carácter expresionista –colegio de los dominicos de Alcobendas y en Arcas Reales, la Coronación en Vitoria– ha seguido las directrices del Vaticano II evolucionando hacia espacios más acogedores y funcionales[8].

2. El Concordato de 1953

En 1952 el Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona pareció dar al catolicismo español una patente de legitimidad y una ocasión de encuentro con el catolicismo universal. En 1953 la guerra fría favoreció la firma de dos convenios de defensa mutua y de ayuda económica y técnica entre España y Estados Unidos. Este acto representó el fin del aislamiento diplomático del régimen español. El 25 de agosto del mismo año se firmó en Roma el concordato entre la Santa Sede y España.

El nuevo concordato constituía un auténtico instrumento «restaurador» de la legislación civil al servicio de la Iglesia y, de alguna manera, establecía una cierta dependencia de la Iglesia con respecto al Estado. Para muchos observadores, el acuerdo suponía una neta legitimación del régimen del general Franco por parte del Vaticano y de la jerarquía eclesiástica española, al tiempo que se reconocía que el catolicismo y la Iglesia constituían la piedra angular y el factor estabilizador del nuevo estado. Se trataba del establecimiento del «Estado católico», clásica añoranza de no pocos católicos.

Paradójicamente, el concordato coincidió con el lento comienzo de una nueva etapa eclesial de mayor pluralismo, de un cierto abandono del apoyo incondicional anterior, del comienzo cada día más explícito de la función sustitutoria de la Iglesia en aquellas funciones que en los regímenes democráticos son propias de sindicatos, partidos e instituciones cívicas. Es decir, el concordato coincidió con una progresiva explicitación de la contradicción existente en una Iglesia que defendía cada día más los derechos de los ciudadanos y, al mismo tiempo, respaldaba el régimen que los conculcaba.

3. Signos de renovación

Pedro Laín, rector de la universidad de Madrid, escribió en 1949:

> «Creímos posible, en suma, fundar a España en la verdad, pero una verdad en la que pudiera encontrarse todo lo intelectualmente valioso de la Historia de España, hiciéranlo católicos o librepensadores. Y un catolicismo entendido no como "martillo de herejes" sino "como luz y perfección", no como coacción»[9].

Frente a la tesis de Laín, Calvo Serer, miembro del Opus Dei, encarnaba la postura dominante:

> «La experiencia nos ha demostrado que lo religioso es, en España, una realidad nacional. Por esto, decía, no puede vacilarse en la repulsa de aquellos elementos que se

hagan a sí mismos inasimilables para la tradición unitaria, nacional y ortodoxa. La única síntesis posible es la hecha sobre la base de la más fiel ortodoxia, absorbiendo todas aquellas aportaciones valiosas del campo opuesto, al mismo tiempo que mantiene tenso el espíritu hacia todo lo perecedero que aparece en la tradición cristiana»[10].

En 1952, Aranguren publicó *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia.* El autor, de tendencia guarginiana y dorsiana, enfrentaba el talante protestante «como fardo que es menester transportar sobre los débiles hombros humanos» a la concepción católica, y analizaba el origen del catolicismo beligerante hispano en dos tiempos: como movimiento de contra-Reforma y de contra-reforma. No fue un libro bien acogido por el catolicismo oficial.

El apoyo de los católicos al régimen de Franco adquirió diversas modulaciones, desde el entusiasmo más entregado y el apoyo directo de los ministros pertenecientes a la ACNP y al Opus Dei hasta la colaboración crítica[11], mientras que otros muchos nutrieron los grupos de resistencia, de creación de alternativas creíbles[12], y de oposición activa de numerosos católicos encuadrados en Democracia Cristiana, la JOC, la HOAC, Organización Revolucionaria de Trabajadores o «Vanguardias Obreras».

A principios de los cincuenta, intelectuales católicos iniciaron una crítica al sistema nacionalcatólico, deseando empalmar con tradiciones anteriores más abiertas, en un intento de reconciliación nacional. Este movimiento se fraguó principalmente alrededor de las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián, creación del laico Carlos Santamaría, de las Conversaciones Católicas de Gredos[13] y de las Conversaciones de Santander. La creación de revistas como *El Ciervo* y *Serra d'Or* y algo más tarde *Cuadernos para el Diálogo,* las actividades del «Instituto de Humanidades» de Madrid, y el llamado *Documento de Santander* de 1956 fueron algunos de los signos de esta actitud. ¿No convendría recordar en este párrafo, aunque se refiera a años atrás, la revista *Cruz y Raya* de Bergamín, aparecida en 1933, un intento de catolicismo anclado en la cultura contemporánea y con un decidido compromiso político?[14].

En 1961, la encíclica *Mater et magistra* sorprendió en España por su talante realista y progresista; ofreció a los círculos de estudio, a los teólogos e intelectuales católicos argumentos que confrontar a la situación eclesiástica y social de nuestro país, y provocó no pocas crisis y cambios de actitud.

Actitud manifestada con mayor claridad y conflictividad en el

mundo obrero, donde la labor formativa y la acción de responsabilidad obrera de la JOC y la HOAC resultaron decisivas no sólo para la evolución interior eclesial sino para la historia del mismo movimiento obrero. Es decir, el movimiento de renovación religiosa, todavía en estos años no demasiado visible, pero que se manifestará imparable en el decenio siguiente, se debió fundamentalmente al triunfo dentro de la Iglesia de los movimientos de base, de los movimientos apostólicos de nuevo cuño y de la nueva conciencia teológica, a una audaz superación de la cerrazón antimoderna y a un nuevo diálogo con el mundo moderno, cuya expresión más acertada iba a ser la constitución *Gaudium et spes*.

Dentro del pensamiento filosófico, teológico y, en general, cultural eclesial encontramos nombres que, como sucede siempre, con el tiempo desaparecerán y otros que mantendrán su influjo. Entre estos recordamos a Javier Zubiri (1898-1983).

4. Proyección americana

El 3 de diciembre de 1920, el cardenal Benlloch, arzobispo de Burgos, inaugura en esta ciudad el Seminario de Misiones Extranjeras. Ese mismo día nace en España la Unión Misional del Clero, se proyecta la primera Asamblea nacional de misiones y se lanzan las bases de una ambiciosa Asociación Misional de maestros y maestras de toda España[15]. La tradicional sensibilidad española por la actividad misionera se mantuvo activa incluso en años tormentosos para la vida eclesial.

En 1948 se creó la Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana (OCSHA), obra eminentemente diocesana, ya que eran los obispos españoles quienes enviaban a los sacerdotes voluntarios de sus diócesis a las Iglesias americanas. Estos quedaban vinculados a sus diócesis de origen, aunque podían permanecer en América indefinidamente. En 1952 se fundó en Roma el Colegio de San Pío X para la formación de seminaristas; en 1954 se inauguró el seminario Hispanoamericano de Madrid, y la Universidad de Comillas y el seminario de Zaragoza contaron con secciones hispanoamericanas. Habría que añadir los sacerdotes de la diócesis de Vitoria, que entonces englobaba Bilbao y San Sebastián, y que manteniendo su vinculación y espíritu diocesano trabajaban en territorios de Ecuador y Angola.

A comienzos de los años sesenta, un veinte por ciento del clero tanto diocesano como religioso que trabajaba en Hispanoamérica era español: unos ocho mil frente a cuarenta mil nativos y de otras nacionalidades. A los que habría que añadir numerosos misioneros seglares, casados y solteros, que dedicaron algunos años de sus vidas a las diócesis americanas.

Notas al capítulo

[1] El conocido P. Bayle escribe una nota cronológica con motivo de la muerte del cardenal Gomá en la que dice: «los enemigos de la cruz (...) eran asistidos de las hordas marxistas internacionales, apuntalados del oro judío e intrigas masónicas, fomentados por el liberalismo y mirados benévolamente por católicos de ojos turbios con el cariño ciego en la democracia». Esta actitud enfermiza que encontraba enemigos en todas partes sólo llevaba al gueto y al rechazo de cuanto constituía el universo mental del ciudadano normal.

[2] R. BELDA Y OTROS, *Iglesia y sociedad en España. 1939-1975,* Popular, Madrid 1977, 41-56.

[3] Pla y Deniel escribió en su pastoral *El triunfo de la ciudad de Dios:* «La verdadera y definitiva resurrección de España depende principalmente de la educación de la niñez y juventud con espíritu cristiano y patriótico en todos los grados de enseñanza, desde las escuelas primarias a la Universidad, así como su decadencia y ruina se fue acelerando a medida que se fue descristianizando la enseñanza» (G. SÁNCHEZ RECIO, *De las dos ciudades a la resurrección de España,* Ámbito, Valladolid 1995, 120).

[4] J. PEREA, *El modelo de Iglesia subyacente en la pastoral del clero vasco (1918-1936),* 4 vols., DDB, Bilbao 1991.

[5] La investigación de Luis Gutiérrez Martínez Conde sobre los expedientes de depuración de maestros del archivo de Administraciones Públicas de Alcalá de Henares, demuestra la acción equilibradora, pacificadora e integradora de la mayoría de los párrocos que por ley tenían que testificar.

[6] J. M. JAVIERRE, *La aventura de ser hoy sacerdote,* DDB, Bilbao 1997.

[7] S. GAMARRA-MAYOR, *Origen y contexto del movimiento sacerdotal de Vitoria,* Eset, Vitoria 1981; J. GOICOECHEAUNDÍA, *Antecedentes históricos del movimiento sacerdotal de Vitoria,* Eset, Vitoria 1983.

[8] J. PLAZAOLA, *Historia del arte cristiano,* Madrid 1999, 294-295.

[9] P. LAÍN ENTRALGO, *España como problema,* Madrid 1949, 145-152.

[10] R. CALVO SERER, *España sin problema,* Madrid 1949, 154.

[11] J. TUSELL, *Franco y los católicos,* Alianza, Madrid 1990[2].

[12] J. M. PIÑOL, *El Nacionalcatolicisme a Catalunya i la Resistencia,* Edicions 62, Barcelona 1993.

[13] F. BLÁZQUEZ, *La traición de los clérigos en la España de Franco,* Trotta, Madrid 1991, 120-121.

[14] G. PEÑALVA, *Tras las huellas de un fantasma (aproximación a la vida y obra de J. Bergamín),* Madrid 1985.

[15] *Historia del Seminario de Misiones,* Salamanca 1991, 128.

12. Una nueva primavera

El punto de inflexión decisivo fue indudablemente el Vaticano II. El Concilio no cayó del todo en tierra extraña, pero, ciertamente supuso un antes y un después en la historia de nuestra Iglesia. Todavía hoy resulta sorprendente observar la capacidad de cambio de una Iglesia que no había vivido la Reforma ni la Revolución francesa, que había permanecido muy encerrada en sí misma, una Iglesia dominada por actitudes integristas y anacrónicas, sin apenas contacto con otras realidades presentes en las Iglesias europeas.

Ha resultado un cambio revolucionario y, al mismo tiempo, muy lento, como corresponde a un cambio de mentalidades y tradiciones. Fue relativamente fácil abandonar el pasado, pero está resultando lento y laborioso elaborar el presente.

1. El concilio Vaticano II

Hoy vemos con más claridad que ayer que la convocatoria y el desarrollo de las sesiones conciliares encontraron en España dos Iglesias paralelas, bien distintas, aunque en ese primer momento no resultase tan obvio ni fuesen conscientes del todo: una jerarquía y la mayoría del clero con una edad y una formación no sólo clásica sino anacrónica, con una vida muy marcada por el trauma bélico y con una formación doctrinal estrictamente escolástica, sin el más mínimo contagio de todos los traumas y mareas teológicas que habían inundado otras Iglesias europeas. Por otra parte, un clero joven, no condicionado por la guerra, que había estudiado en universidades extranjeras, algunos, o que no eran ajenos del todo al clima de reforma y cambios que se había despertado en otras Iglesias europeas.

En nuestro país, el Concilio coincidió con la transición de una dictadura a una democracia que no contaba con antecedentes asentados, con la transición vertiginosa de una sociedad muy tradicional, en buena medida rural, a una sociedad urbana e industrializada, con una inmigración y emigración masiva, con una ausencia de sólida identidad cultural y cristiana que resultaba llamativa y desconcertante, con una fascinación acrítica por cuanto significase modernidad y progresismo.

No cabe duda de que la Iglesia española no estaba preparada para lo que iba a significar el concilio de Juan XXIII y de Pablo VI. Nuestros obispos acudieron a Roma con la mejor intención, pero sin la preparación ni la conciencia clara de los posibles rumbos de la asamblea. No estaban informados de las corrientes pastorales y teológicas presentes en otros países, corrientes que, de hecho, marcaron la preparación y la marcha del Concilio. Basta leer las cartas pastorales publicadas entre 1959 y 1962 para darse cuenta de cuánto distaban sus preocupaciones de las que iban a marcar los documentos conciliares. En general defendieron los planteamientos que resultarían marginados o rechazados por la mayoría conciliar[1].

Al inicio del Vaticano II la jerarquía española estaba compuesta por 86 obispos y dos cardenales de Curia, Larraona y Albareda. La personalidad más relevante era mons. Morcillo, arzobispo de Madrid, a quien Pablo VI nombró uno de los cinco subsecretarios del Concilio.

El que el Concilio desde el primer momento no aceptase con docilidad y prontitud cuanto emanaba o sugería la Curia romana resultó inconcebible a unos obispos cuyo permanente punto de referencia era la Curia romana. El desfase entre las líneas maestras de la teología española y la teología triunfante en las deliberaciones de la asamblea conciliar explica, en parte, las resistencias que encontró después el Concilio en algunos ambientes españoles.

Dos temas de los tratados en el aula conciliar angustiaron de manera especial a nuestros obispos, el de la libertad religiosa y la aparente descalificación del régimen político existente en nuestro país[2]. Para la conciencia pastoral y cristiana de los obispos españoles, el tema de la unidad religiosa de España resultaba incontrovertible, constituía un punto básico de su pensamiento y de su concepción eclesial, tal como lo expresó Pildain, obispo de Las Palmas, en una pastoral publicada poco antes de acudir a Roma. En cuanto al segundo tema, los obispos no salían de su asombro: habían acudido a Roma convencidos de que las relaciones con el Estado rayaban la perfección. Todavía era reciente la apoteosis del Congreso eucarístico de Barcelona (1952) y la firma del concordato (1953), el considerado concordato perfecto. ¡Cómo no asombrarse de las reticencias mostradas hacia el estado confesional y, particularmente, hacia este Estado plenamente católico![3].

Es verdad que no todos los obispos participaban de una visión tan triunfalista sin reticencias, pero los disidentes siempre fueron

pocos y, en general, tampoco la posible crítica era global.

De hecho, las dos aproximaciones a la eclesiología presentes en el Concilio adquirieron en España especial virulencia a causa de sus implicaciones políticas. La eclesiología triunfante en el Concilio se caracterizó por el rechazo de la concepción de Iglesia como sociedad perfecta y por el abandono de la identificación entre los valores católicos y los valores nacionales. Se trataba de teología, naturalmente, pero también de política, ya que este planteamiento dejó sin suelo doctrinal al régimen español nacido de la Guerra civil. La Hermandad sacerdotal, buena parte de los políticos del régimen y no pocos laicos católicos entendieron como una traición la nueva actitud, la nueva conciencia, que fue adquiriendo la Iglesia, que, obviamente, comenzó a tener consecuencias prácticas desde el primer momento.

El clero español era un clero joven, que no había vivido la Guerra civil ni estaba condicionado por ella, mientras el episcopado era bastante anciano y permanecía condicionado por el trauma bélico y por los años de asentamiento del régimen. La preparación intelectual era diversa, las inquietudes sociales otras. Este clero joven aceptará con entusiasmo y espontaneidad el espíritu conciliar, lo pondrá en práctica, intentará extraer todas sus virtudes. Buena parte del episcopado no acababa de comprender la nueva situación, aunque intentaba aceptarla por disciplina y espíritu de obediencia. El mundo laico, más compenetrado con el franquismo, en general poco preparado doctrinalmente, no acabó de digerir el Vaticano II, del que hizo una lectura casi exclusivamente política. No resulta difícil comprender la revolución intraeclesiástica y los enfrentamientos de todo orden producidos en la comunidad creyente. En realidad, la Iglesia española se estaba asomando al futuro mientras que el franquismo se refugiaba en la defensa del pasado.

Fueron años difíciles, de enfrentamiento visceral, pero, también, doctrinal. La Iglesia se despolitizó en buena parte, se purificó, seguramente, perdió relevancia. Todo con un altísimo coste en personas, convivencia y clima religioso. Para muchos, sin dilucidar demasiado el porqué, la Iglesia y los obispos perdieron su carácter de punto de referencia, aunque, por el contrario, estamentos que se habían mantenido tradicionalmente al margen o a la contra se encontraron más cerca que nunca de una Iglesia más cercana, más libre[4].

2. Documentos conciliares

El episcopado español, con ocasión de la clausura del Concilio, presentes todavía en Roma, redactó un documento dirigido al pueblo español en el que proponía tres objetivos para la etapa posconciliar: meditación de la Iglesia sobre sí misma, relación con los hombres de otras creencias y diálogo con el mundo. Naturalmente, la consecución de estos objetivos estaba en relación directa con el conocimiento y asimilación de los documentos conciliares, según la capacidad y preparación individual y comunitaria. Como no podía ser menos, la preparación y el interés de los creyentes fue desigual.

La *Lumen gentium* chocó frontalmente con la eclesiología dominante en nuestros seminarios, que hablaba de la Iglesia «sociedad perfecta», semejante a los estados, con una jerarquía demasiado alejada en su concepción y en la vida práctica de los demás elementos eclesiásticos, con un laicado con frecuencia pasivo y marginal. Sin embargo, el nuevo modelo de Iglesia formulado en este documento ha marcado y caracterizado la doctrina y la vida de nuestra Iglesia a lo largo de estos años, y explica los cambios, avances y conflictos existentes. En España era claro el sentido de Iglesia universal y el del papel del Papa, pero estaba mucho menos desarrollado el sentido de Iglesia local. En los años posconciliares se ha producido una gran transformación en la imagen y en la presencia del obispo en el presbiterio y en la comunidad diocesana, al tiempo que la Iglesia es percibida como una realidad más cercana, aun a costa de perder una cierta aureola de perfección y magisterio permanente. Sin embargo, el descubrimiento de los propios carismas, unido a la recuperación de los derechos inherentes a la persona humana, ha traído también, negativamente, el nacimiento y recrudecimiento de posturas amargamente críticas contra la jerarquía que llegaba a recortar su misión, reduciéndola a la de meros coordinadores, no impulsores ni guías del pueblo de Dios. Crece, sin embargo, poco a poco el convencimiento, no sólo teológico sino, sobre todo, vivencial, de que el obispo tiene en la Iglesia una misión insustituible de centro de comunión, de animador y de guía.

La *Dei Verbum* favoreció un vuelco enorme en la pastoral y en la praxis de numerosos cristianos: desapareció el tabú de la lectura directa de la Biblia. Existía ya antes del Concilio un claro despegue

del movimiento de renovación bíblica, pero ha sido la difusión y aplicación de los principios de la *Dei Verbum* el factor desencadenante del enorme despliegue bíblico caracterizado por una digna, inteligible y única traducción al español y a las otras lenguas españolas que ha dominado la liturgia, ha forzado a los pastores a buscar su mejor explicación y ha llenado de espiritualidad bíblica la piedad privada. Se ha multiplicado el número de clérigos que se han especializado en Ciencias Bíblicas y se ha producido un creciente uso pastoral de la Biblia en las pequeñas comunidades, en las paraliturgias y en las catequesis.

Aunque en algunos sectores, durante los primeros años, se dio una tendencia a interpretar la Biblia en una clave dialéctica social, es una tentación que se ha ido superando en gran parte con seriedad y coherencia dentro de esos mismos sectores. Por otra parte, la implantación de la lengua vernácula tuvo como consecuencia una depreciación de la lengua latina y griega en los estudios seminarísticos, con la negativa consecuencia de un menor acercamiento a los santos Padres y con un innegable empobrecimiento cultural. No debemos olvidar la pérdida irreparable del gregoriano, no a causa del documento, ciertamente, pero sí después de su promulgación.

La *Sacrosanctum concilium* fue aceptada y seguida masivamente a través de la reforma litúrgica, con una gozosa y seria participación en los ritos y con una preparación comunitaria de las ceremonias antes impensable. El influjo en la vida religiosa ha resultado inmenso, aunque, a veces, el clero renovador no ha sabido siempre sustituir y compensar en el pueblo la supresión de prácticas y tradiciones populares seculares que han mantenido y nutrido en su sencillez la vida religiosa de los pueblos. La gente ha experimentado, con frecuencia, un vacío: se quitaban cosas que formaban parte de su vida y no eran sustituidas por otras que respondiesen a necesidades sentidas. La década de los sesenta pareció convertirse en el tema litúrgico en una tierra de nadie que servía como campo de continua experimentación; pero, en su conjunto, ha resultado excepcional la participación activa de los fieles en la liturgia. En la práctica pastoral y vivencial, dos sacramentos han adquirido una mayor valoración: la Eucaristía y la Confirmación. Por otra parte, las exigencias de autenticidad cristiana programadas por el Concilio, fueron interpretadas por algunos como exigencia de un cristianismo puritano de minorías,

que necesitaba romper con el catolicismo popular. Se criticaba y se despreciaban las prácticas religiosas populares, con el pretexto de un panliturgismo que no encontraba justificación en los criterios conciliares. Hoy en día, la Iglesia es mucho más consciente de la importancia de la religiosidad popular y está procurando completarla con una adecuada catequesis, que resulta, ciertamente, difícil de establecer, pero necesaria y urgente.

No olvidemos fenómenos masivos como las procesiones de Semana Santa en Andalucía o de la romería a la Virgen del Rocío, de difícil valoración, pero de indudable interés catequético.

La *Gaudium et spes* se convirtió en España, dadas sus condiciones sociopolíticas y el modelo de Iglesia que había predominado, en un documento crucial. No sólo el régimen político imperante sino una buena parte del mundo católico se sintieron desconcertados y agredidos. De hecho, en este documento quedaba en entredicho todo el sistema sociopolítico español. Se reconocía el derecho de los obreros a fundar sindicatos libres y a la huelga, se condenaba el absolutismo de un solo hombre o de un partido político y se enumeraban otras muchas exigencias de distribución de la riqueza y de salvaguarda de los derechos humanos. Pocos documentos eclesiales fueron estudiados y comentados con tanto interés por los medios universitarios españoles.

La declaración *Dignitatis humanae* significó, en un sentido práctico e inmediato, el documento que mayor impacto produjo en España, ya que representaba la vuelta de página de una historia y una situación plurisecular. No resultaba fácil aceptarla, pero hay que reconocer que la gran mayoría del clero y del pueblo la aceptaron con sumisión y prontitud, aunque, evidentemente, resultó más difícil comprenderla y valorarla en sus motivaciones y coordenadas doctrinales y teológicas. Por un lado, la libertad religiosa implicaba obviamente para la Iglesia liberarse de hipotecas innecesarias, de cautividades que ponían en peligro su credibilidad, y, por otro, una vez independizada, implicaba también el derecho a ser reconocida civilmente y a actuar libremente desde sus propias convicciones. La presencia de las Iglesias protestantes y de otros grupos religiosos en la sociedad española fue no sólo reconocida legalmente sino, sobre todo, aceptada con creciente naturalidad, de forma que la declaración de aconfesionalidad de la Constitución de 1978 encontró una situación casi normalizada.

El documento *Presbyterorum ordinis* y, sobre todo, la conciencia

de que había que actualizar la formación sacerdotal y los modos de presencia en la sociedad revolucionaron el perfil de los sacerdotes. No cabe duda de que el cuerpo de los presbíteros ha sido notable y positivamente afectado por las doctrinas conciliares que trataban del reconocimiento de la dignidad del cristiano y de la misión apostólica de los seglares y, como consecuencia, de la desclericalización de la Iglesia.

La Iglesia española como cuerpo social se puso en disposición de aprender, de ponerse al día, de descubrir el significado y las consecuencias de la Asamblea Conciliar. En España, la crisis fue tan espectacular como en Holanda, los cambios y las transformaciones igualmente profundos, aunque las consecuencias globales no han alcanzado la gravedad de aquel país. Probablemente no había en nuestro país un pensamiento teológico tan elaborado, y buena parte del clero y de los agentes de la pastoral se lanzaron a estudiar los documentos y extraer las consecuencias prácticas con más improvisación, superficialidad y buena voluntad que formación teológica. Sin embargo, la aceptación, incluso crítica y renqueante, de la tradición y del magisterio ha supuesto un elemento estabilizador y de necesario complemento a tantas experiencias nuevas y a tantos experimentos arriesgados. De hecho, se puede afirmar que el clero español en su conjunto ha ofrecido una imagen ejemplar de fidelidad y entrega esforzada en momentos no siempre claros.

La información periodística durante el mismo período conciliar supuso ya una verdadera catequesis, por la profusión que le dedicaron periódicos y revistas y por el interés con que fueron recibidas y traducidas las informaciones de otros enviados extranjeros. Todos estos factores, a veces contradictorios, dieron lugar a un fermento complejo, difícil de evaluar, que ha ido madurando y purificándose a lo largo de los años.

Se organizaron cursillos y conferencias en todas las diócesis, se estudiaron los documentos, se publicaron estudios más o menos monográficos y se realizó una revisión pastoral en profundidad que, a menudo, quedaba a mitad de camino, pero que, en cualquier caso, demostraba el deseo y la intención de no quedarse en pura especulación.

De este modo se ha producido una auténtica y profunda «receptio», entendida esta no reduccionísticamente como la lectura y el «enterado» de lo decretado en el Concilio, sino como una

aceptación activa y transformadora. Se revitalizó la pastoral, se valoraron más y mejor el mundo y los aspectos humanos y apareció un espíritu más optimista, con la conciencia de que se podía ser cristiano sin estar desfasado del mundo. En contraposición, se ha confundido, a veces, el pluralismo teológico con el pluralismo dogmático y no se ha insistido en la identidad de la Iglesia cuando se dialoga con el mundo, provocando, con frecuencia, crisis de identidad irreparables.

El Concilio se enfrentó con los dos retos que han marcado la historia de los dos últimos siglos: la relación de la Escritura con la tradición y la relación de la Iglesia con el mundo. Los peligros más presentes en esta dialéctica eran el de una cierta protestantización y el de una indiscriminada conversión al mundo. Evidentemente, como era de prever, en más de una ocasión se han traspasado los límites en ambos temas, pero creo que se puede decir que esta problemática ha estimulado nuestra teología y está ofreciendo las condiciones para una redefinición de nuestra identidad, buscada, concretada y desarrollada en la mayoría de nuestros católicos a partir de la tradición y de la difícil experiencia de estos últimos años. No se trata de volver a un pasado simplemente maquillado, sino de asumir la tradición eclesial y doctrinal desde un presente compartido y valorado.

3. Años posconciliares: crisis y renovación

España vive durante este decenio una época apasionante de cambio, de búsqueda de nuevos caminos. Esta experiencia, evidentemente, no se produce de manera lineal, sino que encuentra la oposición y reticencia de muchos, tanto dentro como fuera de la Iglesia. La aplicación del Concilio fue mucho más consciente y más comprometida de lo que fue su preparación y desarrollo, dando lugar a un progresivo conflicto con el Estado, que no acababa de entender la nueva situación, y con las mismas bases eclesiales que se dividieron y enfrentaron en numerosas ocasiones.

La participación masiva de las organizaciones obreras católicas en las luchas sociales originó frecuentes enfrentamientos con las autoridades civiles y numerosas acusaciones de marxismo; se empezó a hablar de reconciliación, tema sorprendente si se considera el tiempo transcurrido desde el final de la guerra, pero que indicaba un estado de ánimo latente; la asimilación

«catolicismo-patria» iniciaba su quiebra, tanto por la evolución de la mentalidad católica como por el pluralismo cada día más presente en la sociedad española. La revalorización y mayor presencia del elemento seglar dentro de la Iglesia rompió, también, la tradicional uniformidad, sobre todo al dar vida a pequeñas comunidades, que acabaron repercutiendo de manera importante en la base eclesial.

Apareció un pluralismo de diverso tipo: por una parte, el originado por las diferentes eclesiologías, cada día más manifiestas y, por otro, a causa de las diversas ideologías políticas, no sólo más activas, sino también más respaldadas por los documentos conciliares. En un catolicismo como el nuestro, tradicionalmente muy monolítico, donde no se habían manifestado variantes de catolicismo liberal o de otro tipo, este pluralismo resultaba desconcertante e inaceptable.

En 1973 se celebró en Sevilla un sínodo, primera experiencia de este tipo en el posconcilio español, importante hito pastoral de estos años, y que aprobó 213 compromisos pastorales. Supuso una movilización general de la diócesis sevillana, y este ejemplo fue imitado por otras en los años sucesivos. En el mismo orden habría que situar las conclusiones de la XVIII Plenaria Episcopal, celebrada del 2 al 7 de julio y dedicada al tema central de «La educación del pueblo en la fe» y que adoptó un programa en veintiocho puntos para la promoción y renovación del ministerio de la predicación en España. La evangelización volvía a emerger como preocupación prioritaria de los obispos españoles. «La religiosidad española es sincera y positiva –había dicho el cardenal Tarancón en el discurso de apertura en esta Asamblea–, pero no está preparada para el cambio».

En estos años, muchas fuerzas católicas se independizaron de la tutela episcopal, inclinándose hacia la izquierda, en una clara politización que se traduciría en oposición al Régimen, en un animado y, tal vez, confuso diálogo con el marxismo, y en la afirmación de algunos clérigos y dirigentes de movimientos apostólicos de que era compatible su «praxis» con la fe cristiana. En 1974, los obispos de la provincia Tarraconense publicaron un «documento de trabajo» que, bajo el titulo de *Misterio pascual y acción liberadora,* abordaba por primera vez las convergencias y divergencias entre el cristianismo y el socialismo de inspiración marxista. Era en Cataluña donde más arraigado se presentaba el

movimiento «Cristianos para el socialismo».

La acción pastoral eclesial extendió su campo de acción más allá del tradicional ritual sacramental, asumiendo una acción testimonial y un compromiso decidido con las situaciones de injusticia o con las diversas carencias que afectaban a los ciudadanos. Esto necesariamente tuvo como consecuencia enfrentamientos y conflictos con la situación y la legalidad vigente. Recordemos la entrada de la policía en el convento capuchino de Sarriá, las manifestaciones de sacerdotes en Barcelona y Bilbao, el inicio de la «Operación Moisés», las reuniones de grupos de la oposición en iglesias o casas de religiosos. En este contexto podemos señalar el interés que suscita la comparación de la significación política de los escenarios religiosos en 1931 y, por ejemplo, en 1971: de su quema y destrucción en la primera fecha, y el papel de cobijo y protección frente a la restricción y represión políticas, en la segunda.

Poco después apareció otra corriente autónoma eclesial anclada en la derecha más tradicional. Esta nueva versión del «integrismo» consideraba que muchas de las propuestas doctrinales y pastorales del Concilio eran contrarias a la tradición religiosa española. Como era de prever, esta corriente contó desde el primer momento con la protección del poder político. En realidad, no es que el Régimen cambiase de actuación o que la postura conservadora de una parte de la Iglesia resultase nueva: ellos siguieron con la mentalidad y actuación tradicionales frente a unos cambios que ni entendían ni, ciertamente, les favorecían.

En medio de estas dos actitudes, en difícil equilibrio, un episcopado en cierto sentido ejemplar, muy condicionado por la historia anterior, pero deseoso de poner al día la Iglesia. En 1966, el 83,1% de los obispos había sido nombrado previa presentación del jefe del Estado; ocho, es decir, el 10,1%, era anterior a Franco, y cinco obispos no habían pasado el trámite de presentación por ser auxiliares. De los 77 obispos, 48 tenían más de sesenta años, 26 entre cuarenta y cinco y sesenta, y sólo tres contaban menos de cuarenta y cinco. Es decir, se trataba de un episcopado anciano, que contrastaba más si lo comparamos con un clero de a pie que, en su mayoría, tenía menos de cuarenta años.

Consciente de este problema, la Santa Sede, contando con la cooperación de monseñor Dadaglio, un nuncio discreto en sus modos y ejemplar en la actuación, cambió en pocos años el

episcopado: favoreciendo la dimisión de los obispos de mayor edad, nombrando obispos jóvenes y, sobre todo, numerosos auxiliares que, por no necesitar de la aprobación estatal, podía escoger más libremente según sus criterios.

En junio de 1966, el presidente de la junta nacional de Acción Católica, señor Corral, subrayaba que «la vocación del apóstol cristiano planteaba una exigencia de proyección sobre el mundo, de compromiso de solidaridad con los hombres y sus problemas, y de exigencia en la construcción de un mundo más justo y acorde con el plan de Dios». Las conclusiones de la asamblea general de aquel año, fundamentadas en estos presupuestos, no fueron aprobadas por la Comisión Episcopal de Apostolado Seglar en razón de su «acusado temporalismo». En aquellos mismos días, cuatro obispos eran nombrados Procuradores en Cortes, y un arzobispo era miembro del Consejo del Reino. A consecuencia de la profunda crisis originada tanto por la desautorización episcopal como por el convencimiento de que aquellos obispos no tenían en cuenta el papel que los seglares debían ejercer en el apostolado según la mente del Concilio, la mayoría de los dirigentes nacionales de la Acción Católica y buena parte de los militantes más afines al espíritu conciliar se dieron de baja. Hoy podemos afirmar, sin duda, que los dimitidos dirigentes seglares estaban más cerca que la jerarquía española de las directrices vaticanas. Desde entonces, y a pesar de los diversos intentos positivos de reanimación llevados a cabo por los obispos desde 1971, los movimientos de Acción Católica han mantenido una vida lánguida y una inoperancia generalizada, con consecuencias incalculables para la evangelización de los sectores más necesitados de una presencia cristiana[5].

Durante estos años ocurrió en España un fenómeno que a menudo se ha experimentado en otras situaciones parecidas. La Iglesia ejerció una función tribunicia que no le correspondía, pero que surgía espontánea e inevitablemente en aquellas circunstancias. Al estar prohibidos los partidos políticos y los sindicatos y al contar la Iglesia con organizaciones, medios y posibilidades, ejercía, movida por un ideal evangélico, por el interés de otros grupos y por la fuerza de los hechos, funciones que en otras situaciones políticas corresponden a los partidos y a los grupos de presión.

En 1970, y a pesar de la difícil situación señalada, los veintiún movimientos de que constaba el apostolado seglar totalizaban

323.185 miembros, es decir, más miembros que la Falange, los partidos y grupos clandestinos juntos. Así se explica que la Iglesia, por boca de sus obispos, y sobre todo de estos movimientos, se convirtiera con eficacia en la promotora de derechos y libertades. Pastorales, homilías, encierros en iglesias, incluso un sonado encierro en la Nunciatura, fueron causa de permanentes enfrentamientos con el gobierno, multas, prisión y también, en dos ocasiones, estuvieron en peligro de ruptura las relaciones con la Santa Sede. De una unión armónica y sin fisuras se había pasado a una confrontación abierta, en la búsqueda, al menos por parte de la Iglesia, de un mutuo respeto desde la distancia.

Las relaciones de la Iglesia con el gobierno alcanzaron una conflictividad generalizada que afectó a todos los campos y que manifestó de manera clara el deseo de buena parte de la Iglesia de distanciarse con respecto al Estado, recuperando su capacidad crítica, su autonomía y su propia especificidad.

Recordemos algunos hechos de aquella etapa indicativos de la nueva situación:

La Conferencia episcopal elaboró un documento sobre la libertad religiosa que marcaba una auténtica revolución con relación a la historia anterior. Aprobó también una declaración en favor de la libertad sindical y expresó sus preocupaciones y reticencias sobre el «estado de excepción» de 1968.

El gobierno, por su parte, entregó una «nota verbal» a todos los obispos sobre el estado de excepción y sobre las actividades subversivas de los eclesiásticos. Resultó llamativa la detención del Vicario General de Pastoral de Bilbao junto con seis sacerdotes. Daba la impresión de que ambas instituciones habían levantado sus lanzas, sin que se pudiese prever todavía el desenlace, ya que, aunque los obispos pusieron sus privilegios a disposición del Papa, en aquellos momentos no resultaba fácil delimitar qué era privilegio, qué derechos tenían los ciudadanos, y cuáles eran las condiciones imprescindibles exigibles en una sociedad y en un estado de libertades.

Como resulta fácil de comprender, no todos los obispos y sacerdotes se encontraban en la misma longitud de onda. Por una parte, muchos no acababan de captar el significado profundo del Concilio ni sintonizaban con él. Ni las actitudes, ni los valores, ni los principios teológicos y eclesiológicos podían ser fácilmente asimilables por quienes, aun deseando obedecer al Concilio,

comprendían que chocaba frontalmente con cuanto habían vivido y aceptado pacíficamente a lo largo de su vida. Por otra parte, resultaba más difícil aún deducir con claridad las consecuencias político-sociales del nuevo espíritu conciliar, primero, porque obviamente el elemento subjetivo en una y otra parte estaba muy presente y operante, y, segundo, porque no es posible echar por la borda siglos de teorías, doctrinas y comportamientos sin que se produzcan desconcierto y perplejidad.

En este ambiente tiene su origen la fundación de la Hermandad Sacerdotal, un intento de aglutinar a quienes mantenían posiciones más conservadoras con el fin de defender el mantenimiento de las relaciones Iglesia-Estado tal como se habían dado hasta entonces. El Gobierno y quienes propugnaban estas posturas se defendieron y apoyaron mutuamente en una carrera patética, que claramente iba contra el tiempo y contra lo que podía considerarse como previsible horizonte próximo. En cuanto a los postulados últimos que caracterizan estas posturas, conviene tener en cuenta la afirmación del sociólogo Duocastella: «Siempre he pensado que entre nosotros, incluso dentro de la Iglesia, es más honda la línea divisoria de la Guerra civil que la del propio Concilio».

4. Asamblea Conjunta

En 1971 se produjo un hecho que considero trascendental para la historia eclesiástica posterior y que, desgraciadamente, no ha sido suficientemente estudiado[6].

En 1968 se realizó una encuesta al conjunto del clero español cuyos resultados desconcertaron y sorprendieron a la mayoría de los observadores y que, desde nuestra perspectiva, constituyó una llamativa radiografía del profundo cambio experimentado por los sacerdotes diocesanos a lo largo de los años sesenta.

Un 40% se sentía inseguro en el campo de la teología, un 50% se sentía inseguro en moral, y un 72% no se consideraba preparado para orientar a los hombres en una reflexión cristiana sobre los problemas económicos o sociales. Es decir, quienes durante decenios habían sido guías casi absolutos de las conciencias individuales y de las comunidades creyentes, se sentían, casi de repente, poco preparados y vacilantes. La nueva situación teológica, moral y social constituía una realidad que no podía ser afrontada con la seguridad y los medios de que entonces disponían la mayoría

de estos sacerdotes.

Un 31,11% era favorable al socialismo, un 15% apoyaba la monarquía tradicional, un 4,9% la república, un 4,4% la Falange y un 12% los movimientos obreros. Es verdad que las ideologías o formas sociopolíticas comparadas no eran del todo homogéneas, pero de lo que no cabe duda es de que la imagen que ofrecía el clero sorprendió a todos por su progresismo, por su ruptura con la imagen tradicional, que se creía era todavía mayoritaria y operante.

A través de la encuesta constatamos con claridad que el clero se encontraba en un difícil y angustioso estado de indefinición, de transición de un estatus social estable a otro que aún no estaba claro ni definido. Esta circunstancia fue la causa de que muchos sacerdotes viviesen una situación de inseguridad e inestabilidad incómoda y peligrosa.

Un 36,44% tenía una opinión mala o regular de la jerarquía española, y un 65,87% estimaba que los obispos españoles estaban poco o muy poco informados sobre los sacerdotes y su modo de pensar.

Estas y otras respuestas semejantes demostraban que nuestro clero vivía una situación problemática creciente y un vertiginoso cambio ideológico. Poseía un espíritu crítico, pero no rebelde; era sincero al confesar y analizar sus fallos; distinguía con suficiente nitidez las formas trasnochadas en las que, a menudo, se presentaba el cristianismo de las raíces y tradiciones esenciales. Pero, evidentemente, era un clero problematizado, tenía problemas de tipo teológico, se encontraba dividido respecto al celibato, descontento con la Iglesia visible, alejado de los modos tradicionales de espiritualidad. Aparecía, también, clamorosamente, la enorme separación en ideas y concepciones entre jóvenes y mayores. Tenían dos teologías distintas, dos maneras de entender la autoridad, dos visiones del mundo, del sacerdocio, de la vocación, dos maneras de pensar y dos talantes bien diversos[7].

Los resultados de la encuesta presentaban tres ejes fundamentales, alrededor de los cuales se podían encuadrar los problemas de los sacerdotes: el doctrinal, el estructural y el personal. Hay que tener en cuenta para la valoración del conjunto de la situación que ese clero seguía entregándose con generosidad y creatividad a una acción pastoral que buscó asimilar, traducir y adaptar la doctrina y las exigencias conciliares a una comunidad creyente compleja, dividida y, también, desconcertada.

En la reunión plenaria de la Conferencia episcopal de julio de 1969 el cardenal Tarancón presentó una ponencia con el título *Problemática del clero* que causó un fuerte impacto en los obispos. Tras un examen prolongado y sincero, los obispos decidieron celebrar una asamblea plenaria conjunta de obispos y sacerdotes. El hecho de reunirse y el desarrollo de la reunión constituyó uno de los acontecimientos más importantes del posconcilio en España y, sobre todo, manifestó el apasionante cambio que se estaba operando en el conjunto de la Iglesia española. Hacía falta valentía y deseo de afrontar los problemas en su realidad para convocar una reunión de este género que no tenía precedente, al menos, en nuestro país.

Los sacerdotes españoles de todas las diócesis se dedicaron con ilusión y esfuerzo al estudio y preparación de los diversos temas que iban a ser tratados en la reunión. En más de cincuenta diócesis, obispos y sacerdotes plantearon y examinaron los problemas más candentes, de forma directa y realista. Estas asambleas diocesanas constituyeron un primer paso para las asambleas interdiocesanas a las que asistieron los obispos de las provincias eclesiásticas, más los sacerdotes elegidos en cada diócesis. Labor de las interdiocesanas era elaborar un documento que resumiese las aportaciones de las diocesanas. Participaron 1.528 grupos sacerdotales y 230 equipos «complementarios» de seglares, religiosos y religiosas.

El tono general de las reflexiones y de las propuestas fue abierto y renovador. En general, los más conservadores se vieron desbordados porque no se habían tomado en serio el trabajo y al final no se vieron representados en las conclusiones aprobadas. Como compensación utilizaron todos los medios disponibles de presión y manipulación, y contaban con muchos, para entorpecer el desarrollo de la Asamblea. La acusación más repetida fue la de que se estaba haciendo política. En realidad, se discutieron los temas que en aquellos tiempos preocupaban a la comunidad eclesiástica: la separación e independencia entre la Iglesia y el Estado, la autosuficiencia económica de la Iglesia, el deseo de que los obispos no formasen parte de organismos políticos. Los temas más llamativos aunque no siempre los más importantes fueron, indudablemente, el de las relaciones con el Estado y el del celibato eclesiástico. El primero por motivos obvios y el segundo porque tuvieron que salvar el difícil equilibrio entre el deseo de la base eclesial de que se estudiase el tema y la determinación romana de

mantener intacta la ley[8].

La Asamblea resultó un punto de encuentro importante de los obispos con sus sacerdotes, supo expresar el pensamiento y el estado anímico de buena parte del clero y causó gran impacto en el pueblo, constituyendo una etapa decisiva en el proceso de transformación de la Iglesia española. De hecho, representó un giro de 180 grados respecto a las actitudes tradicionales.

La Iglesia española se mostró llena de vida. El clero, que era el más joven de Europa, apostó por la renovación; las distancias entre sacerdotes y obispos se acortaron prodigiosamente; todos demostraron sentir la responsabilidad vivamente sentida por la situación real del pueblo cristiano.

La Asamblea Conjunta significó, sin duda, un paso decisivo en orden a deslindar los campos, ofreciendo signos de madurez y libertad interior, pero, al mismo tiempo, apareció con claridad el endurecimiento del sector clerical más conservador, tan identificado con una tradición secular y con quienes detentaban el poder político, la indecisión de una parte importante de la Iglesia, demasiado acostumbrada a la pasividad, y la falta de garra de la mayoría de las asociaciones de apostolado seglar.

El famoso y misterioso documento de una Congregación romana, en cuya redacción intervinieron algunos miembros del Opus Dei, que acusaba a los documentos aprobados en la Asamblea de heterodoxias de varios tipos, constituye no sólo un episodio sorprendente de crónica negra eclesial, sino también un espécimen paradigmático de alta política eclesial. En efecto, Pablo VI quitó autoridad al documento, el cardenal prefecto de la Congregación dio a entender que lo firmó sin darse cuenta de su trascendencia, los obispos españoles reunidos en Asamblea plenaria decidieron poner en marcha las conclusiones aprobadas como si tal documento no existiese, pero, de hecho, todo quedó envuelto en una bruma paralizante[9]. Me atrevo a decir desde hoy que aquel episodio ha tenido graves y permanentes consecuencias. En España, la Asamblea Conjunta significó en la Iglesia no sólo el predominio de la tendencia conciliar sino que también representó, en cierto sentido, la aceptación real de cuanto significaba el espíritu conciliar. Resulta más fácil decir que comprender en toda su significación lo que acabo de afirmar. Probablemente, ninguna Iglesia europea sufrió y tuvo que sufrir un cambio tan profundo de talante, de costumbres y de planteamientos. Una tradición integrista que había resultado

monolítica había caracterizado el último siglo de nuestra Iglesia, tradición confirmada por la terrible persecución de 1936 y por los años de exaltación católica, de unidad y de repliegue. El Concilio significó un mentís a muchos principios y actitudes celosa y orgullosamente defendidos durante decenios, y su aceptación representaba el abandono de tantas tradiciones y el inicio de una página en blanco de una gloriosa historia. La Asamblea y su larga preparación demostraron que la mayoría del clero estaba de acuerdo con la nueva situación. Pero el documento de Roma y el aliento concedido a los grupos más integristas desanimó y desesperanzó a muchos sacerdotes que habían entregado lo mejor de sí mismos a la tarea de purificación y renovación eclesial. Habrá que integrar en esta perspectiva muchas secularizaciones sacerdotales, muchas páginas vitales plagadas de angustia y desilusión, muchos miedos e indecisiones posteriores.

5. Iglesia y comunidad política

Más de un comentarista señaló que la Asamblea Conjunta había sido poco teológica. Un estudio atento de las sesiones preparatorias y de las de la Asamblea nos demuestra que esta apreciación fue injusta en este caso concreto, aunque, probablemente, podría afirmarse que en los años sesenta y setenta predominaron, a veces, los aspectos políticos sobre las controversias teológicas.

Nuestro catolicismo ha tenido, por razones históricas de su desarrollo, un carácter predominantemente político. Por esto, no resulta difícil comprender el malestar y los dramas a los que dio lugar el progresivo distanciamiento Iglesia-Estado, pero, por esto también, resulta comprensible el papel importante, a veces trascendente, adquirido por este tema, y el tiempo y los esfuerzos a él dedicados por nuestra jerarquía y por parte de los católicos. No era posible una renovación eclesial sin una despolitización de la Iglesia.

Quisiera señalar tres documentos episcopales, que representan tres momentos sucesivos de la época posconciliar española en los que aparece nítidamente la imbricación de la sensibilidad teológica con la realidad sociopolítica: *La Iglesia y el orden temporal a la luz del concilio, Iglesia y comunidad política, Cristianos en la vida pública.*

En 1966, año en el que se multiplica la contestación dentro de la Iglesia, la Comisión permanente del episcopado, reunida en su

cuarta sesión, aprobó el primer documento de los tres. Las circunstancias de su aprobación y el tono del documento manifestaban el final de una época y constituyeron el último y desesperado intento de supervivencia de una mentalidad que se estaba convirtiendo en minoritaria. Se trató del canto del cisne, de un golpe de fuerza debido al miedo de no contar por primera vez con el número suficiente de obispos para imponer su punto de vista. Algunos obispos se dieron cuenta de que Roma deseaba un cambio en profundidad, pero no estaban dispuestos a secundarlo por muy romanos y curiales que se considerasen.

Desde nuestra perspectiva resulta escandalosa la desconexión entre estos obispos y una parte importante de su clero y de sus fieles, sobre todo los miembros más activos, y de los integrantes de movimientos de apostolado. La crisis, apenas contenida, estalló pocos meses después. De hecho, este documento constituye el último acto de una trilogía que responde a un momento concreto, a una sociología y a una eclesiología, a una opción determinada: la Carta colectiva de 1937, el Concordato de 1953 y esta declaración.

Por el contrario, la declaración de 1973 abrió un capítulo de una historia nueva[10]. Esta toma de postura tiene que ser colocada entre y completada con los siguientes documentos: los de la Asamblea Conjunta y el documento *Orientaciones pastorales sobre apostolado seglar* de 1972.

Este documento tiene su desarrollo natural, su colofón, casi tres años después, en la homilía del cardenal Tarancón pronunciada en la iglesia de los Jerónimos ante el nuevo rey de España en 1975. En esta espléndida pieza programática que, aunque resulte pintoresca, constituyó el auténtico inicio de la nueva monarquía, habló de una Iglesia libre, separada del Estado, pero dispuesta a colaborar lealmente con él en aquellos temas comunes que beneficiaban a los ciudadanos.

En los albores de la democracia, la Iglesia española optó por no tener ni patrocinar un partido de católicos, una Democracia Cristiana que respaldase la acción eclesial. Se trató de una decisión arriesgada, pero en ese momento compartida por la mayoría de los creyentes. Es verdad que en algunos periódicos partió la acusación de que esa decisión ocultaba el apoyo a un partido aparentemente neutro, aconfesional, UCD, pero que, en realidad, constituía el sostén político en la nueva situación. No era verdad, tal como se demostró en los años siguientes.

Aunque en la Constitución de 1978 se hace referencia expresa al catolicismo en el artículo 16: «Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones», no se trata de una Constitución confesionalmente católica, sobre todo viendo el posterior desarrollo legislativo de temas como el divorcio, el aborto, la enseñanza, la procreación artificial, etc. Sin embargo, es la primera vez en nuestra historia que la Iglesia ha aceptado pacíficamente una constitución de estas características, aunque conviene recordar que su idea de separación y de laicidad nunca suponía un desconocimiento mutuo. En este sentido, y con el fin de clarificar posteriores controversias sobre lo que suponía o no la laicidad de Estado, quiero recordar un párrafo de una declaración de Tarancón con motivo de la elaboración de esta constitución:

> «Esta radical independencia de la Iglesia la han interpretado otros como radical y absoluta separación de la Iglesia y del Estado, presuponiendo erróneamente que esta separación conduce al desconocimiento por parte del Estado de esa realidad viva que es la Iglesia católica y aun genéricamente de los valores religiosos. Como si el Estado se hubiese de organizar y debiese actuar sin tener en cuenta para nada a la Iglesia y a las otras confesiones religiosas. Sin que el Estado tenga que entrar en juicios de carácter dogmático, sin que tenga que comprometer ninguna especie de confesionalidad, es claro que no puede ignorar lo que creen y profesan la mayor parte de los ciudadanos. No vamos a pedir un orden constitucional a nuestra medida, ni siquiera una Constitución que resuelva nuestros problemas. Pero sí tenemos derecho a exigir una Constitución que reconozca y dé vigencia a nuestra presencia en el mundo real de nuestra sociedad».

En 1976 comenzaron las negociaciones del Gobierno de UCD con la Santa Sede para la revisión del Concordato desde un punto de partida que incluía la renuncia de privilegios mutuos. Un año más tarde, Juan Carlos I y la reina visitaron a Pablo VI en el Vaticano en un clima que revelaba el nuevo estilo instaurado en las relaciones con la Iglesia.

Finalmente, el 3 de enero de 1979, tras una negociación complicada que tuvo sus momentos de gran tirantez, con el consenso tácito de los cuatro partidos, UCD, PSOE, PCE y AP, fueron firmados los acuerdos parciales entre el Estado español y la Santa Sede, con lo cual se daba por suprimido el Concordato de 1953.

Durante los veinte años de vigor de la Constitución parece haberse asentado la democracia y afianzado los partidos políticos, en los cuales el factor católico no parece influir en modo alguno.

Esta situación y el convencimiento de que los cristianos, presentes por primera vez en todos los partidos, habían conseguido disolverse en el anonimato, sin conseguir influir para nada en su orientación doctrinal y práctica, llevaron a los obispos a escribir en 1986 un documento importante, *Católicos en la vida pública,* en el que se recuerda el deber de los creyentes de mantener sus valores y sus convicciones en el trabajo y en las diversas instancias de la vida pública[11].

Es verdad que nos encontramos con una Iglesia poco articulada, sin apenas tejido asociativo, en la cual las asociaciones apostólicas son débiles y, a menudo, inoperantes y cuando, al mismo tiempo, los movimientos más activos pretenden imponerse en la Iglesia, sin descubrirse cuál es o pretende ser su papel en la sociedad, con el agravante de que los cristianos españoles no son conscientes de que su fe les exige estar presentes en las más diversas instituciones de la sociedad para ofrecer su cosmovisión, sus principios morales y los valores capaces de articular una sociedad acorde a los valores evangélicos. Consciente de esta situación, el documento episcopal, con una sólida trabazón doctrinal, ofrece a los creyentes criterios de presencia y de actuación en la sociedad.

6. Reconciliación

La proposición más discutida dentro y fuera del aula en la que se celebró la Asamblea Conjunta fue la 34:

> *«Si decimos que no hemos pecado, hacemos a Dios mentiroso y su palabra ya no está en nosotros.* Así, pues, reconocemos humildemente y pedimos perdón porque no siempre supimos ser verdaderos ministros de reconciliación en el seno de nuestro pueblo dividido entre hermanos».

Constituyó un auténtico mazazo al planteamiento historiográfico tradicional de la posguerra, un primer serio *mea culpa* de una Iglesia que había sido duramente perseguida y que se había encontrado inmediatamente después en el bando de los vencedores. Desde nuestra perspectiva actual somos conscientes de que se trató de un paso decisivo en el camino de la reconciliación nacional.

Porque conviene no olvidar los pasos decisivos dados en favor de la reconciliación de los españoles por parte de sacerdotes y creyentes de todo tipo en parroquias, conventos y asociaciones de apostolado a lo largo de los últimos cuarenta años. La HOAC, la JOC y toda clase de instituciones pusieron sus locales, sus hombres

y su esfuerzo en favor de una sociedad más justa y más fraterna. Tenemos que recordar la función tribunicia de estas instituciones en una sociedad no democrática: el nacimiento de Comisiones Obreras, el apoyo a los movimientos obreros, la defensa pública de instituciones y personas que no tenían voz, el apoyo a las diversas opciones políticas[12].

La aportación de los católicos al desarrollo del movimiento obrero fue relevante a lo largo de los años cincuenta, sesenta y setenta. Para una visión más completa y rica en sus complejos detalles y recovecos de una historia apasionante que ha cambiado la percepción mutua entre la Iglesia y el mundo obrero, tenemos que tener en cuenta los siguientes elementos: los movimientos cristianos que formaron laicos que lucharon en favor de la democracia y en favor de la creación de un nuevo movimiento obrero (Acción Católica, JEC, Movimiento Rural Cristiano, JARC, ACO, Vanguardias Obreras, FECUM, Justicia y Paz, Caritas, Comunidades Cristianas Populares, Congregaciones Marianas); las revistas cristianas (Tú, Noticias Obreras, El Ciervo, Signo, Juventud Obrera, Praxis, Cuadernos para el Diálogo); el clero en sus diversas vertientes; la acción y el papel de los cristianos en USO, CC.OO., AST, UCA, CDAG, SOC, ELA, LAB, FST; la creación de nuevas fuerzas políticas; movimientos de cultura popular (Zyx, Nova Terra, Estela, los GOES, las Escuelas Sociales y los Centros de Cultura Popular[13]. El conjunto resulta impresionante, y explica la nueva percepción mutua y las nuevas relaciones existentes entre la Iglesia y el movimiento obrero.

Como consecuencia de todo ello, nos encontramos con que el anticlericalismo social, tan decisivo en la historia contemporánea española, prácticamente ha desaparecido, aunque permanece bronco y anacrónico el intelectual. Cuando en 1975, Pablo VI propone el Año Santo como año de la reconciliación, este mensaje es acogido mayoritariamente en España como una confirmación de una necesidad sentida y, en parte, practicada. En estos años la Iglesia insistió en posturas de perdón, de reconciliación, de pleno reconocimiento de los derechos y libertades civiles de todas las personas. En abril de 1975 se promulgó un pequeño documento con el título *La reconciliación en la Iglesia y en la sociedad* del que son estas palabras:

> «En nuestra patria, el esfuerzo progresivo por la creación de estructuras e instituciones políticas adecuadas ha de estar sostenido por la voluntad de superar los efectos de la

Guerra civil que dividió entonces a los ciudadanos en vencedores y vencidos y que todavía constituyen serio obstáculo para una plena reconciliación entre hermanos. La fidelidad al mandato de Cristo, que nos urge al mutuo perdón, debe hacer posible, en la vida privada y pública, lo que tan duro y difícil es para el corazón del hombre».

No hubiera sido posible la transición española de la forma en que se dio sin esta labor valiente y generosa, porque la transición puede y debe entenderse como un enorme esfuerzo de la sociedad española por conseguir la reconciliación entre tantas Españas enfrentadas. En este sentido, hay que considerar la transición en el interior de la comunidad eclesial española como el paso previo necesario para la transición político-social-económica y cultural de la sociedad española.

Notas al capítulo

[1] J. M. LABOA, *Los obispos españoles en el Concilio Vaticano II,* Miscelánea Comillas 44 (1986) 45-68; 51 (1993) 68-87; 52 (1994) 57-80; 54 (1996) 63-92; *«Ciudad de los hombres, Ciudad de Dios». Homenaje a Alfonso Álvarez Bolado,* Madrid 1999, 515-538.

[2] Los obispos españoles estaban, ciertamente más de acuerdo con la opinión de Franco: «Las normas rectoras de la convivencia social que han emanado del Vaticano son especialmente alentadoras para los españoles, ya que en ellas vemos reflejadas nuestras mejores aspiraciones y las legítimas ambiciones de justicia social que nos movieron en todo instante, tantas veces sin contar en torno con la comprensión que merecía, en circunstancias más difíciles acaso que ningún otro pueblo; pero nosotros hemos luchado por construir un orden social cristiano fiel a los principios evangélicos, adaptado con realismo a las circunstancias específicas de nuestro país y condicionado siempre a la confesionalidad militante de nuestro pueblo» (F. FRANCO, *El pensamiento político de Franco* II, Movimiento, Madrid 1975, 265).

[3] J. IRIBARREN, *Papeles y memorias,* BAC, Madrid 1992, 259-265.

[4] J. M. LABOA, *El postconcilio en España,* Encuentro, Madrid 1988.

[5] F. MONTERO (ed.), *Juventud Estudiante Católica,* Madrid 1998; P. ESCARTÍN, *La presencia pública de los cristianos,* Madrid 1999.

[6] G. FERNÁNDEZ, *Religión y poder. Transición en la Iglesia española,* León 1999.

[7] Un estudio de este clero a través del último siglo en R. ECHARREN, *Cien años de pastoral sacerdotal en España antes y después del Concilio Vaticano II,* en *Estudios, seminarios y pastoral en un siglo de Historia de la Iglesia en España (1982-1992),* Roma 1992, 157-201.

[8] *Asamblea conjunta obispos-sacerdotes,* Madrid 1971.

[9] V. ENRIQUE Y TARANCÓN, *Confesiones*, PPC, Madrid 1996, 423-524.

[10] J. M. LABOA, *Iglesia española y comunidad política,* en J. RUIZ-GIMÉNEZ, *El concilio del siglo XXI,* PPC, Madrid 1987, 77-90.

[11] ID, *Las relaciones Iglesia-Estado,* en A. MUÑOZ ALONSO Y OTROS, *Diez cuestiones del panorama español. Balance 1986-1987,* Encuentro, Madrid 1987, 81-97.

[12] *La justicia social,* XX Siglos 11 (1991) 51-168; *Los católicos y el nuevo movimiento obrero,* XX Siglos 22 (1994) 3-126; *Los católicos en la lucha por la democracia,* XX Siglos 16 (1993) 3-173.

[13] R. DÍAZ SALAZAR, *Los cristianos, la lucha por la democracia y la creación del nuevo movimiento obrero,* en *Los católicos en la lucha por la democracia,* XX Siglos 16 (1993) 5-14.

13. Iglesia y democracia

1. El proyecto de Pablo VI para España

El pontificado de Pablo VI coincide con el cambio en profundidad de la Iglesia española y con la modernización y democratización de la sociedad española. Ambos fenómenos tuvieron concomitancias e interferencias mutuas. Nuestra tesis es que el Papa optó claramente por una Iglesia no enfeudada al régimen político y actuó decididamente en consecuencia. En este proyecto son básicos, al menos, tres nombres: Benelli, Dadaglio y Tarancón, a los que, indudablemente, habría que añadir otros como Riberi, hombre cercano al Papa, y Villot.

Benelli fue considerado por los políticos españoles como el *genio perverso* de la operación; se pensó en declarar a Dadaglio persona *non grata* con motivo del encierro en la nunciatura de 1972, aunque ya antes existía hacia él una desconfianza generalizada debida en gran parte a los nombramientos episcopales realizados durante su nunciatura; y a Tarancón se le quiso *enviar al paredón,* al menos verbalmente, y años más tarde, en algunos ambientes se le sigue negando el pan y la sal.

Escribe Laureano López Rodó en sus *Memorias* que el cardenal Quiroga y Palacios le confió que no se encontraba con fuerzas para conseguir que los obispos que se hallaban en una postura de enfrentamiento con el Gobierno modificaran su actitud pues se sentían respaldados por el Vaticano[1]. Ese mismo año, 1967, Garrigues comentaba a Franco la audiencia que le había concedido Pablo VI con motivo de la entrega del texto de las Leyes Fundamentales acompañado de una carta personal de Franco:

> «Me dijo: Yo confío mucho en la acción del nuevo Nuncio. Es una persona que reúne cualidades excelentes de prudencia, de juicio sereno y desapasionado, de independencia, de tacto. En Venezuela ha actuado con gran acierto. Dígale a su Gobierno que le hemos escogido y seleccionado con el mayor cuidado, teniendo muy presentes las circunstancias especiales de España y con el deseo de que Nuestro enviado pueda contribuir a apaciguar los espíritus».

En cuanto al cardenal Tarancón, no parece que pueda dudarse del apoyo incondicional y permanente del pontífice. En el ocaso de su vida, el cardenal distinguía entre los primeros años del pontificado, cuando insistía: «Adelante, cuentan con todo mi

apoyo», y el Pablo VI de los últimos años, no menos valiente pero más preocupado por la campaña insidiosa contra su persona y su actuación: «¿Qué van a decir de mí, que no amo a España?». Los obispos españoles, no tan convencidos del nuevo rumbo, nunca dudaron de este respaldo, y este convencimiento puede explicar algunas conocidas desazones. Cuando el 25 de febrero de 1969 es elegido Morcillo presidente de la Conferencia episcopal, Garrigues, en despacho de 9 de abril siguiente, refiere que el cardenal Antoniutti le dijo el Sábado de Pasión: «Es obvio que la voluntad del Santo Padre era que el presidente de la Conferencia episcopal fuese el nuevo Primado de Toledo»[2].

¿En qué consistía este proyecto? Naturalmente, no pretendo conocerlo, pero sí quisiera apuntar algunas características que me parecen claras e importantes de lo que yo considero aspiración de Pablo VI para nuestro país y que guió a lo largo del pontificado su actuación en relación con España.

Desde el primer momento distinguió las glorias históricas y la vitalidad presente de la Iglesia española del régimen político. Con aquellas fue expresivo y generoso, con este absolutamente parco.

El Vaticano II pidió a los gobiernos que gozaban del privilegio de presentación su renuncia voluntaria. En abril de 1968, Pablo VI, con una iniciativa insólita, envió una carta secreta a Franco haciéndole un

> «llamamiento a Vuestra Excelencia y al Gobierno español, que justamente se glorían de sus sentimientos católicos para que quieran dar un ejemplo luminoso de plena conformidad con las enseñanzas. Y peticiones de la Iglesia renunciando, antes de una posible revisión del concordato, a privilegios que fueron concedidos por los grandes méritos religiosos de esa Nación, pero que ya no corresponden al espíritu ni a las exigencias de los tiempos, y dejando a la Santa Sede la libertad de proceder a la elección y al nombramiento de obispos españoles sin observar los vínculos ahora vigentes».

El trasfondo de esta carta aparece con claridad en la conversación que el Papa mantiene con el embajador Garrigues, cuando este le transmite la contestación negativa de Franco, y que conocemos por la extensa carta que el embajador envía al Jefe del Estado:

> «Que respecto de este problema teníamos que tener en cuenta cuál era el estado actual de la Iglesia española. Que había un positivo alejamiento de una parte del pueblo fiel, así como una relajación en la disciplina de una parte del clero, es decir, de todos los que piensan –tanto laicos como sacerdotes– que los obispos, por virtud de la mediatización –que es tal y como ellos entienden el sistema vigente de nombramiento de obispos– representan no tanto a la Iglesia como al poder civil.

El papa creía que en España había peligro de que se extendiese grandemente el fenómeno de la apostasía, y afirmó que empleaba esta palabra aun consciente de la gravedad de su significado. Que a este peligro –peligro real, peligro cierto– había que ponerle urgente remedio y que para ello lo primero y lo más importante era que el episcopado recobrase toda la dignidad y toda la autoridad que debe tener un obispo como representante exclusivo de intereses espirituales y religiosos, sin que este su necesario prestigio quedara empeñado por esa sombra de una real o supuesta vinculación y mediatización del poder civil.

Me dijo: «Piense, Señor embajador, cuál es el estado de los seminarios españoles, el estado tan grave de crisis en que se encuentra la Compañía de Jesús, la situación de la Acción Católica, en donde han sido eliminados los dirigentes más destacados y más tradicionalmente afectos a esa organización y a través de ella, a la Iglesia. Ha sido una separación masiva la que se ha producido, de consecuencias incalculables para la vida misma y el porvenir de la Acción Católica en España.

Que todos estos eran problemas urgentes, alarmantes, de verdadera –repitió– apostasía que no admitían demora. Y que el remedio más inmediato y más importante era el restablecimiento del prestigio y de la autoridad del Episcopado español. Que los obispos fueran obispos, obispos en la mejor armonía con el poder civil, pero sin sombra de politización.

(...) Que respecto al derecho de presentación, sin desconocer la gran rectitud con que habían obrado siempre los Gobiernos españoles, la realidad era que el mecanismo, complicado y en ocasiones confuso, de tal sistema hacía que la imagen pública que se proyectaba respecto del mismo era lo que Él había dicho, es decir, la de que se trataba de un Episcopado mediatizado en sus nombramientos por el poder civil y por consiguiente sin la independencia y la autoridad espiritual y religiosa que debe rodear la figura del obispo frente a su grey y frente a la opinión pública nacional e internacional»[3].

Resulta obvio que la preocupación primordial de Pablo VI en este punto no era tanto acompasar la práctica española a la recomendación conciliar cuanto conseguir un episcopado capaz de liderar la nueva etapa española. Para esto necesitaba un episcopado prestigiado y aceptado por los españoles, pero muchos pensaban con él que el sistema de elección viciaba todo el proceso. No olvidemos la experiencia personal sufrida por Montini durante los difíciles días de su telegrama a Franco, cuando recibió una dura carta de los cardenales españoles. «Yo no sé –decía a este propósito– si mi información es perfecta en este caso. Pero estoy seguro de que, en todo caso, es mucho más completa de la que ellos tenían al escribir esta carta»[4].

Castiella comprendió bien la importancia y el trasfondo de las palabras del Papa. En una nota a Franco le escribe:

«Lo más grave de la audiencia que tuvo nuestro Embajador con Su Santidad es el desconocimiento que S.S. tiene de la situación de la Iglesia en nuestra nación. Lo demuestra la falsa información que recibe sobre las causas de “alejamiento” del pueblo fiel de la Iglesia y las de la relajación en la disciplina de una parte del clero, que lo justificó diciendo “todos piensan, tanto laicos como sacerdotes, que los obispos por virtud de la mediatización, que es tal como ellos entienden el sistema vigente de

nombramiento de obispos, representan no tanto a la Iglesia como al Poder civil" (...). El escuchar a S.S. reiterar: "Que lo que el Episcopado español necesita es recobrar la confianza del clero y del pueblo fiel, y que para esto es necesario ir a una profunda renovación del mismo", todo ello viene a justificarnos la política seguida por el Vaticano con España en estos últimos años. (...) Los peligros que se derivarían de persistir esa situación traerían gravísimas consecuencias para la vida de la Iglesia en España y sus relaciones con el Vaticano»[5].

No hay que olvidar que para muchos españoles la esencia del régimen descansaba en la intensa y profunda colaboración y entendimiento del régimen con la Iglesia. Al clausurarse el Vaticano II, en un almuerzo oficial celebrado en la Embajada española, Castiella señalaba a los obispos allí presentes:

«Pero nosotros iremos delante, sin titubeos, con el mejor de los ánimos, dispuestos –como en los tiempos de Trento– a incorporar a nuestra legislación las normas ecuménicas, si os sentimos de verdad a nuestro lado. Como españoles que sois no podéis conformaros con el simple papel de vigilantes o censores de nuestras interpretaciones; como españoles que sois en cuerpo y alma, debéis proseguir esa "fecunda colaboración" de la Iglesia y el Estado de la que habla, con especial complacencia, el preámbulo de un concordato que, hace ya doce años, tuve el honor de firmar».

En este párrafo encontramos sintetizadas las claves del discurso dominante en las relaciones del régimen de Franco con la Iglesia durante el pontificado paulino. Ese concordato ya no coincidía con lo que el espíritu conciliar iba a significar en España. Esos obispos ya no podían colaborar, al menos en el sentido pretendido por los políticos, sino en una longitud de onda que necesariamente suponía crítica de la situación existente y propuesta de alternativas.

Un año más tarde, el 24 de junio de 1969, en su discurso de respuesta a las palabras de homenaje del cardenal Tisserant, con motivo del sexto aniversario de su elección, Pablo VI dijo:

«Permitidme dirigir un pensamiento de paternal afecto, no exento de cierta inquietud, a España, a Nuestros Venerados Hermanos en el orden episcopal; a los hijos especialmente queridos, a quienes la ordenación sacerdotal ha hecho igualmente hermanos Nuestros y colaboradores en el ministerio de salvación; al mundo obrero, a los jóvenes y a todos los ciudadanos de aquella Nación.

Determinadas situaciones no dejan a veces indiferentes a Nuestros hijos y provocan en ellos reacciones que, desde luego, no pueden encontrar suficiente justificación en el ímpetu del ardor juvenil, pero que, sin embargo, pueden, al menos, sugerir una indulgente comprensión.

Deseamos de verdad a este noble País un ordenado y pacífico progreso y para ello anhelamos que no falte una inteligente valentía en la promoción de la justicia social, cuyos principios tantas veces ha perfilado claramente la Iglesia.

Así pues, rogamos a los Obispos –de quienes Nos consta su laudable empeño en el anuncio fiel del evangelio– que realicen también una incansable acción de paz y distensión para llevar adelante, con previsora clarividencia, la consolidación del reino

de Dios en todas sus dimensiones. La presencia activa de los pastores en medio del pueblo –y deseamos ardientemente que esta presencia pueda darse también en las diócesis vacantes– su acción, siempre inconfundible de hombres de Iglesia, lograrán evitar la repetición de episodios dolorosos y conducirán –estamos seguros– por el camino recto las buenas aspiraciones, especialmente del clero y, sobre todo, de los sacerdotes jóvenes».

Se trató probablemente de la reflexión más seria y más directa sobre España pronunciada por un pontífice en un acto público. No podemos olvidar que estas palabras se incluyen en un contexto de defensa de los derechos humanos. Era una llamada de atención tanto a los poderes públicos –el reconocimiento de la libertad y la afirmación de la justicia social no llevan al libertinaje ni al desorden político– como a los eclesiásticos. No olvidemos que poco antes se había producido el estallido de los movimientos de Acción Católica y que las tensiones entre jerarquía y juventud tanto clerical como laical eran muy fuertes. La llamada a una vigilancia más sensible para con las inquietudes y aspiraciones de los jóvenes es muy nítida.

De hecho, se sabe que Pablo VI estaba muy disgustado con el modo con que se había resuelto la crisis de la Acción Católica. En una audiencia concedida al embajador Garrigues le manifestó que la jerarquía debía manifestar comprensión hacia los laicos católicos. Garrigues, como conclusión de la conversación, escribió a Franco: «La no elevación al cardenalato en el último Consistorio del Arzobispo de Madrid ha tenido sin duda que ver con este asunto»[6]. No cabe duda de que esta impresión era compartida por muchos en aquel momento.

López Rodó cuenta en sus Memorias:

«Hablando con Franco en mi despacho del 26 de junio en El Pardo, le hice ver que a mi juicio el discurso pontificio debía ser tenido en cuenta porque el Papa gozaba en España de gran autoridad moral. Franco, a la vez que se lamentó por el discurso, disculpó al Papa diciendo: "Es que está mal informado, porque no podemos dudar de su rectitud moral"»[7].

No estaba mal informado, como no lo estuvo en 1962, cuando envió desde Milán un telegrama a Franco pidiendo clemencia para Jorge Conill, que había sido condenado a muerte. Conocía bien la situación española, no sólo a causa de su prolongada estancia en la Secretaría de Estado sino también porque siendo papa trató con frecuencia con el cardenal Tarancón, en quien confiaba. En un país con más capacidad de reconocimiento de los méritos ajenos y de agradecimiento, el cardenal Tarancón hubiese sido considerado

como un personaje decisivo en la historia reciente española. Fue sensible al pensar y al querer de la mayoría de su Iglesia y actuó en consecuencia. Tuvo la habilidad de intuir las decisiones más convenientes para la época posconciliar y las tomó. Ejerció una rara virtud en los jerarcas, la de la sinceridad y de la claridad y sufrió por ello[8]. Todavía hoy, clérigos y laicos, entre los que se encuentra algún historiador, no le perdonan su sinceridad, cosa que es humana, y distorsionan su figura, actitud menos justificable. En cualquier caso, el modo en que se realizó la transición española debe mucho a este cardenal valenciano que expresó su ansia de autenticidad religiosa y evangélica de la siguiente manera:

> «Me propuse dos objetivos: aplicar a España las enseñanzas del concilio Vaticano II en lo referente a la independencia de la Iglesia de todo poder político y económico, y procurar que la comunidad cristiana se convirtiese en instrumento eficaz de reconciliación para superar el enfrentamiento entre los españoles que había culminado en la Guerra civil. En resumen, tratar que la Iglesia perdiese influencia política y ganase credibilidad religiosa.
>
> Yo actué así porque consideraba indispensable esa actitud, que necesariamente tenía que ser constructiva, para purificar a la comunidad de creyentes. Y para que la Iglesia pudiera reclamar, en la nueva situación política, la libertad evangelizadora que le era indispensable. Por eso luché, y esta es mi defensa y mi apología. Si he fallado en el empeño lo dirá la Historia. Mi conciencia está tranquila»[9].

2. Juan Pablo II en España

A finales de 1982, en octubre, cuando el país había votado masivamente por el socialismo, es decir, por el cambio social y político, con una sociedad optimista y eufórica, aterrizó en Madrid el papa Juan Pablo II. La situación resultaba excitante, sin antecedentes comparativos. El gobierno en funciones seguía siendo el de UCD, pero, obviamente, ya no representaba a nadie. Los socialistas, que a juzgar por los resultados eran innumerables, estaban exultantes. El Papa llegaba por primera vez a una nación tradicionalmente fiel y cercana al papado, pero el clima eclesial no se encontraba tan entusiasmado como era de esperar. Una parte del clero se mostró reticente y algunos grupos cristianos radicales habían proclamado abiertamente su rechazo al viaje. Las primeras fechas sugeridas a Roma por parte del episcopado español fueron las de los días 11 al 17 de octubre de 1981. Se impuso el aplazamiento a causa del atentado sufrido por el Papa en la Plaza de San Pedro el 13 de mayo del mismo año, y se decidió que el viaje se realizase los días 14 al 22 de octubre del año siguiente.

El viaje fue preparado en las diversas diócesis con interés y resultados desiguales. Conscientes de que era necesaria una catequesis previa para que la presencia del Papa consiguiese sus frutos, se preparó material adecuado y se distribuyó en parroquias y comunidades religiosas, aunque no fueron utilizados uniformemente[10].

El viaje resultó agotador para Juan Pablo II, pero sugestivo y prometedor para la Iglesia española. En Madrid y Barcelona, en Sevilla, Loyola y Zaragoza se congregaron multitudes enormes que acogieron y escucharon con fervor al Pontífice, al tiempo que una buena parte de los ciudadanos siguieron las diversas incidencias del viaje a través de la televisión, que ofreció, prácticamente, todas las salidas y actos programados.

El Papa visitó una Iglesia tradicional y compleja, en estado bastante confuso y desorientado. De tener una presencia y un influjo determinante en la sociedad, parecía abocada a la marginación y a la irrelevancia. Buena parte del clero se encontraba desanimado y sin capacidad de reacción ante una sociedad secularizada y que parecía alejarse velozmente de sus raíces y tradiciones cristianas. La presencia masiva y entusiasta en los diversos actos e itinerarios dio ánimos, motivó a la reflexión y favoreció el convencimiento de que en el mundo religioso no siempre responden a la realidad las conclusiones simplistas.

Los católicos, que, a menudo, experimentaban la aguda sensación de que la comunidad eclesiástica española se estaba desintegrando y que se reducía a una estructura enorme sin correspondiente contenido vital humano, vivieron una experiencia gratificante de comunidad, se sintieron gozosamente acompañados y fueron confirmados en su pertenencia a una Iglesia mucho más viva y articulada de lo que pensaban.

La acogida respetuosa o entusiasta, según los casos, favoreció, también, el reconocimiento de que la dimensión religiosa constituía todavía un ingrediente esencial de la identidad y de la historia del pueblo español. Aun reconociendo la laicidad del Estado, la independencia de la Iglesia del poder político, el pluralismo cosmovisional, resultó muy importante para la convivencia el reconocimiento de esta realidad. La Iglesia en nuestro país seguía teniendo una inevitable dimensión pública, producto de una determinada encarnación y tradición históricas, de las que no se podía ni debía prescindir.

También es de notar el festivo redescubrimiento del lugar importante que le correspondía ocupar en la Iglesia al pueblo llano, a la masa de los creyentes sencillos, cumplidores pero no vociferantes. Y, como consecuencia, la revalorización de la religiosidad popular, de la predicación a las multitudes y de las celebraciones masivas. Recordemos, como ejemplo, el caso de las cofradías y procesiones de la Semana Santa andaluza. Más allá de una valoración pastoral, debemos tener en cuenta que hacia 1970 se temía su desaparición, mientras que quince años más tarde su renacimiento ha resultado espectacular.

Es el momento de recordar otra vez la figura y el papel determinante del cardenal Tarancón en esta apasionante evolución de la Iglesia española. No fue, ciertamente, él solo quien decidió y actuó, pero en él podemos simbolizar la actitud valiente, imaginativa, decidida, profundamente religiosa y respetuosa de una Iglesia, con una larga y compleja historia, que decide abandonar la coraza de Saúl y servir a los hombres en humildad y pobreza, tal como había enseñado su Maestro.

3. Distanciamiento entre religión y sociedad

España se durmió cristiana practicante y parece haberse despertado indiferente. La cultura dominante, las prácticas sociales, la «anomia» religiosa dominante, el rechazo de mandamientos y valores tradicionales configuran una sociedad que parece situarse aceleradamente al margen del cristianismo.

En estos veinticinco años de democracia se ha ido produciendo entre los españoles una cierta imagen desdibujada y devaluada de la institución eclesial. Pocas veces la Iglesia ha optado tan claramente por las libertades, por el acompañamiento, por los marginados y, sin embargo, el alejamiento y el «ninguneo» de la Iglesia por parte de quienes tenían el poder político y el poder mediático ha resultado escandaloso. ¿Por qué? Entre los diversos y desiguales motivos yo apuntaría los siguientes: un masoquismo interno eclesial desmesurado, enfermizo, que ha llevado a criticar acremente todos los aspectos y decisiones eclesiales. Una «protestantización» sorprendente de católicos que han decidido actuar por libre, eligiendo a la carta lo que les parecía o convenía, sin ninguna atención a la jerarquía y, a menudo, a la tradición.

El papel de los medios de comunicación ha resultado decisivo en

este descrédito eclesial. Hemos estado sometidos a un bombardeo permanente de desorientación interesada, bien en TVE o en periódicos y revistas. El enorme poder de estos medios en la modulación de la opinión social han jugado en contra de la imagen de la Iglesia y de su acogida tanto entre los jóvenes como entre los adultos de mayor formación y de mejor estatus económico. Se ha producido un cierto desdibujamiento de la identidad eclesial no sólo porque el contorno doctrinal parece haber perdido su fuerza sino también porque, de hecho, parece que la Iglesia se ha privatizado al volatizarse su presencia social. Toda la realidad social parece erigirse y desarrollarse al margen de lo religioso. En esta situación influye, también la falta de organizaciones que agrupen, dirijan y empujen a la enorme masa de cristianos que se reúnen voluntariamente cada semana en misa pero que no pueden o quieren defender sus opciones o sus instituciones[11].

A pesar de esto, conviene tener en cuenta que en las periódicas encuestas realizadas a los españoles en general, la Iglesia aparece persistentemente como la institución más valorada. Tal vez el pueblo sencillo es capaz de distinguir, mejor que los especialistas, intelectuales y profesionales de diversa especie, cuál es la institución más cercana, más desinteresada, más capaz de ofrecer valores y objetivos.

Son campos distintos y tal vez paralelos. En el mundo de los medios, de la literatura, de la universidad, la sensación inmediata es que la cultura, a menudo, se desarrolla al margen y paralela a la Iglesia. La irrelevancia pública de la fe tiene mucho que ver con su irrelevancia cultural, que, sin embargo, no guarda relación con el número significativo de sus instituciones culturales, sus publicaciones y sus intelectuales. Llama la atención la desproporción entre los medios y los resultados. ¿Se trata de lo que los sociólogos denominan espiral del silencio, es decir, del complejo que muchos cristianos sienten al testimoniar su fe, de forma que buena parte de nuestros creyentes viven en el campo de la fe en situación de anonimato? ¿Por qué buena parte de la teología española, que ha adquirido una calidad antes impensable y que cuenta con exponentes de primera categoría, se mantiene en un gueto que impide sea suficientemente conocida? Podemos afirmar que los teólogos españoles actuales conocen bien el pensamiento contemporáneo y son capaces de dialogar con cualquiera de nuestros intelectuales, afirmación que difícilmente puede repetirse a

la inversa.

No podemos olvidar, sin embargo, el aprecio y el cuidado del patrimonio eclesiástico demostrado tanto por los creyentes como por la sociedad en general. La reorganización de los archivos eclesiásticos, donde se conserva buena parte de nuestra historia, las extraordinarias y concurridas exposiciones *Las edades del hombre,* así como el plan de renovación y restauración de las catedrales, han puesto de relieve, una vez más, el decisivo papel de la Iglesia en la vida y la historia del pueblo español.

He escrito la «irrelevancia de la fe», pero, también, esta afirmación debe ser matizada, al menos, en un tema sorprendente. En esta España de las autonomías y de una cierta desintegración afectiva, los políticos y gobiernos tanto del PSOE como del PP consideran que la Conferencia episcopal española constituye un elemento importantísimo de vertebración nacional. De ahí su rechazo de la Conferencia catalana o de la provincia eclesiástica vasca. No cabe duda de que esta actitud y lo que ella supone constituyen un buen motivo de reflexión.

4. Un clero envejecido

La secularización de miles de sacerdotes y la escasez de vocaciones juveniles han tenido como consecuencia el progresivo envejecimiento del clero sin posibilidad de recambio, al menos, próximo. La edad media de los sacerdotes en muchas diócesis ha superado ampliamente los sesenta años. Muchas parroquias no cuentan con párroco propio, muchos colegios e instituciones en manos de religiosos están dirigidos por laicos, muchos profesores de religión de institutos y colegios son religiosos o laicos.

La consecuencia es, al menos, doble. Por una parte, la clase dirigente eclesial tiene mucha edad y cada año tendrá más. En una sociedad mayoritariamente joven, que cuenta con cuadros muy jóvenes, la Iglesia constituye una sociedad dirigida por la experiencia, pero más difícilmente por la creatividad, el empuje y la ilusión. En un mundo en permanente cambio, un poco de sosiego es conveniente, pero la falta de empuje y capacidad de adaptación puede resultar empobrecedora. En una sociedad en la que los jóvenes se han desenganchado en gran parte de la Iglesia, la ausencia de sacerdotes y líderes jóvenes dificulta la capacidad de captación y de comunicación.

Por otra parte, sin embargo, la disminución de sacerdotes lleva necesariamente a confiar cada vez más en los laicos, aunque no sea más que por necesidad. Nunca los laicos han dirigido tantas organizaciones e instituciones eclesiales. Y nunca la Iglesia ha estado representada en el entramado social por tantos laicos. Y esto sólo es el principio. Aunque el momento eclesial sigue siendo muy clerical, la realidad empuja en otra dirección. Esta circunstancia debe ser completada con el hecho de tantos laicos y laicas que están obteniendo licenciaturas y doctorados en teología y que comienzan a participar en la elaboración del pensamiento teológico.

5. Anticlericalismo intelectual

En el país del anarquismo y del anticlericalismo más burdo y cruel, tal como se manifestó en la Guerra civil, el tema eclesiástico no constituye a finales del siglo XX un motivo de confrontación. Al contrario, parece haberse instalado un respeto mutuo, fruto generalmente del reconocimiento de la presencia y actuación eclesial en los lugares más difíciles y marginales.

Sin embargo, el anticlericalismo de signo más intelectual, sobre todo de literatos, periodistas, cineastas, permanece muy activo y agresivo. Esta distinción se debe a que no encontramos frecuentes manifestaciones anticlericales en el mundo universitario ni, desde luego, entre los filósofos, pero no cabe duda de que en una sociedad mediática como la nuestra, lo que más se ve, aunque no necesariamente lo que más influye, es lo que aparece con frecuencia en letra impresa y en imágenes[12].

Se trata de un anticlericalismo que se opone decididamente a la «dictadura de Dios y su orden moral». Este anticlericalismo, dirigido fundamentalmente contra Roma, pasa a través de la incompatibilidad con normas de la moral y del magisterio eclesiástico sobre limitación de la prole, el divorcio, la homosexualidad y otros problemas planteados por el desarrollo de las ciencias genéticas. Se trata del rechazo del poder sobre conciencias y vidas que aparentemente se arroga el clero.

En este anticlericalismo ha influido, también, el fenómeno de desafección eclesial presente en muchos creyentes contemporáneos. Se trata de un fenómeno nuevo. No son anticlericales en el sentido tradicional ya que para nada tienen en cuenta a la institución eclesial aunque dicen mantener su vivencia religiosa cristiana. Es

decir, no han resuelto positivamente el problema del anticlericalismo sino que lo han agravado al vivir un cristianismo a la carta y sin Iglesia.

Por otra parte hoy resulta evidente que la indiferencia frente a la herencia cristiana es tan peligrosa como una abierta hostilidad, y tal vez lo más significativo de nuestra sociedad es que parece dispuesta a olvidar el mensaje recibido de nuestros mayores aunque asuma con tranquilidad indiferente su pertenencia a la cultura cristiana.

Por otra parte, una mayor tolerancia generalizada y un difuso relativismo han atenuado en nuestros días los talantes enfrentados y belicosos. Parece que los creyentes actuales son menos creyentes y los no creyentes son menos increyentes. Pero esta paz resulta siempre precaria ya que no cabe duda de que si el anticlericalismo no se soluciona por medio de una profunda renovación de la eclesiología surgirá de nuevo, a causa del germen integrista siempre presente en la Iglesia, que identifica la propia actuación con la única ortodoxia posible, provocando de nuevo la espiral de acción y reacción, de clericalismo y anticlericalismo.

En este comienzo de siglo, conviene de todas maneras distinguir entre anticlericalismo, en sus diversas versiones, y secularización, distinción que no resulta fácil para los creyentes, pero, tampoco, para los alejados. La sociedad española se ha secularizado de manera espectacular y rapidísima. La mayoría de los jóvenes tienen tal desconocimiento de los valores y tradiciones religiosas que, difícilmente, se puede acudir al anticlericalismo para explicar sus actitudes y exigencias. El proceso de secularización ha propiciado una profunda crisis de credibilidad y escepticismo, al perderse la estructura tradicional de plausibilidad que sustentaba las definiciones de la realidad procedentes de la fe. Pero también ha generado una nueva situación de pluralismo en la que existen auténticos rivales competidores. Diversos grupos religiosos, sociales, ideológicos y culturales luchan por hacer prevalecer sus universos simbólicos y aumentar su influencia en la sociedad pluralista a través de los medios de comunicación, monopolizando o conformando la opinión pública y las evaluaciones morales. La secularización de las masas constituye, probablemente, el reto más apasionante a la capacidad de comprensión y a la creatividad de la Iglesia española.

6. De las congregaciones religiosas a los movimientos

Históricamente, el catolicismo español ha sido, en gran parte, configurado por las congregaciones religiosas. El clero diocesano constituía la clase de tropa que llevaba la ordinaria administración, la vida sacramental y religiosa de pueblos y parroquias a las que acudía el pueblo fiel sin más aspiraciones. Las congregaciones religiosas, de manera especial jesuitas, dominicos, claretianos, marcaban las pautas del pensamiento, de la religiosidad, de las congregaciones marianas. Consciente de ser un poco simplificador, afirmaría que el catolicismo más elitista, tanto por los destinatarios como por el mensaje, estaba casi reservado a estas congregaciones religiosas. Esto ha cambiado radicalmente tras el Concilio, bien porque el clero diocesano lleva, también, universidades y facultades de teología, bien porque las distinciones tanto de formación como de vida espiritual entre uno y otro clero se han difuminado, bien porque el clero regular está sufriendo una crisis de vocaciones que le impide estar presente en todos los campos en los que acostumbraba estar. Se trata, por una parte, de una consecuencia más de la disminución galopante de sacerdotes y religiosos y, por otra, de la mayoría de edad del clero diocesano. En este sentido, conviene recordar el Congreso de Espiritualidad Sacerdotal, celebrado en Madrid en 1986, acto muy importante para la historia del clero secular, entre otros motivos, porque supuso la recepción de la teología del Vaticano II sobre el ministerio sacerdotal.

Hay que decir, también, que esta aparente marcha atrás de los religiosos ha coincidido con el desarrollo, a veces, llamativo de los llamados movimientos, Comunión y Liberación, Neocatecumenales, Carismáticos, Opus Dei y otros de menor cuantía. Se trata de otro modo de presencia, tal vez más acorde con algunas mentalidades actuales, no siempre más diocesanas ni menos exclusivistas que los religiosos. La presencia de los movimientos no colabora necesariamente en la cohesión eclesial, ya que participan, a menudo, de la tentación centrífuga demostrada anteriormente por los religiosos. Aparentemente son más sumisos a la autoridad episcopal, aunque, a menudo, sólo en aquellos casos en los que la política episcopal coincide con la suya. De hecho, en nuestros días las diócesis se presentan más como mosaicos de múltiples teselas que como organismos centrados en un proyecto y en una dinámica común. Evidentemente, esto no se debe sólo a la actuación de los movimientos sino al carácter anárquico de una comunidad que con frecuencia se mueve como un ciempiés con diferentes sentidos de

orientación.

Hay que reconocer también que, en muchos casos, los movimientos han dado vida y capacidad de acción a parroquias y comunidades lánguidas, han aglutinado a jóvenes perdidos sin guías ni orientadores, han dinamizado presencias inoperantes y han animado a una actuación más agresiva y creativa.

En cualquier caso, la situación descrita acusa dramáticamente la ausencia de una Acción Católica diocesana y parroquial, drama que conviene remontar a los sucesos de 1966, historia que no ha sido todavía adecuadamente narrada, pero que explica en gran parte la debilidad social de nuestra Iglesia. Las parroquias que no cuentan con organizaciones propias laicales se encuentran a la intemperie y al arbitrio de grupos cuyo horizonte, a menudo, no coincide con los intereses y programas diocesanos.

7. Presencia social y caritativa

Probablemente se encuentre aquí la otra cara de la moneda, más risueña, más esperanzadora, más acorde con la razón de ser y la tradición eclesial. Ante los claroscuros de toda clase que presenta la realidad eclesial española, el esfuerzo de los creyentes por estar presentes en las zonas más deprimidas y deprimentes de la realidad social resulta sorprendente.

Es verdad que actúa prioritariamente con quienes aún no han alcanzado la mayoría de edad o ya se encuentran en la tercera edad, con quienes viven en la marginación, o en el dolor, o en la problematicidad de la droga o de la cárcel. Es decir, que está más alejada que nunca de los triunfadores, pero eso no quiere decir que ya no sea una fuerza social. El número de voluntarios presentes en las obras asistenciales eclesiásticas es muy elevado. Aun teniendo en cuenta que, a diferencia de lo que sucedía hace medio siglo, no todos estos jóvenes tienen una motivación religiosa explícita, no cabe duda de que se acercan a la Iglesia porque consideran que ella encauza sus aspiraciones adecuadamente. Los ancianos, los sin techo, los niños, los drogadictos, los enfermos de sida y, en general, de toda clase, son otros tantos grupos que encuentran en las organizaciones parroquiales acogida, acompañamiento y ayuda. Cáritas y Manos Unidas siguen siendo las dos organizaciones que más confianza encuentran entre los españoles. No se puede en nuestros días acercar y describir la realidad eclesiástica española sin

tener en cuenta esta acción.

Pero tampoco podemos olvidar la importancia social y aglutinante de esta Iglesia en campos más llamativos. Cuenta con cinco universidades, con miles de colegios, que acogen unos dos millones de estudiantes, con escuelas de Formación Profesional, y está actualmente presente en las cárceles, en el Ejército, en la radio, en el mundo editorial. Esto sin olvidar el hecho de que cada semana nueve millones de españoles se reúnen en sus templos para rezar y para escuchar a sus sacerdotes. Aunque pueda afirmarse que los frutos no corresponden del todo a los medios existentes, no cabe duda de que el potencial sigue siendo enorme, la presencia en los diferentes campos, llamativa, y los logros, sorprendentes. Es decir, si por una parte a algunos da la impresión de que se ha convertido en un tigre de papel, en una presencia importante pero sin influjo, por otra no se puede olvidar su cercanía activa a los pobres y marginados, a los que estudian y piensan y a no pocos jóvenes que buscan un sentido para su vida. Es decir, no están, tal vez, como en otros tiempos, en los centros de decisión y del poder, aunque en nuestra sociedad democrática resulta más difícil afirmar dónde está todo el poder, pero siguen estando allí donde se debaten algunos de los temas y problemas que más afectan al ser humano. Tal vez, hoy más que nunca, es una Iglesia cercana, anunciante de una buena nueva concreta, humilde y buscadora de su Señor y de los hombres sus hermanos. Una Iglesia que no consigue del todo ser un espacio de comunión para todos sus miembros, pero a la que estos pertenecen y de la que se sienten miembros por una decisión libre, sin presiones y sin miedo. Es una Iglesia más pura, entre otras cosas, porque es más pobre y la seguridad que ofrece nada tiene que ver con los medios económicos. No es una sociedad que entusiasme mucho, pero los pobres de todo género de esta tierra encuentran acogida en alguna de sus moradas. No está de moda en el mundo de la cultura, pero sigue siendo un espacio sólido y serio donde se ofrecen propuestas de sentido y de valores.

Notas al capítulo

[1] L. López Rodó, *Memorias: años decisivos,* Actualidad y libros, Barcelona, 1991[2], 370.
[2] Ib, 398.
[3] *Archivo Francisco Franco,* leg. 230, fol. 51, MAE 3606/1.
[4] J. L. Martín Descalzo, *Pablo VI: ¿Pero de dónde sacan que yo no quiero a España?,*

ABC, 10 de agosto de 1978, 5.

[5] *Archivo Francisco Franco,* leg. 230, fol. 52.

[6] Ib, fol. 48.

[7] L. LÓPEZ RODÓ, *o.c.,* 447.

[8] V. ENRIQUE Y TARANCÓN, *Mis recuerdos de Pablo VI,* en *Pablo VI y España,* Brescia 1996, 242-261.

[9] M. L. BREY, *Conversaciones con el cardenal Tarancón,* Mensajero, Bilbao 1994, 17-18.

[10] CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (ed.), *Juan Pablo II en España,* BAC, Madrid 1982[5].

[11] P. GONZÁLEZ BLASCO, *Religión y sociedad en la España de los 90,* SM, Madrid 1992.

[12] J. M. LABOA, *Los hechos fundamentales ocurridos en la vida de la Iglesia española en los últimos treinta años (1966-1988),* en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL (ed.), *La Iglesia en España 1950-2000,* PPC, Madrid 1999.

VI. La labor social de la Iglesia en su historia

Juan María Laboa

1. Por sus frutos los conoceréis

Durante mis cuarenta años de enseñanza de Historia de la Iglesia he sido consciente de que los historiadores dedicábamos demasiado espacio a los personajes, a los avatares circunstanciales, a las instituciones eclesiásticas, pero, sorprendentemente, poca atención al alma, a la savia vital que recorre y alimenta la existencia de los cristianos y del cristianismo, es decir, a la vida de la gracia, al amor y la ternura de Dios por el género humano y al amor de los hombres a Dios, a la caridad viva entre los creyentes. Probablemente, no insistimos en este tema fundamental porque es mucho más difícil de observar y de historiar esta evolución del interior de las personas, sus sentimientos y su vida de fe.

Sin embargo, no hay historia verdadera del cristianismo sin amor, caridad, labor social, espíritu samaritano. Ni siquiera hay historia de la Iglesia sin estos ingredientes, ya que hablar de instituciones, leyes, dirigentes, concilios y reuniones, constituye solo un primer escalón en la historia de un pueblo cuyas manifestaciones se nutren del amor de Dios y del amor mutuo. No tiene vida, vitalidad, alegría, relaciones sin ese amor. Por eso resulta negativo y frustrante plantear una historia de la Iglesia como una mera organización social, con su complicado engranaje y los conflictos y dificultades propias de una institución política, sin tener en cuenta que sus miembros lo son por la fe y la confianza depositada en el fundador y la piedra angular de esa organización.

La historia del cristianismo es la historia de las relaciones de Dios con el género humano y de los creyentes entre sí. «Dios es amor» es la única definición de Dios existente en el Nuevo Testamento, mientras que las afirmaciones «en esto conocerán que sois mis discípulos» y «mirad cómo se aman» constituyen la descripción clásica de cómo eran y cómo se relacionaban los cristianos. Toda historia de los cristianos debiera tener como centro inspirador y

descriptor la práctica del mandato del amor, porque es ese mandato el núcleo de la enseñanza de Jesús, hasta el punto de que todo el resto es pura puntilla. En este sentido, la historia de la caridad y de la acción social nunca puede reducirse a actos de generosidad sino que debe estar integrada en el amor del Padre y de sus hijos.

Por otra parte, en nuestros días, resulta más imprescindible que nunca insistir en la ternura de Dios, en el amor que debe unirnos a los cristianos y en su generosa entrega al bien de los demás. Los seres humanos están ahítos de palabras, pero siguen necesitando testimonios de amor y de generosidad. La historia de la Iglesia, a menudo, no nos entusiasma y nos decepciona, pero el amor y la bondad manifestada en tantas ocasiones en la vida de tantos cristianos, confirman nuestra fe y nos reconforta. Una vez más se confirma que allí donde existe la pequeñez humana y el pecado, sobreabunda la generosidad y la gracia.

En estas reflexiones tratamos de recordar acciones e historias que demuestran este talante de los cristianos a lo largo de su historia y reflexionar sobre todo lo que se ha conseguido en ese complejo caminar de sus comunidades, y, también, constatar que, a pesar de la generosidad y bondad que recorren los años de esta historia, no pocas veces, se ha actuado sin tener en cuenta el mandato del Maestro. Se trata de un complemento a las historias que aparecen en este volumen, con el fin de ofrecer un punto de vista complementario que conviene tener presente cuando se lee la historia de nuestra Iglesia.

Jesús anunció a sus discípulos que serían conocidos por sus frutos y poco a poco les fue señalando con precisión la naturaleza de estos frutos. «Amaos los unos a los otros», «actuad con los demás como queréis que ellos actúen con vosotros», «los últimos serán los primeros», «perdonad setenta veces siete», «amad a vuestros enemigos». Estos principios constituyen los principios de actuación, de identidad y de referencia de los discípulos de un Maestro que dio la vida por ellos y por nosotros. Con ellos podríamos elaborar una historia desconcertante, rompedora y apasionante. De hecho, al anunciarles que Dios era nuestro Padre les dio a entender que todos éramos hermanos, de forma que nuestra vida y nuestra Iglesia debían manifestar esta realidad novedosa con todas sus consecuencias.

La Iglesia, las diócesis, las parroquias, debieran ser un espacio de comunión, de convivencia, de solidaridad, de alegría compartida

por los creyentes y por las comunidades cristianas. Cuando los cristianos viven y experimentan su fraternidad y son capaces de manifestar y extender su atención a todos los seres humanos, sobre todo, a los más débiles, es entonces cuando somos capaces de descubrir el auténtico sentido de la paternidad de Dios y nos sentimos con la alegría de ser sus hijos. La historia de nuestras comunidades a lo largo de veinte siglos nos enseña que el amor a Dios ha sido vivido silenciosa y eficazmente en innumerables cristianos anónimos, que han conseguido que sus vecinos sintieran la cercanía de Dios y experimentaran la generosidad de los creyentes. El prestigio y la atracción que ejerce la Iglesia nunca es fruto de su grandeza, de su poder o de su capacidad de convocatoria, sino de su entrega y de su generosidad, nunca es fruto de la elocuencia de sus palabras sino de su capacidad de demostrar con su vida que Dios nos ama. El testimonio y la coherencia de vida personales han constituido y constituyen en nuestros días el signo más elocuente de que amamos a Dios.

2. Función samaritana del cristiano

La Iglesia se presenta en el mundo con su palabra y con su capacidad de acoger a cuantos se le acercan y de vivir con ellos la fraternidad universal. Su anuncio se compone siempre de palabras y obras, recordando así la práctica y la compasión manifestada por Jesús cuando nos vio como ovejas sin pastor. Los cristianos de Roma y de otras comunidades importantes, desde los primeros años de existencia realizaban colectas para ayudar a los más necesitados. Se trata de una tradición ininterrumpida que se repite hoy en nuestras parroquias. Por otra parte, las familias patricias y adineradas dejaban en sus testamentos importantes legados para que las parroquias ayudaran a los necesitados.

La función de diaconía, de servicio, constituye una función eclesial congénita, siguiendo la afirmación de su Señor: «no he venido a ser servido sino a servir». Los diáconos aparecen ya en las primeras páginas de los Hechos de los apóstoles y, en las primeras comunidades, las viudas, los huérfanos, los enfermos, los prisioneros y los pobres, en general, constituyen una de sus primeras preocupaciones, pero, en realidad, todo cristiano debe considerarse diácono de su hermano y actuar consecuentemente. «Los pobres constituyen el tesoro de la Iglesia», contestaron en

diversas ocasiones a quienes exigían a las comunidades la entrega de sus bienes.

Jesús se presenta como verdad y vida: no se puede separar su doctrina de su amor y cercanía por los ciegos, los cojos, los que sufren y los mansos de espíritu. Fieles a esta realidad, el proceso de clarificación de su identidad por parte de los primeros cristianos fue marcado por la caridad fraterna, la ayuda mutua, su vigoroso sentido de filiación de un Padre común.

Con Constantino, como reconocimiento de cuanto ya sucedía, la Iglesia recibió la supervisión de buena parte de la acción social pública. Miles de personas en las grandes ciudades dependían de las organizaciones diocesanas y parroquiales. En realidad, desde sus inicios, la Iglesia constituye una inmensa sociedad de ayuda mutua, conjuntada por lazos de fe, esperanza y amor y dirigida por las palabras de quien consideran Maestro y Dios. El emperador Julián, llamado el Apóstata, odió a los cristianos, pero exigió al sumo sacerdote pagano copiar la organización caritativa cristiana, porque, de otra manera, le escribió, no serían capaces los paganos de atraer a la gente, sin darse cuenta de que la caridad cristiana no consiste únicamente en asistencia sino, primeramente, en el seguimiento de quien consideran Padre común. Hasta nuestros días, una parte importante de la acción social en el mundo occidental ha sido realizada por las instituciones cristianas.

La lógica del servicio es propia del discípulo de Jesús. Nosotros, sin darnos cuenta, reducimos el concepto de caridad a la asistencia, pero, evidentemente, es mucho más. La caridad se refiere al hombre, cuya dignidad personal es promovida por Dios al tenerle amorosamente en cuenta en cada una de sus actuaciones, y a las instituciones, comenzando por la Iglesia, que sin caridad se convierte en una inmensa tramoya que se agita sin moverse, que barbotea sin anunciar nada que valga la pena. Es en este sentido como debemos entender la idea evangélica de que todo poder es servicio, y el mandato de no actuar como funcionan en el mundo los poderosos, según su vanidad y sus intereses: «vosotros no así».

Entre los documentos que recoge Helder Cámara en sus apasionantes documentos conciliares encuentro este que denomina *Manifiesto de Camerún:* «Estamos a favor del hombre, del hombre total. No del hombre amputado de su dimensión religiosa como en la ideología laicista; no del hombre amputado de su valor de persona, a favor de la masa, como en la ideología marxista; no del

hombre considerado permanentemente como menor e irresponsable, como en el sistema colonialista; no del hombre macho que reconoce a la mujer solo el derecho de ser hermosa y de callarse; no del hombre medido según sus condecoraciones militares o el peso de su plata; no del hombre condicionado, prisionero, blindado, por su raza, su casta, su clase, su civilización, sus fronteras y su cultura. Sino por el hombre completo, cuerpo y alma, salido de las manos de Dios y destinado a volver a ellas junto a sus hermanos». A lo largo de los siglos los cristianos han olvidado muchas veces estos principios, pero, en su conjunto, podemos afirmar que han estado presentes en instituciones, personas, proyectos y leyes que recorren las páginas de nuestra historia.

¡Qué hermosa hubiera sido nuestra historia si la hubiéramos centrado siempre en el hombre! Si el hombre, su bienestar y felicidad fueran la razón de ser de las leyes y de nuestras actuaciones. Si en la misma Iglesia, cada hombre concreto fuera el objetivo de toda su existencia. Para los creyentes, la persona humana es inviolable y de valor infinito, tanto por su origen, creado a «imagen de Dios» como por su redención gracias a la sangre de Cristo y por su vocación sobrenatural a la visión beatífica. Esto resulta incuestionable para los teólogos cuando elaboran sus hermosas y etéreas teorías, pero muchas veces me pregunto si en la marcha real de nuestras comunidades clero y laicos actuamos en consecuencia. Siempre me ha impresionado el que Felicité de Lamennais pidiera ser enterrado en una fosa común para permanecer más cerca de los pobres.

En todos los casos, podemos afirmar que existe una misteriosa reciprocidad entre el misterio del hombre y el de Dios: hay que amar a Dios para amar al hombre y viceversa. Pablo VI, en su discurso de clausura del Vaticano II, afirmó: «Este concilio, cuyos trabajos y preocupaciones han sido consagrados principalmente al hombre, ¿no estará destinado a abrir de nuevo al mundo moderno las vías de una ascensión hacia la libertad y la verdadera dicha? ¿No ofrecerá, en el fondo, una enseñanza simple, nueva y solemne para aprender a amar al hombre con el fin de amar a Dios?».

Por el contrario, tantas veces, persiguiendo con palabras y, tal vez, sentimientos la mayor gloria de Dios, no hemos caído en la cuenta de que la gloria de Dios nunca se consigue a costa de la felicidad de los hermanos. De esta manera, quiero empezar afirmando que el amor a Dios es una palabra vacía y sin significado

para quien no posee una habitación que merezca el nombre de casa, que carezca de verdadera alimentación, de verdadero vestido, de una mínima educación y acceso a un verdadero trabajo. No olvidemos que el hambre de los pueblos desnutridos no tiene que ver solo con los alimentos sino, también, con la dignidad, la responsabilidad y la libertad. Es casi imposible que se aspire al pan del cielo si se carece del pan capaz de solucionar las necesidades inmediatas. Quienes tenemos una cierta edad nos preguntamos si nuestra juventud y nuestros seminaristas son conscientes de que una punzante sensibilidad social forma parte del núcleo duro del ser cristiano.

Una pregunta que debe permanecer en nuestros labios cuando reflexionemos sobre los cristianos y su capacidad de amor es la de Dios a Caín: «¿Dónde está tu hermano?», pregunta que se nos lanza a cada uno de nosotros a partir del Génesis, siempre que haya personas que sufren, que padecen hambre y sed, soledad y marginación, que vagan desnudas y abandonadas, marginadas o golpeadas. «La Biblia no separa nunca lo "religioso" de lo "social"», proclamó en la India, a la que dedicó su vida, el jesuita Pierre Ceyrac. Sin justicia, la religión es menos que nada: los sacrificios, las asambleas o las fiestas, los templos y los fastos son abominables. A Dios le respondió un Caín ensangrentado: «No soy responsable de mi hermano», pero ningún cristiano podría responder así si quisiera mantenerse como tal, aunque tengamos que admitir que demasiado a menudo, cristianos profundamente piadosos, apartan completamente de su vida a sus hermanos, aunque sienten a su mesa el día de Navidad a parte de su servicio.

El amor constituye la identidad de los cristianos

En Antioquía llamaron cristianos a quienes se consideraban discípulos de Jesús y seguían su enseñanza. Podrían haber llamado cristianos a quienes se amaban los unos a los otros, con palabras de Jesús: «En esto conocerán que sois mis discípulos, en que os amáis los unos a los otros. Las parábolas del hijo pródigo y del buen samaritano debieran ser los prototipos de los cristianos. De hecho, a lo largo de su historia, los cristianos han escrito páginas espléndidas de generosidad y solidaridad.

El Señor les enseña en qué consistirá su forma específica de actuar tal como lo he comentado hace unas páginas, pero que quiero repetir porque constituyen cabalmente las grandes líneas de

orientación de una vida y de una organización: «vosotros no así», «los últimos serán los primeros», «el poder consiste en servir», «perdonad setenta veces siete», «amaos los unos a los otros», practicando las bienaventuranzas. Muchas veces los cristianos han vivido no solo en el mundo sino, también, con todos los principios y miserias propias del poder mundano. El «vosotros no así» no siempre ha sido seguido, pero no cabe duda de que al leer nuestra historia y la vida de tantos cristianos podemos concluir que su inspiración ha sido el Evangelio de Jesús.

La Iglesia es un conjunto de recipientes de arcilla que contienen el espíritu. La arcilla, a menudo, se resquebraja o se corrompe, pero siempre permanece el espíritu en esas recomendaciones de Jesús que inspiraron la vida y la obra de millones de cristianos, de congregaciones religiosas, de instituciones corporativas, de artistas de toda especie.

Jesús, las personas y el dolor

Creo que resultaría revelador si en toda obra caritativa cristiana apareciera como su núcleo fundante Jesús, el ser humano y el dolor existente en la humanidad. El misterio de Jesús se inicia con la consideración de que él mismo fue un excluido, llevó una vida inestable y murió desacreditado, despreciado, humillado, ajusticiado entre dos ladrones. Pascal lo descubre con su radicalidad abrumadora: «Vive treinta años sin mostrarse, durante tres años es tenido como impostor, los sacerdotes y autoridades lo rechazan; finalmente muere, traicionado por uno de los suyos, renegado por otro de los suyos, abandonado por todos» *(Pensamientos* 636 B 792). Ha sido y es la piedra angular del mundo y de la Iglesia, pero ha hecho de los pobres los protagonistas y la savia de sus afirmaciones medulares y de la vida de la Iglesia. En esta historia de Jesús, los destinatarios reales de sus acciones, sus parábolas, deben permanecer en el centro de la vida eclesial y deben ser el eje de interpretación de su doctrina, que es la nuestra, y de nuestra identidad.

«Están como ovejas sin pastor», describió Jesús a cuantos le seguían, una expresión que indicaba preocupación, compasión y deseo de aliviar su situación. A lo largo de su vida, Jesús se muestra cercano a la gente, preocupado por solucionar sus problemas, por conseguir abrir sus horizontes y dispuesto a ofrecerles respuestas y contenidos a sus angustias. En la historia cristiana reciente nos

encontramos con muchos ejemplos de creyentes que han orientado sus vidas con este sentido de cercanía, entrega y generosidad. Voy a recordar algunos de ellos.

Los monjes de todos los siglos que han vivido ejemplarmente su voto de pobreza y que han hecho de sus monasterios refugio de mendicantes porque veían en ellos la persona de Cristo. No olvidemos a san Martín de Tours, quien dividió su capa militar con un mendigo que encontró en Amiens tiritando de frío. Poco después tuvo una visión de Cristo cubierto con esa parte de su capa que había regalado.

Los hermanitos y hermanitas de Foucauld han tratado de ofrecer una vida cristiana a sus hermanos los hombres no desde el púlpito, la catequesis o la enseñanza, sino desde la cercanía, la convivencia, la amistad y el amor compartido. Están convencidos, siguiendo el ejemplo del beato Carlos de Foucauld, de que si quieren seguir a Jesús y buscar el rostro de Dios, no pueden ponerse detrás del mundo, sino «ir a Nazaret», donde está la gente. Es decir, no alejarse del pueblo, sino acercarse y mezclarse con ellos. Podemos encontrar sus viviendas en los barrios más insólitos, más abandonados, más periféricos, mientras ellas y ellos trabajan en la vendimia o en los campos de Extremadura o limpiando suelos de oficinas o del Metro de la ciudad. Su fundador, al ordenarse, fue consciente de que debía dedicar su vida y su sacerdocio a los más abandonados, así han actuado sus seguidores. Su espiritualidad consiste en dejarse amar por Dios y buscar su rostro en la oración, en la vida de cada día y en el rostro de aquellos con quienes viven.

Los curas obreros, conscientes de que el mundo obrero había abandonado la Iglesia con el convencimiento de que esta les había abandonado antes, quisieron estar presentes entre los que sufrían, en comunión con los pobres, poniendo en práctica las palabras de Jesús: «Los pobres son evangelizados». Se juntó la angustia y la mala conciencia de una parte del clero al constatar el alejamiento de los obreros y, en general, de las clases más pobres, con el deseo de revitalizar y cristianizar un pueblo que a lo largo de un siglo había ido abandonando la práctica religiosa y la pertenencia eclesial o, tal vez, había sido abandonado y descuidado por parte de una Iglesia demasiado preocupada por la pérdida de su estatus tradicional en la sociedad, por una Iglesia poco creativa y demasiado anclada en la rutina.

Tenemos que recordar a los obreros cristianos encuadrados en las

Hermandades Obreras de Acción Católica (HOAC) y a los Jóvenes Obreros Católicos (JOC). Fueron capaces de hacer presente a Cristo en el trabajo en las acciones reivindicativas, en los problemas y carencias sociales. Fue un testimonio de vida y de fraternidad con sus hermanos de trabajo. En los difíciles años sesenta y setenta fueron para muchos obreros la única cara amable y solidaria de la Iglesia que llegaba a ellos y fraternizaba con ellos. Hoy podríamos afirmar con convicción que la Transición española no hubiera resultado tan fácil y con el talante dialogante que la caracterizó sin esa convivencia solidaria entre los diversos grupos obreros.

La historia de Vicente de Paúl y de María Luisa de Marillac constituye una de las muchas respuestas cristianas a la acción del Maestro. El proyecto de religiosas de estos dos santos resulta revolucionario: vestirán y vivirán como la gente normal y dedicarán su vida a los más necesitados. Por su parte, los religiosos de la misión iniciarán un nuevo modo de apostolado, viviendo en los campos con los campesinos más pobres y abandonados por el apostolado, dando inicio a las misiones populares.

Estos y tantos otros que podríamos recordar, constituyen ejemplos de nuevas iniciativas para seguir al Maestro, permaneciendo cercanos e identificados con personas con grandes carencias materiales y espirituales. Los siglos XIX y XX han resultado dos siglos especialmente ricos en creatividad y generosidad, precisamente, porque los cristianos, tras siglos de vida protegida y apoyada, se han encontrado a la intemperie y el desamparo: Nace así la pastoral de las obras que pretende cubrir todas las necesidades existentes en las parroquias: escuelas de agricultura, bancos populares, prensa popular, círculos obreros, formación profesional, etc.

Todas las páginas de los evangelios transmiten la determinación del Señor de mitigar o suprimir el dolor: su simpatía por una madre que había perdido a su hija, la empatía con el centurión romano que intercede por su siervo, la curación de la hemorroisa, su preocupación por la muchedumbre hambrienta que le acompaña, su inmediata contestación a la súplica del conocido como el buen ladrón: «Hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 24,43).

¿Cómo entender la historia cristiana sin tener en cuenta al franciscano Maximiliano Kolbe, que cambió su vida por la del padre de familia que iba a ser ajusticiado en el campo de concentración, o a los sacerdotes y laicos que defienden a los indígenas en el

Amazonas con peligro real de sus vidas? ¿No adquiere su verdadero sentido el fervor por la Virgen de Guadalupe y de otras advocaciones por parte de masas de indigentes que, viviendo en condiciones miserables, se dirigen a la Virgen como su verdadera madre y protectora?

Resulta, también, iluminadora la consideración del fenómeno religioso de Lourdes si lo consideramos en su profunda relación con el dolor humano y con la necesidad de unas condiciones de vida más justas y homogéneas. A esta cueva y santuario acuden toda clase de personas, pero, sobre todo, los pobres, los enfermos, los abandonados, quienes sufren en su cuerpo y en su espíritu, y encuentran allí acogida, solidaridad y, a veces, la curación de sus dolencias.

En la vida de los cristianos encontramos todas las manifestaciones del carácter, generosidad y egoísmo del espíritu humano, pero resulta difícil encontrar en la historia de la humanidad tantas expresiones de amor y entrega por los demás como en las comunidades cristianas. Innumerables espacios de comunión surgidos al amparo de la fe en Jesús, muestras de generosidad sencilla o sublime por personas desconocidas o por grupos de voluntariado que ofrecían cuanto tenían: su tiempo y su buena voluntad, con el fin de conseguir la eliminación de la pobreza.

Insisto, resulta imprescindible en nuestros días al presentar la historia de la Iglesia y, en este caso, la historia de la caridad, resaltar como fundamental la actuación de innumerables personas sin nombre, de los cristianos anónimos gracias a los cuales la historia humana ha sido más amable y más fraterna.

Tengamos en cuenta el nacimiento y el desarrollo del diaconado y de la práctica de las limosnas en la vida del cristianismo. Recordemos la historia de san Martín de Tours y la bella historia de su capa compartida con el pobre-Cristo. Resulta iluminador el desarrollo de las cofradías, hospederías y hospitales en los monasterios y en los caminos que surcaban Europa, en los cuales la predicación se complementaba con el testimonio personal. Recordemos, en este sentido, a santo Domingo de la Calzada y a san Lesmes. Una vida tremendamente dura durante siglos para gran parte de la población resultó más humana gracias a estas instituciones.

El dolor humano tiene mil orígenes y supura de tantas maneras

que abarca cualquier aspecto de la vida: los enfermos, los abandonados de toda clase, los huérfanos, los separados, los que abortan, los pobres de solemnidad, los que dudan de Dios, los ciegos, quienes sufren las injusticias o están sometidos a prejuicios. Los hornos de gas de la Alemania Nazi, el genocidio de Camboya o de Ruanda, el asesinato de los jesuitas en el Salvador o del obispo Romero, los gulags de los comunistas, la miseria provocada por tantos capitalismos y tantos otros crímenes e injusticias como se perpetran permanentemente en el mundo, constituyen el dolor permanente de Cristo, la angustia de Dios provocada por la historia humana.

Una historia objetiva y seria del cristianismo, sin negar nada del horror provocado por los cristianos en tantas ocasiones, por ejemplo, las terribles crueldades en el Congo Belga de finales del s. XIX y principios del XX o en el Amazonas peruano y brasileño a principios del XX, tal como lo cuenta espléndidamente Vargas Llosa en su *Visiones del celta*, debe ser capaz de ofrecer, también, tantas páginas espléndidas de nuestra historia que manifiesten la generosidad de tantos cristianos que se han expuesto y han trabajado a favor de los más desfavorecidos.

¿Cómo olvidar en esta historia los mártires de los primeros siglos de la historia del cristianismo y, junto a ellos, en los dos últimos siglos, los miles de mártires por la caridad y por la justicia, en todos los continentes, en todas las circunstancias? Religiosas que han muerto al contaminarse en hospitales y casas particulares al cuidar a tantos enfermos de graves enfermedades contagiosas. Obispos como Óscar Arnulfo Romero, sacerdotes como el jesuita Ellacuría y tantísimos otros que han sido asesinados por defender a los más débiles, a los más pobres, sometidos a situaciones de grave injusticia. Desde Bangladesh hasta innumerables poblados africanos o americanos encontraremos casos de laicos y religiosos que han ofrecido su vida para defender la de tantos que se encuentran en situaciones de opresión, abandono y miseria.

«En efecto, siempre han existido en la Iglesia los diez justos que han mantenido activa la presencia de Cristo en el campo de los mártires y en las filas de quienes le han seguido. Nunca han faltado quienes se han convertido en combatientes a favor de los excluidos de este mundo, personas que se han armado de amor, esperanza y sabiduría, para enfrentarse a la ignorancia, el hambre y la exclusión. Ciertamente, ha estado presente el pecado del egoísmo y

de los explotadores, pero nunca ha muerto del todo la gracia» (GRAHAM GREEN, *El poder y la gloria*, Luis Caralt, Barcelona 1957). Aunque, a menudo, nos olvidemos, la presencia del amor cristiano, en su sentido más amplio, es la historia del pueblo sencillo, sin nombre, pero presente en la vida de la gente. Ellos son los que consiguen que un mundo, a menudo inhóspito, pueda resultar acogedor y digno de ser vivido. Ellos son los verdaderos protagonistas de la historia de la caridad, aunque en los manuales apenas se los mencione.

Pensemos e introduzcamos en este marco las instituciones Cáritas, Adveniat, Manos Unidas, los numerosos cristianos, comunidades e instituciones de creyentes que en actitud de disponibilidad dedican su tiempo y sus recursos a paliar las necesidades y dificultades de tanta gente. En los años de crisis que estamos viviendo, Cáritas española se ha convertido en la institución con más prestigio, más libre, más ágil y más capaz de gestionar los recursos que consigue con tantos proyectos como constantemente organiza. En este tema quisiera añadir una reflexión que debe sensibilizarnos. A menudo, quienes reciben de Cáritas ayudas consistentes que les permiten vivir con cierta dignidad, no encuentran su sitio en la Iglesia, no se encuentran a gusto en las parroquias, no son visitados por los sacerdotes ni se sienten capaces de encontrarse o de ser aceptados por los demás miembros de la parroquia. No cabe duda de que en los dos últimos siglos las ayudas sociales se han multiplicado, pero eso no quiere decir que, en todos los casos, los cristianos que dan su dinero consideren a los más pobres o marginados sus iguales, sus hermanos. Son caritativos pero no aman. Todo ser humano puede ser sensible y generoso, pero solo los cristianos consideran que Dios es su Padre y en el hermano encuentran a Cristo.

En este sentido, nos encontramos a menudo con cristianos que en el ámbito personal practican un cristianismo exigente, pero no se plantean el identificarse con cuantos resultan pequeños o despreciados, manifestando un individualismo insolidario que no tiene en cuenta un elemento esencial en la predicación de Jesús: su carácter comunitario. Jesús no recordó sin más el derecho de todos los hombres por ser hijos de Dios sino que ha puesto en la base de su predicación el amor y el reconocimiento de la fraternidad universal.

La Iglesia ha sido muchas veces infiel a su Maestro, pero

felizmente está predestinada a ser la buena nueva para los pobres, para que los ciegos vean, los cojos anden y los pobres sean evangelizados, siguiendo la carta de san Juan: «También nosotros debemos dar nuestra vida por los hermanos, pero si uno tiene de qué vivir y, viendo a su hermano en necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo va a estar en él el amor de Dios?».

Este pensamiento transformó al patricio veneciano Jerónimo Manni (1485-1537), de atractiva presencia, culto, manirroto, buen amante y valiente guerrero, quien tras defender hasta la extenuación la libertad de Venecia, dedicó su vida y su fortuna a cuidar y proteger a los huérfanos, uno de los grupos humanos más vulnerables y expuestos a todos los peligros, convencido de que la mejor manera de encontrar a Dios era buscándolo entre los desheredados. De él nació la congregación de los Somascos, que mantuvo su apostolado con numerosos centros de beneficencia. En el siglo XX, algunos misioneros, conscientes del cruel abandono de muchos niños en China, levantaron junto a sus capillas numerosos orfanatos. Hoy podríamos decir que las casas del Cottolengo o de don Orione y de tantas otras congregaciones religiosas o de otros grupos de personas buenas, constituyen la demostración de la existencia de muchas personas que ofrecen su vida para defender la vida de los más débiles.

Cuando se habla de caridad se tienen en cuenta fundamentalmente las carencias del cuerpo, mientras que cuando se habla de función social se tiene en cuenta, también, la enseñanza. Efectivamente, la preocupación por la enseñanza ha constituido una de las características fundamentales de la Iglesia. Desde las escuelas de Orígenes o de san Hilario, desde la preocupación por la catequesis, hasta la enseñanza en los monasterios, catedrales y universidades, la enseñanza ha estado presente en la vida de la Iglesia. A partir del siglo XVI tanto por la crisis del protestantismo como por el humanismo y la burguesía dominante, la educación de los jóvenes pasa a primera línea. Los jesuitas, con su novedoso método de la «Ratio Studiorum», hasta san José de Calasanz, Juan de La Salle, Champagnat y tantos otros consideraron que enseñar al que no sabe y enseñar a los indigentes forma parte de la generosidad y el amor a los hermanos. Sin embargo, no debemos olvidar que, aunque la enseñanza de los pobres está en el origen de tantas iniciativas, las instituciones eclesiales se han dedicado principalmente a los niños de la burguesía, tal vez porque eran más

influyentes en la sociedad o porque las limosnas no resultaban suficientes para mantener escuelas gratis. En el siglo XX, en el ámbito católico, hemos mantenido una mayor sensibilidad en este tema.

3. Los signos de los tiempos

Permanecer atentos a los signos de los tiempos consiste en perseguir las huellas de la presencia de Dios en la historia humana y distinguirlas de la rutina preponderante. Consiste en individuar a los diez justos en medio de la masa inerme, porque son ellos los que atraen las bendiciones y la benevolencia de Dios. Aparentemente, la historia de la Iglesia, como la historia humana, no entusiasma ni resulta admirable o prometedora, sin embargo, apenas te ensimismas en el amor y la bondad presentes en tantos lugares y en tantos seres humanos humildes y sencillos, que pasan desapercibidos, puede resultarnos espontáneo proclamar el cántico de las criaturas franciscano y entusiasmarnos con tantos signos que nos señalan que el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones.

La revolución francesa pareció acabar con el catolicismo francés por su odio y la persecución desatada. Tras más de mil años de práctica religiosa creativa y enriquecedora, pareció que los demonios meridianos se apoderaban de la cultura y de la sociedad francesa, acabando con su tradicional organización social y cebándose en una religión que se confundía con la historia y la cultura del país.

Los decenios siguientes resultaron confusos, dolorosos y contradictorios. La persecución inconsiderada de los gobiernos liberales llevó a los católicos a no apreciar los valores nuevos y a no darse cuenta de las consecuencias sociales del nuevo sistema democrático, a no comprender que nada ni nadie sería capaz de conseguir que la situación anterior volviera a imponerse, mientras que el desdén anticlerical de la burguesía ilustrada favoreció su alianza con una aristocracia que había quedado descolgada de la nueva cultura. La mayor parte de las autoridades eclesiásticas, entrampadas en su deseo de no perder poder e influencia y equivocadas en su juicio de que los cambios a los que se enfrentaban eran fruto del pecado y de la maldad, no comprendieron la inevitabilidad del cambio social y cultural ni sus

muchos aspectos positivos. El cardenal Consalvi, Rosmini, Lamennais, Ozanam o Balmes sí fueron conscientes, pero no fueron tenidos en cuenta. Sin embargo, el concilio Vaticano II fue capaz de ofrecer unas pautas de integración de los valores cristianos con la cultura moderna y enseñó a ser más sensibles a los signos sociales, culturales y religiosos de la nueva época.

Sí, no cabe duda de que buena parte de la Iglesia no comprendió en un primer tiempo el sentido y las características de la nueva época que estaba naciendo. Gran parte del desconocimiento y del alejamiento existente entre la Iglesia y los obreros se debió a la incapacidad de las viejas iglesias para adecuarse a las grandes ciudades, a los nuevos núcleos industriales y a la nueva clase social, que resultaba tan extraña a su práctica y a su experiencia. La reacción de la comunidad cristiana y de sus responsables fue, a menudo, muy crítica: para ellos la ciudad era el lugar en el que anidaba el mal, aniquilaba los valores de la cultura campesina e impedía el trabajo pastoral. La emigración era considerada como fuga del propio ambiente, con la consecuente pérdida de los propios puntos de referencia y con la consiguiente pérdida de la práctica religiosa y de la fe. La industria se convertía, en este planteamiento, en una escuela de perdición. Los lugares de culto no bastaban, la experiencia de los párrocos rurales no servía para las nuevas condiciones propias de la industrialización y, en conclusión, las iglesias descuidaron a las nuevas comunidades y a la nueva clase social, que tenía otra mentalidad y vivía en condiciones diversas de las tradicionales.

Por estas y otras razones, no siempre achacables al clero, esa Iglesia despreciada por la burguesía industrial fue abandonada por los obreros, arrinconados en los suburbios y en las zonas más degradadas de las ciudades. La sensibilidad católica y la generosidad de las nuevas congregaciones religiosas se preocuparon, como comentaré, por los nuevos pobres y por las dolorosas lacras producidas por la economía industrial: ancianos abandonados, enfermos sin seguridad y sin atención, niños sin enseñanza y trabajando desde la primera hora, prostitución. No faltó, ciertamente, la generosidad personal ni la caridad organizada, pero, probablemente, faltó la clarividencia necesaria para oponerse a la injusticia institucionalizada y defender condiciones de trabajo y de vida más acordes con la dignidad de los seres humanos.

¿Era función de la Iglesia? Era, sin duda, obligación de los laicos

católicos más capaces y preparados. ¿La acusación de los movimientos obreros de que la Iglesia se encontraba aliada con los capitalistas era real? Seguramente no y, en muchos casos, era abiertamente injusta, pero no cabe duda de que muchos católicos no fueron capaces de comprender que la injusticia social, el egoísmo de la economía industrial y las condiciones de vida de una muchedumbre miserable no era compatible con las exigencias evangélicas. No resultaba suficiente el inmenso esfuerzo de caridad realizado por tantos católicos en una serie de obras e instituciones que abarcaron buena parte de las necesidades del momento. Hubiera sido necesario un llamamiento más temprano y muy exigente de las autoridades eclesiásticas sobre la injusticia de la situación. De hecho, no faltaron voces y propuestas en este sentido: Lamennais, el profeta atrevido y perspicaz; Newman y su red de escuelas primarias, origen de numerosas obras sociales; Manning, arzobispo de Westminster en Londres, admirado por su apoyo a las huelgas de los míticos muelles de la ciudad; Cardjdin y la JOC; Rovirosa y la HOAC, y tantos otros nombres e instituciones que se esforzaron por conseguir una sociedad más justa, pero no siempre resultó suficiente, y en la mente de muchos obreros quedó grabada la consideración de que habían sido abandonados por la Iglesia.

¿Por qué? Porque para muchos la caridad se reducía a generosidad asistencial y no a fraternidad, solidaridad y justicia distributiva, propia de quienes creían en la propiedad universal de los bienes. Eran sensibles a su pobreza, pero no los consideraban cercanos. Tenían buenos sentimientos, pero no habían alcanzado a comprender la novedad del amor cristiano.

La política colonial de algunos países europeos, organizada en la Conferencia de Berlín (1885), respondió a la necesidad de expansión de la economía de estos países y al retraso de algunos pueblos que difícilmente podían tratarse de igual a igual con los países más avanzados. Los cristianos encontraron una ocasión de evangelizar naciones muy cerradas y fueron capaces de organizar una presencia pluridisciplinar sorprendente: catecismo, hospitales, escuelas y universidades. Hoy vemos que la historia y las ataduras del pasado y su sentido patriótico les impidió, a menudo, darse cuenta de que los tiempos eran otros y que no era justo apoderarse de las tierras sin tener en cuenta los derechos de sus poblaciones a mantener su personalidad y sus valores propios.

La presencia de las instituciones cristianas fue muy positiva en

muchos sentidos, no solo para dar a conocer a Jesucristo sino, también, para educar y madurar a unas gentes con condiciones de vida endémicamente injustas y sin capacidad de evolucionar por su cuenta. Sin embargo, el pecado original de la colonización consistió en la prepotencia europea y en la rapiña de unos gobernantes que no respetaron los derechos de los nativos a sus tierras, a sus bienes, a su libertad y a su cultura, aunque no faltaron, ciertamente, voces que, muy tempranamente, exigieron otra manera de actuar. Recordemos cuanto sucedió en el llamado Congo Belga y en las plantaciones de caucho en el Amazonas peruano y brasileño (MARIO VARGAS LLOSA, *El sueño del celta*).

Las consecuencias de la revolución francesa y de la doctrina liberal imponente fueron ocasiones para que los cristianos comprendieran y aceptaran otra forma de vivir en la sociedad, el valor del pluralismo, de la libertad de prensa y de pensamiento. Fue la ocasión de que comprendieran que no existe caridad sin justicia, de que los dichos «fe del carbonero» y «doctores tiene la santa madre Iglesia que os sabrán responder» no solo resultan peligrosos sino que no concuerdan con el dicho de san Pablo: «dad razón de vuestra fe». Ha constituido el gran reto a nuestra Iglesia y la exigencia de conformar una comunidad adulta, fraterna y solidaria. Ha resultado complicado aceptar la democracia, porque se ha buscado más un régimen que apoyara y protegiera a la Iglesia antes que un régimen de libertades y defensa de los derechos del ciudadano. El apoyo a Fernando VII frente a la Constitución de 1812, a los dictadores Primo de Rivera, Mussolini y Petain, a Franco y a Salazar antes que a regímenes democráticos nos ofrece una espléndida ocasión de reflexión: ¿Se buscaba más el bien de la institución eclesiástica que el bien de los ciudadanos? Soy consciente de que no se puede ser simplista y conviene tener en cuenta todos los datos, pero difícilmente seremos evangélicos si no ponemos al hombre, a todo ser humano, en el centro de nuestros intereses y de nuestra reflexión.

Por otra parte, las ideologías del siglo XX respondieron a necesidades y situaciones del momento, pero algunas han generado dolor y muerte como en pocas otras situaciones de la historia de la humanidad: comunismos, nazismos, fascismos y otras manifestaciones autóctonas como Camboya. En realidad, se puede responder de muchas maneras a los signos de los tiempos, y no siempre las respuestas corresponden adecuadamente a las

necesidades reales de los pueblos. Los cristianos creen que el Evangelio ofrece pautas fundamentales para acertar y, aunque parezca a muchos que resulta un planteamiento simplista, no cabe duda de que el amor fraterno sigue siendo un punto de partida decisivo. Resulta siempre inaceptable intentar resolver los problemas a costa del dolor, la dignidad, la libertad y los derechos de los demás, y, en cualquier caso, los más pequeños e indefensos deben ser los primeros en ser tenidos en cuenta. En una palabra, la historia de los dos últimos siglos nos enseña que resulta inimaginable conocer y comprender los signos de los tiempos sin tener en cuenta la justicia y la solidaridad.

4. Congregaciones religiosas de los últimos siglos: respuesta a la miseria humana

La nacionalización de los bienes eclesiásticos impidió a la Iglesia proporcionar suficiente asistencia a las víctimas del cambio económico, al carecer de los recursos necesarios. En los siglos XIX y XX, tras la conmoción social y política creada por la revolución francesa y por la progresiva implantación de los sistemas políticos liberales en los diversos países occidentales, tras un cambio social espectacular a causa de la industrialización y los cambios mentales y sociales que se fueron imponiendo en Europa y América, nos encontramos con el fenómeno de la multiplicación de nuevas congregaciones religiosas, dispuestas a responder a los nuevos retos planteados por la revolución industrial, por la revolución social y por la revolución científico-técnica.

La sorprendente expansión industrial creó nuevas formas de pobreza y de marginación, tales como la mortalidad infantil, la deficiente organización higiénica de los nuevos barrios periféricos, la explotación de niños y mujeres sometidos a larguísimas jornadas de trabajo escasamente retribuido. Jaime Balmes afirmó que con el proceso de industrialización y el nacimiento del proletariado, los proletarios habían venido a sustituir a los antiguos esclavos, y esto le dio pie para comparar la nueva era de la industrialización con el feudalismo. Al mismo tiempo, dos oleadas de epidemia de cólera (1836 y 1854) y algunas persistentes plagas de viruela cogieron desprevenidos a los responsables políticos y constituyeron auténticos retos para los religiosos hospitalarios que, frecuentemente, encontramos en vanguardia.

Estas nuevas instituciones religiosas que se multiplican en pueblos y ciudades, conciben la vida religiosa como un servicio directo a las necesidades de los seres humanos, a través de su presencia y acción caritativa en medio de la sociedad. Se dedicaron a los niños y a los ancianos, los dos grupos sociales secularmente más expuestos y más débiles, a los enfermos, de modo especial a los dementes, y a los abandonados, en un momento poco propicio para la solidaridad. Muchas de estas congregaciones nacieron para impartir enseñanza y otras tuvieron como fin el establecerse en las misiones africanas.

Las jóvenes constituyeron un motivo de grave preocupación en esta Europa occidental, se encontraban totalmente desprotegidas y, a menudo, se veían abocadas a la prostitución. Numerosas congregaciones establecieron talleres de costura, abrieron residencias, escuelas, hogares artesanales les reunían los domingos, les enseñaron artes y oficios, primeras letras y labores de casa, con el fin de que fueran autónomas. Las Adoratrices y alguna otra congregación centraron su preocupación y dedicación en las mismas prostitutas que, a menudo, eran verdaderas esclavas del sistema.

Digno de tenerse en cuenta fue la preponderancia de los institutos femeninos, expresión de la presencia de la mujer en la sociedad (CLAUDE LANGLOIS, *Le Catholicisme au feminin*, Cerf, París 1984). No hubo campo que se cerrara a su presencia caritativa: jardines de infancia, dispensarios, refugios, asilos y guarderías para los hijos de los obreros, asistencia domiciliaria a los enfermos más abandonados y hospitales creados por municipios, provincias o estados. Tanto en Francia como en Italia se fundaron más de cuatrocientas congregaciones religiosas y 150 en España. Resulta impresionante constatar la existencia de más de mil nuevas congregaciones femeninas surgidas en Europa, ocupando espacios de asistencia en la mayor parte de pueblos y ciudades del occidente europeo.

¿Cuál fue la causa de este fenómeno extraordinario? A parte naturalmente de la vocación, consecuencia del fuerte sentimiento religioso, no pocos autores indican que estas congregaciones, con fines tan plurales y necesarios en aquella sociedad, constituían un reclamo para las mujeres de acción. Les ofrecían puestos de responsabilidad en los que podían ejercer su capacidad de iniciativa y de espíritu empresarial: fundadoras, superioras generales, provinciales, responsables de grandes casas, hermanas enviadas al

extranjero para implantar allí su congregación. Eran necesarias mujeres con iniciativa para gestionar empresas caritativas o educativas que habitualmente agrupaban a más de cuatrocientas personas. Estas congregaciones necesitaban, también, «cuadros medios», para dirigir las casas, mujeres con competencias profesionales y otras disponibles para todos los trabajos. Es decir, en el siglo XIX las congregaciones son las únicas capaces de proporcionar, en el mercado del trabajo, empleos femeninos tan variados, que exigen, a menudo, un fuerte nivel de responsabilidad.

Se trató de una caridad muy entretejida con un profundo sentido de Iglesia, muy sensibilizado por la conciencia de que los nuevos gobiernos y el mundo cultural dominante la marginaban, poniendo toda clase de trabas a su presencia evangelizadora. Esta Iglesia suscita en las nuevas congregaciones una adhesión y un servicio incondicional, y su dedicación generosa a las enfermedades y lacras humanas les llevaba no solo a gastarse en el servicio a los más necesitados sino, también, a esforzarse por conseguir que la Iglesia fuese aceptada por las nuevas clases sociales.

Según fue pasando el siglo XIX aumentaron las congregaciones religiosas dedicadas a la enseñanza, y se estancaron o disminuyeron las relacionadas con la sanidad, de forma que en Francia, en 1861, los hospitales, refugios y otras obras de carácter sanitario o social ocupaban solamente el 15% de las religiosas activas, mientras que la enseñanza primaria o profesional ocupaba el 67%, aunque en España la dedicación a los hospitales fue bastante más elevada. Este reparto desigual se debió, fundamentalmente, al interés de la Iglesia por contrarrestar los influjos ilustrados y anticlericales del pensamiento dominante en la cultura del momento. Interés que llevó, en algunos casos, a privilegiar en su dedicación a las clases dominantes. Desde un punto de vista estratégico parecen razonables los motivos de la elección, aunque no parece que el sentido evangélico coincidiese siempre con esa elección.

De hecho, esta acción caritativa de las nuevas congregaciones, en todas sus formas, se desarrolló en un espacio desigualmente conseguido entre la antigua mentalidad asistencial y la nueva conciencia social, entre las urgencias objetivas de los más pobres y la necesidad de la Iglesia de encontrar una ubicación conveniente y reconocida en la nueva sociedad. Hay que tener en cuenta que la Iglesia, instalada en una sociedad eminentemente rural, quedó desbordada con su transformación urbana, industrial y burguesa.

Los nuevos religiosos fueron respondiendo a las carencias, pero las parroquias y el clero diocesano se mantuvieron en gran parte estancados en su situación anterior. Solo lentamente comenzaron a construirse las parroquias periféricas, las que atendían a los obreros, a los nuevos pobres. ¿Faltó heroísmo para sacar las consecuencias de cuanto estaba pasando o, más bien, abundó la incapacidad de darse cuenta de que resultaba imprescindible cambiar radicalmente el modelo de organización social? ¿Era realista pensar en este cambio en aquellas condiciones, era posible modificar la mentalidad de quienes habían sufrido la persecución y la marginación por parte de las revoluciones burguesas anteriores?

Esta actuación creativa y generosa, ¿constituyó una respuesta suficiente a las situaciones y a las estructuras injustas? Fue una respuesta bastante eficaz a algunos males causados por la falta de leyes sociales de un capitalismo ávido de beneficios, pero no pretendió cambiar estructuras. Recordemos, como simple ejemplo, los Círculos del P. Vicent: no abrieron ninguna puerta a ninguna suerte de sindicalismo obrero. No hicieron, por tanto, ninguna especie de «movimiento obrero». Se redujeron a aunar la tradición piadosa de las antiguas cofradías, la obra educativa de las «Escuelas Dominicales» y sus derivados, y la labor económica de las sociedades de socorros mutuos, aderezado todo ello con el recreo que los Círculos tenían como misión primera.

No creo que se pudiera exigir al clero y a las religiosas en aquellos días su contribución a un cambio de la organización política y social, aunque sí resulta desconcertante la pasividad de tantos laicos sinceramente cristianos y con puestos importantes en la política y en la organización social.

Algunos decenios más tarde, tanto en los seminarios como en los presbiterios, se habló de sepultarse en la masa. El ideal al que se aspiraba fue el de integrarse en la humanidad sufriente. ¿Con el riesgo de perderse, como acusaron no pocos? En cualquier caso con el riesgo de ser fieles a Cristo y a sus hermanos. Vivían con la esperanza de encarnarse y ser como ellos. Muchos sacerdotes abandonaron la casa parroquial para vivir en los barrios más desfavorecidos, para compartir la vida de sus hermanos. Quisieron vivir su sacerdocio en el corazón mismo de la Iglesia de los pobres. Pero entre esta situación y la otra mediaron dos guerras mundiales y la ideología marxista.

No podemos olvidar tampoco a los muchos laicos que con sus

estudios, sus propuestas de leyes, las experiencias de sus fábricas, propusieron unas leyes más justas de trabajo y de seguridad social. A partir, al menos de Lamennais, en los países europeos, muchos laicos plantearon la necesidad de elaborar una reflexión profunda que desembocase en una doctrina social que en la universidad católica de Friburgo, en centros de estudios de Milán, en Lille y en otros lugares fue adquiriendo solidez y propuestas interesantes, que, de alguna manera, comenzaron a plasmarse en documentos como la encíclica *Rerum novarum* de León XIII.

Ha sido necesario el concilio Vaticano II para una auténtica conversión de los corazones, no en el sentido de mayor generosidad sino de comprensión de la necesidad de convivir e instalarse entre los más pobres y de comprender el voto de pobreza como la capacidad de compartir la vida de los pobres, de los necesitados y marginados. Helder Cámara y Pedro Casaldáliga, obispos en Brasil, y tantos otros sacerdotes, religiosos, obispos y laicos, se han convertido en portavoces de los derechos de quienes menos tienen en los diversos países (SOEUR EMMANUELLE, *Confessions d'une religieuse,* Flammarion, París 2008).

En realidad, podemos señalar tantos ejemplos de personas que nos llaman la atención y nos invitan a seguir su ejemplo, como sor Ángela de la Cruz, Teresa de Calcuta o los mártires de la caridad en África o América, pero en realidad, Dios no necesita de los ejemplares extraordinarios. *Ubi charitas Deus ibi est*: allí donde hay amor, generosidad, solidaridad, entrega, allí está Dios presente, porque todo amor hace presente a Dios. Está presente en la soledad, en la oscuridad, en tantos millones de personas sin nombre que aman a sus hijos y a su prójimo; en las religiosas Adoratrices, fundadas para ayudar y acompañar a quienes la necesidad ha obligado a prostituirse, a las hermanitas de los ancianos desamparados, a tantos hijos que se han convertido en la protección y la compañía de sus padres enfermos. De una manera oscura, pero maravillosa, a lo largo de los siglos, los cristianos, ignorantes y analfabetos, se han sentido amados por Dios y le han amado. Y han sido conscientes de que ese amor les llevaba a preocuparse por sus hermanos.

Francisco de Asís es el santo más espontáneamente admirado, querido y seguido por los cristianos a lo largo de los siglos. Su sentido de la pobreza se confunde con su sentido de identificación con los más pobres y abandonados. En la película *Fratelo sole, sorella*

luna de Zefirelli descubrimos estéticamente que para comprender a Francisco (para comprender a Cristo) hay que permanecer libres de las ataduras terrenas. Hoy, a menudo, se quiere compatibilizar el fuego con el agua, pero la tradición espiritual cristiana nos dice que si Dios «se despojó de su rango» para salvar al hombre, nosotros, como Francisco, debemos despegarnos de nosotros mismos para llegar a Dios y a nuestros hermanos.

5. Colaboración entre Iglesias

San Dionisio de Corinto escribió a Sotero, obispo de Roma: «Tenéis la costumbre y tradición ininterrumpida desde el principio mismo del cristianismo de que ayudáis con toda clase de socorros a los hermanos y proveéis de toda clase de socorros a innumerables iglesias esparcidas por cada una de las ciudades cuando están en necesidad. Y de este modo aliviáis la indigencia de muchísimos, y a los hermanos condenados en las minas les suministráis lo necesario. Así, romanos, desde el principio guardáis la costumbre e instituciones de vuestros padres los romanos, siendo la providencia de todos los menesterosos. Y esta costumbre, vuestro bienaventurado obispo Sotero no solo la guarda, sino que la ha ampliado, suministrando abundantemente recursos a los santos y aun socorriendo a los que llegan a esa desde lejos, sin que, como padre cariñoso a la vez, los deje de consolar con santas exhortaciones» (EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, 4,23,16).

Cien años más tarde, Dionisio de Alejandría cuenta que Roma hizo llegar socorros regularmente a las Iglesias de Arabia y Siria, y, en Capadocia, no se habían olvidado por los días de Basilio que, bajo el obispo Dionisio (259-269), la Iglesia de Roma había enviado allí dinero, a fin de rescatar de sus amos gentiles a prisioneros cristianos.

A lo largo de los siglos, la caridad se ha desarrollado y transmitido en la Iglesia de un modo triple: anunciando la palabra, que narra el amor de Dios por sus hijos; en la celebración de los sacramentos, en los que derrama este amor en el corazón de sus fieles, y en el servicio de la caridad, a través del cual el amor de Dios crea la comunión con el prójimo. Este prójimo pertenece a la propia comunidad, la más cercana, o a las diversas comunidades repartidas por el mundo que constituyen la familia del Padre. Todos son igualmente prójimos, hermanos, hijos de Dios. De ahí que

algunos obispos se preocuparan por los problemas internos de otras comunidades, les aconsejaran y les ofrecieran cauces para solucionarlos. No en vano, en las eucaristías de cada diócesis se leían los nombres de los obispos con quienes se encontraban en comunión, manifestando sus buenas relaciones y su disponibilidad fraterna de colaboración. La gran Iglesia, la comunión de las diócesis que se reconocían entre ellas, se mantenían relacionadas por el trato personal y por cauces de frecuente colaboración.

Roma fue desde el primer momento el centro de comunión de las iglesias no solo porque allí había estado Pedro y allí se encontraba su tumba, sino también por sus socorros abundantes a las iglesias más desfavorecidas, ganando así la fama y el agradecimiento de iglesias más débiles y desguarnecidas. No fue la única ni la primera comunidad que se preocupó por la situación de quienes consideraba hermanos, sino que encontramos muchos ejemplos de socorros y colaboración entre iglesias más pudientes y comunidades en apuros.

Estas comunidades cristianas primitivas aparecen como una unión de trabajadores que ponen en común el fruto de sus trabajos para ayudar a sus hermanos más pobres. De hecho, Pablo organizó colectas que ponían de manifiesto la solidaridad fraterna de los cristianos de sus iglesias. En este sentido conocemos cómo Pablo favoreció una colecta en sus comunidades para los cristianos de Jerusalén que se encontraban en una situación difícil. Esta colecta y el viaje que emprendió con siete acompañantes que le habían ayudado en la colecta de diversas iglesias demuestran su interés por mantener, incluso en situaciones complicadas, una relación fluida de las comunidades de la gentilidad con la Iglesia Madre, pero, sobre todo, su solidaridad evangélica con cuantos creían en Cristo.

En los casos de catástrofes, de hambruna, de pestes, tan frecuentes en aquellos tiempos, el altruismo de los cristianos no tenía límites. Cuando los bárbaros nómadas devastaron Numidia y secuestraron a muchos cristianos (253), Cipriano de Cartago, una Iglesia no muy numerosa, recaudó 100.000 sestercios para los afectados (ep. 62). Actuó de igual manera con ocasión de las epidemias de peste en Cartago, Alejandría y otros lugares. Con motivo de la derrota de Adrianopolis (378) se multiplicaron las ruinas, devastaciones y luto de todo género, pero, sobre todo, fue enorme el número de prisioneros caídos en manos de los godos. San Ambrosio, con el rechazo de algunos de sus fieles, decidió reducir a lingotes de oro los utensilios litúrgicos de tal metal que todavía no

habían sido utilizados en las celebraciones litúrgicas y rescató con ellos numerosos prisioneros. Por su parte, san Basilio construyó en Cesarea de Capadocia todo un complejo de hospicios que formaban casi una ciudad con el nombre de «Basiliades», con pabellones para los enfermos, forasteros, pobres y huérfanos, con habitaciones para médicos y enfermeros y albergues para visitantes, escuelas y oficinas.

Cuando en el 455 Genserico ocupó Roma saqueándola y deportando a África a numerosos ciudadanos, el obispo Deogracias de Cartago adaptó como refugio las dos basílicas de Fausto y de los Novas y acogió en ellas a cuantos deportados pudo, ofreciéndoles todo lo necesario y ocupándose de ellos día y noche.

En los primeros años del siglo VII san Gregorio Magno combatió la hambruna de las poblaciones del centro de Italia con el trigo que mandó traer de las posesiones que la Iglesia romana tenía en Sicilia. Esta preocupación por la suerte de los demás no nace solo de la piedad o la exigencia de la justicia de los creyentes sino de Dios mismo, el cual no puede aceptar estas situaciones y llama al cristiano a cooperar con Él con el fin de superarlas o de aliviarlas, en virtud de la esperanza que brota del Evangelio.

Esta colaboración entre las iglesias cristianas no se redujo a la beneficencia sino que se expresó de manera extraordinaria en la unidad doctrinal e institucional. La convicción de que formaban un solo cuerpo acrecentó en cada obispo la conciencia de su obligación colegial, fraterna, es decir, de su responsabilidad con respecto al bien de toda la Iglesia y no solo al de su propia comunidad. Intercambiaron las actas de las reuniones regionales, demostrando así su interés por conocer y aprovechar la experiencia ajena y mantener la unidad de doctrina y de acción en lo sustancial. Se cumplió así en el cristianismo la experiencia de que una sociedad globalizada que intercambia entre sus miembros confianza, amor, compromiso, proyectos comunes y horizontes de pertenencia resulta más fuerte y más compacta. En este sentido, los concilios regionales y los generales constituyeron ocasiones espléndidas de conocimiento, de intercambio y de profundización de ideas, de enriquecimiento mutuo al entrar en contacto con otras tradiciones, con sensibilidades y métodos teológicos diferentes. El mundo latino, junto al griego, el armenio, sirio y africano, se diferenciaban en ritos y escuelas teológicas, pero era más lo que los unía que lo que pudiera distanciarles. Con el tiempo, hubo factores psicológicos y

políticos que, a menudo, tuvieron más incidencia en la separación que las diferencias teológicas.

En nuestros días, las Iglesias de los países más ricos mantienen organizaciones de ayuda a los países del Tercer mundo, tales como Manos Unidas, Adveniat, Misereor, Catholic Relief Services y muchas otras instituciones nacionales que han supuesto una gigantesca operación de generosidad de la Iglesias católicas para con los países del llamado Tercer mundo. A ellas se dirige una buena parte de lo ofrecido por los cristianos de cada Iglesia. Parroquias y diócesis toman bajo su patrocinio diócesis y regiones de otros continentes ayudándoles en sus necesidades más perentorias. No se considera como algo extraordinario sino como una consecuencia natural de la fraternidad existente. Probablemente, la organización más completa y más universal de la caridad eclesial sea la de Cáritas, la organización más internacional de la Iglesia.

No se ha tratado únicamente de ayuda y colaboración ecuménica sino, también, de medios humanos. Todos los países europeos y de manera especial España, por motivos obvios, han enviado sacerdotes y religiosos a Iberoamérica con el fin de ponerse al servicio de los obispos de las diversas diócesis. Miles de sacerdotes han colaborado codo a codo con el clero local en la tarea de evangelización. A su vez, muchos sacerdotes de aquellos países han estudiado en universidades europeas para prepararse más adecuadamente para sus tareas apostólicas. Ha resultado, sin duda, un ejemplo singular de la comunión eclesial de los discípulos de Jesús, en una tarea común de servicio a las necesidades de los habitantes de aquellos países.

En menor escala, algo parecido ha sucedido con las Iglesias africanas y asiáticas. Cientos de organizaciones europeas y norteamericanas católicas ayudan a las comunidades de esos continentes. Buena parte de su sistema sanitario y universitario se costean con personal y subsidios que encuentran su origen en las parroquias y organizaciones de congregaciones religiosas. El voluntariado católico desarrolla gran parte de sus objetivos en esas Iglesias.

La doctrina social de la Iglesia contiene entre sus capítulos principales el «destino universal de los bienes», principio que, ciertamente, no se opone al derecho de la propiedad privada o de las naciones, pero que no lo reconoce como «absoluto» ni

«intocable», sino que lo considera como un medio que siempre debe tener en cuenta las exigencias del bien común. En este sentido, el cristianismo tiene la obligación de madurar en la sociedad y en los Estados la conciencia del deber de solidaridad que, dado el estado de globalización actual, debe extenderse al mundo entero en un claro intento de cooperación efectiva entre los pueblos.

Este ofrecer y ofrecerse de los cristianos a cuantos se encuentran en grave necesidad debe ser inmediato y gratuito según la exigencia evangélica y los ejemplos de los santos. La credibilidad del amor de Dios por los hombres depende en gran manera de este darse de los creyentes a cambio de nada. Fue así desde el principio, siguiendo la máxima de «gratis habéis recibido, dad gratis» (Mt 10,5).

San Agustín habla de la dinámica permanente entre la ciudad de Dios y la ciudad del hombre, o mejor, del servicio de los cristianos a la construcción de la ciudad del hombre en la perspectiva de la ciudad de Dios. En esta dinámica, tiene razón el santo africano al señalar en la tipología del amor la motivación más profunda de la ciudad diferente que se construye: «Dos amores han fundado dos ciudades: el amor por sí mismo que llega al desprecio de Dios y que ha generado la ciudad terrestre. El amor a Dios hasta el desprecio de sí mismo que ha generado la ciudad celeste». El amor a Dios y a sus hijos, los seres humanos, conseguirá construir la ciudad del hombre como ciudad de la ternura de Dios, gracias a la autoexigencia de los creyentes de no conformarse a la mentalidad dominante en este mundo, sino de renovarse constantemente en el Espíritu (Ef 4,17-24).

En esta construcción de la ciudad de Dios colaboran cada vez más las comunidades monásticas que, con el paso del tiempo, se sienten más implicadas con la vasta comunidad cristiana del mundo. Mientras los monjes van comprendiendo que su propio «desierto» se relaciona y amalgama con la «ciudad», los ciudadanos intuyen que pueden aprender y realizar en sus vidas algunos de los ideales monásticos. Los monjes se sienten responsables de cuantos habitan fuera de sus muros y los laicos experimentan que han sido llamados a ser adultos en la fe y en la experiencia cristiana. La canonización de Omebono Tucenghi (1197), comerciante, casado y padre de familia, por Inocencio III, constituyó un paso importante en la adultez cristiana de los laicos.

6. Las tentaciones contra la caridad

Al final de los tiempos, cuando el Señor nos juzgue sobre el titubeante desarrollo de nuestra vida, ¿de qué seremos juzgados?, ¿cuáles serán las prioridades de Jesús? Y, ¿cuáles habrán sido las nuestras? Aparentemente, me estoy alejando del campo estricto de la historia, pero no me alejo de una reflexión seria, basada en la larga peregrinación de las comunidades cristianas en el transcurso de los siglos, una sociedad cuyos miembros serán reconocidos según su capacidad de amar. Se trata de una reflexión que debe tener en cuenta la situación, la cultura y la sensibilidad de los hombres en cada momento concreto, de la misma manera que al considerar la historia de Israel juzgamos sus acciones en función de su lenta transformación por medio de la acción de los profetas y de los mandatos de Dios.

A lo largo de los siglos han ido fijándose unas prioridades, unas opciones que han vertebrado la organización eclesial y la vida de las comunidades, y no cabe duda de que la ortodoxia en la doctrina, las normas litúrgicas, las leyes eclesiásticas, han sido absolutamente esenciales. Es verdad que la caridad, como formulación y como práctica, ha sido permanentemente enunciada en la predicación y en la doctrina como elemento constitutivo del cristianismo, pero en la realidad práctica, ¿ha resultado tan fundamental? Las desviaciones en la doctrina y en la liturgia han sido severamente y tempestivamente reprimidas, pero no resulta que en el campo de la caridad la urgencia y la exigencia hayan sido parejas, apenas han existido llamadas de atención, castigos, excomuniones, por actuaciones contra la caridad. Se ha predicado mucho sobre la caridad, pero no parece que la exigencia de su cumplimiento haya resultado tan importante en la vida institucional.

Vamos a recordar algunos aspectos en los que la sustancia de la caridad parece haber sido marginada o soslayada sin que la autoridad o la comunidad creyente haya reaccionado tempestivamente, conscientes de que cada uno de nosotros puede recordar otros más.

Una religión como el cristianismo, que experimentó en sus entrañas la crueldad de la intolerancia de las autoridades del Imperio romano, no debió caer en la misma intolerancia, en ese momento ejercida contra el paganismo, cuando se convirtió en la religión mayoritaria y protegida, y, menos aún, en la intolerancia manifestada con otras sensibilidades e interpretaciones surgidas en su propio seno. A menudo, las Iglesias se han convertido en espacios

de intolerancia y falta de diálogo. La alternativa no consiste, obviamente, en el irenismo o el relativismo, sino en el respeto por el itinerario espiritual de cada uno y en el convencimiento de que quien cree en Cristo como en su salvador, es nuestro hermano.

La Inquisición, admitiendo todas las explicaciones aceptables que puedan darse, resulta contradictoria con una religión que defiende la libertad de la fe y las relaciones basadas en la fraternidad y el amor mutuo de sus miembros. Aunque haya quedado en la memoria histórica la existencia de la Inquisición española, la verdad es que el talante y la maquinaria inquisitorial existió en todas las Iglesias cristianas y en la Iglesia católica su organización permaneció activa durante cuatro siglos. Es verdad que esa misma intolerancia se repitió en las otras religiones y en otros ámbitos de la sociedad civil y, todavía hoy, se mantiene en muchos lugares, pero nosotros, cristianos, podemos preguntarnos si nuestra religión no nos obliga a otro talante. No se trata, obviamente, de no poseer una identidad clara sino de la comprensión y consideración de otras historias y otros ritmos, reconocidos por el mismo Dios al encarnarse en un pueblo, aunque su valor de salvación sea para todos.

De hecho, esa intolerancia ha llevado, con frecuencia, al fundamentalismo y al integrismo, a las sectas interiores y al sectarismo empobrecedor. Una religión esencialmente universal se ha visto reducida a menudo a visiones subjetivas y a condenas inapelables de otras sensibilidades, de otras comprensiones y de otras experiencias religiosas. Demasiado a menudo, cristianos de diversa condición han identificado su psicología y sus conocimientos con la verdad absoluta, despreciando y persiguiendo a quienes no veían o sentían como ellos.

El enfrentamiento fratricida entre cristianos ha resultado abiertamente antievangélico. Durante siglos se ha dado más importancia al modelo cultural o de Iglesia que a Cristo, auténtico origen y fundamento de nuestra fe. Por otra parte, no se ha tenido en cuenta la advertencia de Cristo de que quien no está contra nosotros está con nosotros. Durante demasiado tiempo los ortodoxos prefirieron permanecer bajo el yugo turco que bajo los católicos; los protestantes consideraron a los católicos peor que a los ateos y los católicos consideraron que las Iglesias protestantes se reducían a pura perfidia, ya que habían desnaturalizado y corrompido la doctrina cristiana. No cabe duda de que este espíritu tribal y localista se dio, también, entre las naciones, entre los

clanes, entre los pueblos diferenciados por su lengua o costumbres, pero estamos convencidos de que el evangelio llama a la unidad y a la comunidad por encima de estas diferencias. Una vez más, el mandato de Jesús: «No así vosotros» nos obliga a otro modo de juzgar y de actuar. Sin embargo, no cabe duda de que, en muchas ocasiones, los modos de actuar espontáneos del género humano han resultado más determinantes que los consejos evangélicos.

Los tesoros de la Iglesia, el oro y las piedras preciosas, las vestiduras litúrgicas suntuosas de iglesias y catedrales, constituyen un grave interrogante sobre su necesidad y sobre el despilfarro que suponen en situaciones en las que demasiada gente apenas poseía lo suficiente para subsistir. El argumento de que para Dios nada es demasiado resulta una falacia. Cristo escogió no tener dónde reclinar la cabeza y no es pensable que sus fieles admitan la miseria de sus hermanos mientras los vasos del templo son de oro y piedras preciosas. Una parte de los diezmos recogidos por la Iglesia, a menudo, a campesinos, que pasaban hambre, iba destinada a la suntuosidad de ceremonias y estilo de vida eclesiales, sin tener en cuenta lo que Isaías afirmó de Jesús: «Él tomó nuestras dolencias y cargó con nuestras enfermedades» (Is 53,4). No resulta arriesgado pensar que en muchas situaciones ese dispendio ha sido en honor de quienes dirigían en ese momento las iglesias aunque se utilizase en vano el nombre de Dios. Por otra parte, resulta difícil cambiar hábitos y actitudes. Pablo VI, al mismo tiempo que nombraba una comisión para estudiar la Iglesia sierva y pobre, abrió la segunda sesión del concilio con una parafernalia de corte oriental y con un manto que probablemente no poseyó ningún emperador oriental o romano.

El clericalismo, tal como se impuso tempranamente en la Iglesia y se ha mantenido hasta nuestros días, difícilmente se compagina con una sociedad de iguales, todos hijos del mismo Dios, con los mismos derechos, y que afirma que quien dirige debe ser el servidor de todos. El clero se convirtió demasiado pronto en sujeto de privilegios y la comunidad se compartimentó, como el mundo, en diversas clases y categorías. Los cardenales fueron considerados como «príncipes de la Iglesia», príncipes entre los príncipes, potentados, mecenas, políticos, señores de mundo con envoltorio eclesiástico; los obispos eran prebostes de las ciudades, consejeros áulicos, propietarios de sus iglesias, aparentes dominadores de las conciencias, con carruajes y palacios en su tiempo y con coches

potentes en los nuestros; los párrocos formaban parte de la élite de los pueblos, muy cerca de los médicos y los boticarios y demasiado alejados de sus fieles. Todos terriblemente separados del pueblo cristiano, en función del cual existían, pero no vivían. Sin embargo, los creyentes siguieron encontrando en esta Iglesia esperanza y ánimo, porque Cristo permanecía vivo en la comunidad y nunca faltaron los diez justos que dedicaban su vida a amar y acompañar.

El Vaticano II, en su documento *Lumen gentium* pareció cambiar esta orientación al subrayar la importancia fundamental del pueblo de Dios en la concepción y en la descripción de lo que es la Iglesia, en contra de una tradición que partía de la jerarquía como elemento fundante de la comunidad de los creyentes. Al proceder así se centra a la Iglesia en el cristiano en cuanto bautizado y, en consecuencia, sobre lo que era común a todos los fieles, antes de toda diversidad de funciones y vocaciones. De esta manera resulta más fácil señalar que el poder en la Iglesia se identifica con el servicio, con estar a disposición de todos. De todas maneras, aunque la doctrina se haya clarificado, la práctica mantiene modos de gobierno y liderazgo difícilmente compatibles con la enseñanza de Jesús.

Es decir, nos encontramos en el interior de la comunidad de los creyentes, en su organización y manera de actuar, con demasiadas formas, usos y costumbres de poder, que resultan demasiado «mundanas» y muy poco evangélicas. Ya el apóstol Santiago llama la atención en su carta sobre la tendencia existente en aquellos primeros años de dar los primeros lugares en la asamblea litúrgica a quienes contaban con más medios y más prestigio.

El redescubrimiento de la importancia de la «diakonía», en las discusiones y en los documentos conciliares, no solo para la vida personal de los cristianos, sino también para la actitud y la organización de la comunidad ofrece muchas consecuencias. En lo que se refiere a la estructuración interna de la Iglesia y a sus relaciones con las sociedades humanas, la idea de diakonía exige una reconsideración de actitudes y del significado de las instituciones eclesiales, examinando críticamente, en primer lugar, los modelos mundanos a los que se han ido ajustando tales instituciones. Muchos siglos de asimilación de las realidades terrenas llevó a Belarmino a asimilar la Iglesia al Reino de Francia, con las desgraciadas consecuencias que conocemos, mientras que la introducción en los documentos del Vaticano II del concepto de

comunión en la concepción de lo que es la Iglesia, unido a los de servicio y diakonia, deberían llevarnos a cambiar el modo de concebir las estructuras, el sentido excesivamente jurídico de las relaciones, el concepto de la moral. *Poder y amor* fue el título de un documento que envió Maritain a Pablo VI a petición del papa. Todo cambiaría en este mundo si el poder fuera concebido como amor y servicio, tal como aconsejaba Jesús.

Quiero señalar, también, como una tentación contra la caridad la de la fuerza de la inercia existente en el interior de la Iglesia. Todos somos conscientes de la dificultad de romper con costumbres centenarias que componen un estilo que consideramos poco acorde con el Evangelio, pero, ¿cómo se puede conservar la libertad interior, una pobreza de corazón y de hecho, en la dirección de una organización que cuenta con más de mil millones de miembros?, aunque, por otra parte, resulta difícil de aceptar que se pueda vivir el misterio de la pobreza bajo las apariencias del prestigio y del esplendor.

Cuando la tradición resiste a la santidad se convierte en farisea al no ser capaz de renovarla en la medida que lo exigen el sentido de responsabilidad y la disponibilidad del futuro. Pongo un ejemplo, el de las religiosas de la caridad fundadas por Luisa de Marillac y Vicente de Paúl. Un grupo de mujeres cristianas, no religiosas en el sentido canónico, entregadas a Dios para servir a los pobres seculares. San Vicente les escribió: «Vuestro monasterio es la casa de los enfermos y aquella en la que reside vuestra superiora; vuestra celda es vuestro cuarto de alquiler. En esto sois semejantes a Nuestro Señor. Tenéis como capilla la iglesia parroquial, en la que tenéis que asistir siempre al santo sacrificio y dar un buen ejemplo, siendo siempre la obediencia, ya que la obediencia tiene que ser vuestra clausura, no pasando nunca más allá de donde se os ha mandado y manteniéndoos encerradas allí dentro. Por reja tenéis el amor de Dios. Y por velo, lleváis la santa modestia». Roma no aceptó este nuevo modelo, de la misma manera que rechazó la intuición de Ángela de Merici y la de Mary Ward. Se perdieron ocasiones espléndidas de responder más adecuadamente a los retos del momento, pero, como la fuerza de la santidad es siempre más potente que la sabiduría de la tradición, porque es presencia del Espíritu Santo para los creyentes en cada tiempo presente, las intuiciones de estas fundadoras llegaron a imponerse en la vida de la Iglesia, aunque con retraso. Al retrasarlas se impidieron

importantes manifestaciones del amor en aquella sociedad, pero, en cualquier caso, la santidad y el amor, allí donde se manifiestan, constituyen siempre la mejor prueba de que el cristianismo siempre tiene algo que decir al momento presente (HANS URS VON BALTHASAR, *La percezione dell'amore*, Jaca Book, Milán 2010).

Para contemplar la historia con serenidad, hay que agradecer los innumerables casos en los que los cristianos han demostrado ser fieles seguidores del Maestro, han superado la tentación del poder y del egoísmo y han actuado como buenos samaritanos, buenos ciudadanos, hermanos afectuosos de sus hermanos los hombres, como hijos del Padre que distribuye sus dones sin acepción de personas. Por la misma razón, debemos reconocer las páginas oscuras de nuestra historia. Nosotros creemos que Jesús está en la eucaristía, pero no siempre aceptamos en la práctica que Jesús está en cada pobre, aunque él nos lo haya dicho con toda claridad. Inconscientemente, aceptamos de las palabras de Jesús las que menos nos cuestan, aunque lo más sensato sería preguntarle: «Señor, ¿qué quieres que haga?».

7. Experta en humanidad

Así definió Pablo VI a la Iglesia en su discurso a las Naciones Unidas en 1965, una Iglesia que durante dos mil años ha exaltado el amor, la grandeza y la cercanía de Dios y durante otros tantos ha ayudado a los hombres a encontrar su sentido último y a ser mejores. Desde el inicio, sus comunidades han sido fraternas, se han ayudado, han buscado ser felices, perfeccionarse, completar sus talentos con la riqueza de los otros miembros. Los santos, por su parte, han señalado aspectos importantes de la vida cristiana y de la vida comunitaria, marcando pautas y señalando metas.

A lo largo de estos capítulos hemos observado algunas de las páginas más fecundas de la historia cristiana, sin olvidar los desfallecimientos, las inconsecuencias y las infidelidades de tantas otras. Ahora, de un modo esquemático, repasaré otras ideas generosas, otros momentos brillantes, algunas ideas fecundas, algunos principios vertebradores de esa misma historia.

Fueron conscientes los cristianos desde el principio de que constituían una comunidad de fe y esperanza, solidaria y fraterna, y esto es fundamental para comprender nuestra historia. El Padrenuestro es nuestra oración oficial y la eucaristía ha

conformado como una comida alrededor del altar, en la que nos identificamos con nuestro Dios. Constituimos una comunidad universal que reza y se ayuda, que se preocupa por su bien espiritual y corporal.

Hacia 1462, Bernardino da Feltre con otros dos franciscanos crearon los Montes de Piedad, dirigidos por cofradías de beneficencia, que tenían como finalidad el prestar dinero con un mínimo interés a pobres que lo necesitaban con urgencia y no tenían otra salida que caer en manos de los usureros. Es decir, se trataba de suprimir los préstamos con usura que ahogaban con sus exigencias a los más indefensos. Este sistema se extendió, con distintos nombres, por varios países, y muchos otros ensayos y propuestas han sido concebidas a lo largo de los siglos para ayudar a quienes menos tienen.

En la recién descubierta América, algunos misioneros fueron conscientes de que el anuncio del Evangelio debía ser muy respetuoso con la cultura y la idiosincrasia de los pueblos. Franciscanos como Motolinia escribieron espléndidas crónicas de los pueblos que visitaban, gracias a los cuales conocemos su historia, costumbres y religiosidad; jesuitas como José de Acosta escribieron catecismos adaptados a la mentalidad indígena y en sus idiomas, de forma que resultó más fácil su catequización; otros jesuitas, como Ricci (1578-1644) y Nobili, consiguieron que los chinos y los indios les respetasen, incluso, les aceptasen, gracias a su preocupación por conjugar y recoger cuanto de aceptable con el cristianismo tenían las culturas de esos países. La relación de la fe con la cultura de cada tiempo ha acompañado el desarrollo del cristianismo y ha marcado sus épocas mejores.

A lo largo de la historia encontramos historias atractivas de personajes que han aportado su creatividad y generosidad para una sociedad más equilibrada. Recordemos simplemente como ejemplos recientes a Vicente de Paúl, Luisa de Marillac, Catalina Labouré, Federico Ozanam, María Crocifissa di Rosa, Francisco de Sales, José Cottolengo, Luis Orione, y tantos otros (ELIO GUERRIERO, *Testimoni della Chiesa italiana,* San Paolo, Cinisello Balsamo 2006; ANTONIO M. SICARI, *Santi nella Caritá)*. La historia de los testigos de la fe, del Evangelio y de la caridad acompaña los mejores momentos de nuestra historia.

En las llamadas Reducciones del Paraguay se puso en práctica durante los siglos XVII y XVIII una experiencia de solidaridad rara

en la historia moderna occidental: los guaraníes trabajaban cinco días a la semana, no tenían sueldo ni moneda, recibían lo que necesitaban, tenían una educación general, contaban con orquestas, una liturgia esmerada, teatro y autonomía interna en sus poblados, sin que los blancos, exceptuados los jesuitas, pudieran inmiscuirse en sus vidas. Se trataba de una vida con bolsa común y propiedad compartida, con buena formación catequética y una muy cuidada liturgia. Hay que reconocer que nunca se ha conseguido la bolsa común en nuestras comunidades. Gandhi pidió a los ricos de su país que se consideraran solo administradores fiduciarios de sus propiedades, redefinidas como bienes que se han recibido en custodia y que deben ser administradas a favor de la comunidad. Tampoco Gandhi consiguió su propósito.

El cristianismo es consciente de que todo hombre vive con el pecado y la gracia integrados en su historia personal, que puede ser generoso hasta el heroísmo y perverso hasta la maldad, que goza de libertad, pero no siempre la utiliza o la utiliza bien. Por eso la Iglesia conserva y anuncia los bienes revelados por el Evangelio, la doctrina, los consejos, los mandamientos, la penitencia y la eucaristía. La comunidad cristiana tiene el deber de acompañar a cada uno de sus miembros, respaldarle, aconsejarle, perdonarle, servirle y ayudarle. No se consigue eliminar el mal, pero se facilita su atenuación y superación. Recuerdo siempre el caso del Titanic: murieron muchos de la clase inferior porque no se abrieron las puertas que relacionaban unas zonas con otras. Los ricos tuvieron más miedo a los pobres que al agua y a la muerte. Tal vez el vigor y el ingenio de los jóvenes emigrantes hubiera encontrado salidas temporales a la catástrofe. Todos eran cristianos, pero, tal vez, no lo suficiente como para romper los candados y abrir las puertas.

A lo largo de las diversas épocas, sin embargo, han surgido permanentemente personajes atrayentes que han sido imitados y seguidos; iniciativas que han servido como incentivo o alivio en el caminar de los pueblos; propuestas que han enriquecido la vida de cada día; gente anónima que ha dedicado su vida a los vecinos, a los tristes y angustiados, a los solos y abandonados. Son los santos de la caridad, de la fraternidad y la reconciliación. Todos ellos han sido conscientes de que amar es la única cosa que tiene recompensa en sí misma.

El cristianismo es la religión del perdón. Cristo murió pidiendo a su Padre que nos perdonara porque no sabíamos lo que hacíamos.

En la confesión nos reconciliamos con Dios, iniciamos la eucaristía pidiendo perdón y Jesús nos pide perdonar setenta veces siete. En el Padrenuestro pedimos a Dios que nos perdone como nosotros perdonamos a quienes nos ofenden. Dios podría ser severo, pero ya no sería Él, la perfección del amor, y los cristianos están llamados a comprender setenta veces siete las debilidades de los demás.

La dirección espiritual y el examen de conciencia personal han enseñado a generaciones de hombres y mujeres a conocerse mejor, a distinguir lo positivo y problemático de sus vidas, a superarse y rectificar en sus decisiones. Y la situación de libertad personal de tantos sacerdotes, religiosos y religiosas ha permitido una dedicación exclusiva al servicio de los cristianos que ha favorecido el anuncio de la palabra y el acompañamiento a los creyentes en sus necesidades.

Catherine de Hueck Doherty nos abre a la actitud de cogida y acompañamiento de las almas desasistidas y hambrientas de transcendencia. Nacida en Rusia y establecida en Estados Unidos abrió en distintos lugares Casas de la Amistad, llamadas más tarde Casas de Nuestra Señora, donde voluntarios con inquietud religiosa dedicaron su tiempo a la oración y a la acción social, a los problemas del trabajo, sobre todo en períodos de crisis, a cuantos vivían en guetos, a la promoción de la justicia interracial. Poco después abrió las «pustinias», verdaderas comunidades de los desiertos actuales, en las que cualquier persona deseosa de encontrarse con Dios o consigo misma tenía acogida. Pretenden ser lugares en los que el rumor que anida en el alma se apaga, donde esa inteligencia que crea tantos babeles calla y donde se instala la inmensa escucha del silencio de Dios. Es decir, en estos espacios se favorece un ambiente en el que resulte posible estar atentos a la presencia y la voz de Dios. En las «pustinias», como en tantas residencias de religiosos, en los monasterios y parroquias, existentes en todas las diócesis, encontramos hoy lugares de oración, silencio y orientación a los que acuden no pocos cristianos para desahogar sus penas, sus conflictos familiares y sus debilidades. Toda persona debe encontrar su espacio para crecer y ser salvado y en nosotros está la capacidad de ofrecérselo.

Juan Pablo II y Benedicto XVI han iniciado la costumbre de beatificar en las diversas naciones a los hijos de aquellos lugares que habían demostrado con sus vidas y acciones la fuerza redentora del amor y de la generosidad. Los santos se han hecho más cercanos

a la gente y sus buenas acciones y testimonios de vida recta resultan ejemplos más fácilmente asimilables por quienes les conocen y han convivido con ellos.

En Ibillin, Palestina, un sacerdote católico melquita árabe, ha fundado una escuela en la que 4.500 estudiantes palestinos, musulmanes y cristianos, y hebreos israelitas estudian juntos, junto a enseñantes de las mismas procedencias. Es el sueño de este sacerdote, que Israel se convierta en una tierra de paz donde puedan convivir los hermanos ahora divididos. Busca que todos se conviertan al amor de Dios (ELIAS CHACOUR, *Fratelli di sangue*, Edizioni Dehoniane, Roma 1990; *Apparteniamo tutti a questa terra,* Jaca Book, Milán 1994). En Roma, en la plaza Santa María in Trastévere tiene su sede el movimiento Sant'Egidio que dedica su atención a los más necesitados y a favorecer las condiciones de paz en los lugares más conflictivos.

Jean Vanier, tras su larga relación con las personas minusválidas, afirma que «dar la vida significa estar colmados de estupor y de profundo respeto ante el misterio de la persona; significa ver la belleza que existe en su interior, más allá de cuando está roto. Amar no consiste solo en dar las propias riquezas, sino en revelar al otro las suyas, sus dones, sus valores, su capacidad de crecer, y darle confianza. Por esto resulta tan importante acercarse a las personas heridas y sufrientes con mucha humildad, dulzura, respeto, sin imponer nada, aceptándolas tal como son». Vanier inició la comunidad de El Arca en 1964, acogiendo a dos disminuidos mentales en una casa donde residía la comunidad. Ahora existen en todos los continentes comunidades que acogen a personas rechazadas por nuestra sociedad para asistirles y convivir con ellos, demostrando que los «normales» y los «anormales» son capaces de intercambiar sus riquezas humanas y que el más dotado puede aprender y recibir de quienes están más heridos (JEAN VANIER, *La comunita che accoglie i rifiutati,* Jaca Book, Milán 1997).

Cicely Saunders ha luchado toda su vida para conseguir que se acepte que mientras haya vida existe la persona con todos sus derechos, realidad que sigue siendo conflictiva en una sociedad del beneficio en la que los enfermos terminales acaban por ser un estorbo y una carga. Se ha dedicado a los enfermos incurables, ha reafirmado la unidad psíquica y física de la persona, ha introducido el concepto de «dolor global» y en sus centros se tienen muy en cuenta todos los aspectos del sufrimiento humano (SHIRLEY DU

BOULAY, *Cicely Saunders. La asistenza ai malati «incurabili»,* Jaca Book, Milán 2004).

En cada país católico ha ido naciendo a lo largo del siglo XX la institución Cáritas, dependiente de los obispos de la nación, con el objetivo de resolver los problemas más acuciantes de pobreza y necesidad de sus comunidades. Se trata de una institución de enorme prestigio en cada país y con gran proyección en las naciones más pobres del mundo. Alemania creó, además, la institución Misereor (1958) contra el hambre y la enfermedad en el mundo, preocupada, de manera especial, por colaborar en los programas de desarrollo. Los obispos alemanes crearon también Adveniat para sostener las empresas apostólicas de América Latina y los obispos españoles apoyaron con todos sus medios Manos Unidas para estar presentes en las comunidades pobres del mundo. Podíamos considerar estas instituciones como un árbol frondoso que distribuye su savia vivificadora por todas sus ramas, que abarcan el mundo entero. Unas son fuertes y sólidas, otras muy raquíticas o débiles, todas se intercomunican, todas se entremezclan, todas viven de las otras.

«En esta sociedad compleja, todo lo que no es compartido se pierde, pero cuanto se comparte fructifica y se multiplica. Es necesario multiplicar las relaciones de comunión y de vida para conseguir que todos podamos vivir en un ambiente positivo, porque no existe futuro si los marginados no llegan a ser partícipes privilegiados de la construcción social y eclesial», señaló el P. León van Hoorde, fundador en Bélgica de comunidades de vida para obreros en dificultad y para sus familias, semejantes a otras comunidades de vida de señoras jubiladas, situadas en Lovaina la Nueva, con el deseo de condividir sus experiencias y participar comunitariamente en la espiritualidad de la Iglesia (DIEUDONNÉ DUFRASNE, *Donne moderne del Medioevo,* Jaca Book, Milán 2009).

En este sentido, y como colofón a estas reflexiones, es bueno y necesario poner de manifiesto cuánta belleza y cuánta verdad existe entre nosotros, gran parte de ella oculta y silenciosa, pero siempre operante. De hecho, cada uno de nosotros ha conocido a personas y grupos, a quienes, genéricamente, calificamos como buenos y que han alegrado y respaldado nuestra vida personal. Cada año, la celebración litúrgica de Todos los Santos recuerda y celebra a quienes, tal vez, pasaron desapercibidos en el mundo, pero no a los ojos de Dios (JUAN MARÍA LABOA, *Por sus frutos los conoceréis.*

Historia de la caridad en la Iglesia, San Pablo, Madrid 2011).

Apéndices

Corrientes heréticas

Adopcionismo, cf monarquianismo.

Agnoetas. Secta monofisita, debida a Temistio, diácono de Alejandría (siglo VI), el cual sostenía que Cristo había ignorado muchas cosas, incluso aquellas que eran propias del conocimiento común de los hombres; en particular ignoraba el día del juicio final.

Albigenses, cf cátaros.

Anabaptistas. Del griego *anabaptistes,* derivado del verbo *anabaptizein,* «rebautizar»; en latín, *anabaptista.* El término anabaptismo, desde finales del siglo XVI, designa a aquellos protestantes conocidos como catabaptistas, baptistas o rebautizadores. En sentido lato, los anabaptistas son los protestantes que rechazan el bautismo de los niños y lo administran a los adultos no como sacramento, sino como «mandamiento». En sentido histórico estricto, los anabaptistas son aquellos «fanáticos», según la definición de Lutero, que se llamaron *Profetas de Zwickau* y que, en 1520, tuvieron como jefe a Thomas Müntzer de Waldshut. Este, imbuido de ideas milenaristas y socialistas, se vio involucrado en la «guerra de los campesinos» de 1525 por la reivindicación de los llamados «Doce artículos». Tras la derrota, fue capturado y decapitado. Pero la secta no desapareció con la muerte de su jefe, sino que se difundió sobre todo en Alemania, Suiza y los Países Bajos.

Anomeos, cf arrianismo.

Apolinarismo. Doctrina cristológica elaborada por Apolinar, obispo de Laodicea (315-392) y condenada como herejía por el primer concilio de Constantinopla (381). El apolinarismo, siguiendo la tricotomía platónica, distingue en la naturaleza humana de Cristo el cuerpo, el alma y el espíritu, y sustituye este último por el Verbo. De este modo, la segunda persona de la Trinidad habría asumido una naturaleza humana incompleta. Con este intento fallido de garantizar la unidad de Cristo como hombre y Dios, el apolinarismo acaba anticipando el *monofisismo.*

Arrianismo (anomeos, homoianos, homoiusianos). Doctrina trinitaria propuesta por primera vez por Arrio, sacerdote de Alejandría (260-336 ca.), y condenada en el concilio de Nicea (325). Arrio lleva hasta sus últimas consecuencias el *subordinacionismo trinitario,* presente en el pensamiento de algunos padres de la Iglesia. Pero, mientras el subordinacionismo concibe las relaciones entre las tres personas divinas considerando al Hijo y al Espíritu Santo subordinados al Padre de manera meramente funcional, Arrio llega a hablar de subordinación sustancial propiamente dicha. El Hijo (y por consiguiente también el Espíritu Santo) no es de la misma sustancia que el Padre, no es eterno como él; es su primera criatura y, por tanto, Hijo sólo en sentido adoptivo *(adopcionismo).*

La reacción del concilio de Nicea, que definió en cambio al Hijo como *homousios,* es decir, igual en naturaleza, esencia o sustancia al Padre (de aquí el término *homousianos,* con que se denomina a los ortodoxos), provocó la fragmentación del arrianismo en varias

corrientes: hacia el 355 se formó la de los *anomeos* (de *anomoios,* desemejante), los arrianos radicales, que proclamaban, como ya había hecho Arrio, que el Hijo es «desemejante» del Padre; el 358, la de los *homoiusianos* (de *homoiusios,* semejante en cuanto a la esencia), muy cercanos a los ortodoxos; el 359, en fin, la de los *homoianos* (de *homoios,* semejante), que trataron inútilmente de poner a todos de acuerdo sosteniendo que el Hijo es simplemente «semejante» al Padre en todo y por todo.

Calvinismo. Movimiento religioso surgido del pensamiento y de la obra de Juan Calvino (Noyon 1509 - Ginebra 1564). El c. se caracteriza por la creencia en la doble predestinación (esto es, Dios predestinaría a algunos a la salvación y a otros a la condenación), por una concepción peculiar de la vida moral y social y por una forma propia de la Iglesia, del culto y del sistema político. Cronológicamente, el c. aparece después del luteranismo y el zwinglianismo y dialécticamente tiende a superarlos. Los tres sistemas sostienen la unicidad de la Biblia como norma de fe. Pero, mientras que el luteranismo y el zwinglianismo sostienen la interpretación personal de la Biblia bajo el influjo del Espíritu, el c. es más rígido y no admite el libre examen. Dado que Dios es el inspirador directo de la Biblia, la verdad ya está contenida en ella, dice Calvino en la *Institutio christiana religionis;* por consiguiente, se trata sólo de descubrirla bajo las palabras. Sólo los predestinados llegan a captar su sentido profundo porque se lo sugiere, por medio del Espíritu Santo, la conciencia. El c. se asocia a las otras concepciones en el rechazo de la Iglesia, de la supremacía del papa, del valor de la Tradición y en el negar a la Iglesia católica la autoridad en la interpretación de la Sagrada Escritura. El c. parte de la consideración, por una parte, de un Dios soberano y absoluto y, por la otra, de la enorme depravación de la naturaleza humana: el hombre es totalmente incapaz de hacer el bien, si Dios no le ayuda con su gracia. La salvación es obra sólo de Dios en todo y por todo. La Iglesia es la sociedad de los «predestinados», que en virtud de la elección divina se sienten solicitados a hacer el bien. El «predestinado», miembro de la Iglesia santa, sólo está sujeto a Dios y a su ley y no depende de ninguna autoridad exterior. Para el c. el Estado es necesario y de institución divina; debe buscar la prosperidad temporal de los ciudadanos subordinándola a su bien espiritual. El Estado calvinista es el brazo secular de la Iglesia reformada. Tal concepción favoreció el surgir de Iglesias nacionales o de Estados-Iglesia en antítesis a la supranacionalidad propia del catolicismo. Desde Ginebra el c. se difundió sobre todo por Suiza, Escocia, EE.UU. y Francia, donde dio origen a los hugonotes.

Cátaros (albigenses). Del griego *catharoi,* «puros». Sectas heréticas que, aspirando a una Iglesia de «santos», «puros» o «perfectos», creían un deber excluir de la misma a todos los débiles y pecadores. El abanderado de este movimiento fue Novaciano, que se mostró particularmente rígido a la hora de negar el perdón a los *lapsi* (los «caídos» en la apostasía durante las persecuciones); el sínodo de Roma del 251 lo excluyó de la comunidad eclesial. En la segunda mitad del siglo XII el término c. fue usado para indicar grupos y sectas heréticas que se difundieron sobre todo por la Champagne, en la Francia meridional (Albi) y Lombardía. La doctrina de los c. se basaba en la convicción de dos voluntades primordiales: una buena y otra mala; de esta última derivaba la materia. El alma estaba como encarcelada en el cuerpo y tenía que expiar culpas para purificarse. Entre los c. regía una neta distinción entre los «creyentes» y los «perfectos»; estos últimos llevaban una vida de tipo monástico. El ideal cátaro llegaba, como aspiración, a la fuga de esta vida humana tan malvada, hasta el extremo de dejarse morir de hambre o de cualquier otro modo violento. El movimiento, tras una discreta expansión, se extinguió a raíz de la dura represión por parte de la Iglesia, con la persecución de los albigenses (1209-1229).

Difisismo. Tendencia contraria al *monofisismo.* Consiste en la acentuación de las diferencias «físicas», es decir, de naturaleza, de esencia, de sustancia. Típica de la escuela teológica de Antioquía, que era de orientación filosófica aristotélica. Llevará a una distinción demasiado neta entre las dos naturalezas de Cristo, la humana y la divina,

dando lugar así al *nestorianismo.*

Dinamismo, cf monarquianismo.

Docetismo. Término que deriva de la palabra griega *dokein* (parecer). Teológicamente es una tendencia presente ya hacia finales del siglo I d.C., que se basa en motivaciones gnósticas y que trata de interpretar de manera espiritualista los distintos momentos de la encarnación y la redención. Según los docetas, o docetistas, la introducción de Dios en la materia y en la historia «parece» real, pero no es más que aparente, porque la materia es el dominio del mal. El docetismo, en el terreno moral, puede conducir tanto al *encratismo* y al *rigorismo* como al *laxismo.*

Donatismo. Término derivado de «Donato», obispo cismático de Cartago del 315 al 347. El movimiento donatista surgió en África septentrional cuando el archidiácono Ceciliano se convirtió en obispo de Cartago a la muerte de Mensurio. Acusado de comportamiento indigno durante la persecución del 303-305, y como consecuencia de haber sido ordenado inválidamente, se encontró con la oposición de Mayorino, que fue elegido antiobispo. El cisma se reforzó bajo el episcopado de su sucesor, Donato, llamado «el Grande» por sus seguidores. Teológicamente, el donatismo constituye una herejía sobre todo en el terreno sacramental y eclesiológico. Según los donatistas, sólo son válidos los sacramentos administrados y recibidos por cristianos «santos» (es decir, donatistas), y sólo es verdadera la Iglesia «santa» (es decir, la donatista). El donatismo, condenado ya el 313 por el papa Milcíades, no fue definitivamente refutado y vencido hasta el 411, en la conferencia de Cartago, en la que participó, entre otros, san Agustín.

Ebionismo, cf judaizantes.

Encratismo. Corriente que predica la continencia (en griego, *enkrateia)* llevada hasta el ascetismo más extremado. Existía ya antes del cristianismo, entre los judíos (por ejemplo, los esenios) y entre los paganos (por ejemplo, los cínicos o los terapeutas egipcios). El encratismo estuvo muy pronto relacionado con el desprecio a la materia típico del *gnosticismo.* Aunque nunca constituyó una secta cristiana propiamente dicha, la tendencia encratista influyó en diferentes doctrinas (por ejemplo, la de Taciano) y en diversos estilos de vida (por ejemplo, en ciertas comunidades ascéticas y monásticas) desde los primeros tiempos de la Iglesia.

Espirituales. Del latín *spiritualis* (de *spiritus).* «Hombres espirituales» (cf 1Cor 2,12ss) se llamaron en el siglo XIII los franciscanos que, en la controversia sobre la pobreza, rechazaron toda atenuación del ideal de pobreza y negaron que la orden pudiera poseer bienes. Se consideraban los precursores de la Iglesia de los monjes de los últimos tiempos, dominada sólo por el Espíritu Santo, según la escatología de Joaquín de Fiore (cf joaquinismo). Su representante, Gerardo de Borgo San Donnino (París), en su *Liber Introductorius in Evangelium aeternum* (cf Ap 14,6) de 1254, había actualizado los escritos del abad cisterciense Joaquín de Fiore († 1201-1202) anunciando la realización de la profecía de la «era del Espíritu» para el año 1260, año que habría marcado el fin de la Iglesia papal (como «reino del Hijo» y de los sacerdotes, después del «reino del Padre», es decir, de los laicos y de los reyes). A pesar de su condena (1255) y su reclusión de por vida en un convento, la corriente rigorista y joaquinista siguió desarrollándose, pero el término e. fue usado en sentido despreciativo por parte de los adversarios, que no hacían distinciones entre los diversos grupos.

Euquitas, cf mesalianos.

Eutiquianismo, cf monofisismo.

Febronianismo. Doctrina jurisdiccionalista que tomó el nombre de Justinus Febronius, pseudónimo del obispo sufragáneo de Tréveris, Johann Nikolaus von Hontheim († 1790), autor del *De praesenti statu Ecclesiae deque legitima potestate Romani Pontificis liber singularis* (1763). En la obra se le negaba al papa el primado de jurisdicción dentro de la Iglesia y se afirmaba la independencia de cada una de las Iglesias nacionales. La estructura monárquica de la autoridad pontificia debía sustituirse por el concilio ecuménico, como máximo órgano de la Iglesia, que tenía autoridad sobre el mismo papa. Las tesis del f., fuertemente veteadas de episcopalismo, fueron rechazadas no sólo por Clemente XIII (1764), sino también por buena parte de los mismos obispos alemanes y perdieron definitivamente terreno con el concilio Vaticano I (1870).

Fideísmo. Del francés *fidéisme,* derivado del latín *fides,* «fe». Doctrina filosófica y teológica errónea, que afirma no sólo la superioridad de la fe respecto a la razón, sino también la imposibilidad de la misma razón humana para conocer la verdad y la fe. El f. tuvo un período de gran auge en la primera mitad del siglo XIX, como reacción a los excesos del racionalismo. La Iglesia condenó el f. en el concilio Vaticano I, reiterando el rol de la razón, especialmente por lo que atañe a los fundamentos de la fe.

Galicanismo. Del francés *gallicanisme,* derivado del latín *gallicanus,* «galicano, de las Galias», nombre latino de Francia. En el plano teológico g. indica el conjunto de doctrinas que afirman la libertad de la Iglesia francesa como Iglesia nacional, regida por un sínodo y dotada de una amplia autonomía respecto al papa; desde el punto de vista político g. indica la oposición de principio del Estado francés contra el curialismo y el centralismo de los papas. Las ideas del g. empezaron a imponerse a partir del siglo XII, cuando la Iglesia francesa fue manifestando cada vez más su propia autonomía, entendida como independencia de Roma. El conflicto entre la monarquía y el papado alcanzó la cima bajo Bonifacio VIII († 1303) y Felipe IV. Con el apoyo de juristas como P. Dubois († 1321 ca.) y Juan de París († 1306), el rey pudo afirmar sus reivindicaciones con respecto al papa. La teoría galicana encontró después su primera expresión concreta en la *Pragmática sanción* de Bourges (1438), válida como ley estatal. Tras vicisitudes alternas, el g. recibió el primer golpe mortal en el concordato de 1801 entre Pío VII y Napoleón, para ser superado definitivamente como doctrina teológica por el concilio Vaticano I con la doctrina del primado de jurisdicción y de la infalibilidad del papa.

Gnosis/Gnosticismo. Del griego *gnostikos,* adjetivo de *gnosis,* «conocimiento». Vasto movimiento en el que confluyeron elementos filosóficos, teosóficos, míticos, religiosos, etc., de origen precristiano, pero que después se convierte en herejía cristiana al pretender reducir la salvación, en un marco acentuadamente subjetivo, a una redención del hombre –chispa divina presente en el mundo– mediante la g*nosis* o conocimiento de su verdadero ser celestial y del camino que le indica el redentor-revelador. El descubrimiento de una biblioteca gnóstica en Nag Hammadi (Egipto), en 1946, permitió profundizar en el conocimiento de la gnosis, que sólo se conocía a través de los testimonios de algunos escritores cristianos (Ireneo, Hipólito y otros). Las notas principales de las doctrinas gnósticas son el dualismo, el docetismo y el encratismo o el laxismo, según los casos.

Homoianos, cf arrianismo.

Homoiusianos, cf arrianismo.

Husitas. Seguidores del movimiento religioso, social y político nacido de la predicación de Juan Hus y Jerónimo de Praga (quemados ambos como herejes en Constanza en 1414 y 1415 respectivamente), que se remitían a las teorías de John Wycliff († 1384). El «wyclifismo trasplantado a territorio bohemio» suscitó un movimiento popular que llevó al nacimiento del nacionalismo bohemio. Las ideas de los h. fueron sintetizadas en los

llamados «cuatro artículos de Praga» (1420): libertad de predicación; cáliz a los laicos (de aquí el nombre de «calixtinos», de *calix;* movimiento por el cáliz a los laicos, o de «utraquistas», de *sub utraque forma);* pobreza apostólica para el clero entendida como renuncia de la Iglesia a sus bienes, y severa disciplina eclesiástica para los clérigos. Los h. se dividieron muy pronto en dos grupos: los radicales (o taboritas, de su fortaleza de la ciudad de Tabor) y los moderados (o utraquistas). Tras la victoria sobre los taboritas (1434), los utraquistas se convirtieron en la fuerza dominante en Bohemia y más tarde eligieron el camino del compromiso con los católicos (paz de Kutná Hora, 1485). Los h. pueden ser considerados como precursores de la llamada ala izquierda de la Reforma.

Iconoclastia (o iconoclasia). Del griego *eikon,* «imagen» + *klasis,* «romper»: «destrucción de las imágenes». El término indica el movimiento (religioso y político) que condenaba el culto y el uso de imágenes sagradas, surgido en el imperio bizantino en los siglos VIII y IX. Fue el emperador León III el Isaurio en el año 725 el que prohibió el culto de las imágenes y decretó su destrucción. Los motivos habría que buscarlos en los abusos y en el fanatismo a propósito del culto de las imágenes de una parte de los cristianos, en la educación entreverada de maniqueísmo que había recibido el soberano y en las acusaciones de idolatría que provenían de los ambientes judíos y musulmanes. La i. fue condenada como herejía por el II concilio ecuménico de Nicea (787), pero sólo mucho más tarde fue superada la i., que tantas persecuciones había originado, restableciéndose el uso y el culto de las imágenes sagradas.

Jansenismo. Derivado de Jansenio, nombre españolizado de Cornelius Jansen (Accoy, Holanda 1585 - Ypres, 1638), autor del *Augustinus* (1640), obra póstuma que inspiró precisamente el j., movimiento doctrinal, político y eclesiástico, que se difundió por Europa en los siglos XVII y XVIII. El j. tuvo origen a partir de la doctrina de la gracia, especialmente de la predestinación, entendida en sentido calvinista. En las incesantes controversias sobre la gracia, el punto de referencia constante fue siempre san Agustín. De él partió también Jansenio, discípulo de Bayo, profesor de teología en Lovaina desde 1618, y obispo de Ypres desde 1636, proponiendo una moral rigorista y elitista. En el *Augustinus* Jansenio enseña la indefectible eficacia de la gracia y la debilidad del hombre condicionado por el pecado original, cayendo en algunos puntos en la herejía. El 1 de agosto de 1641 el *Augustinus* fue introducido en el Índice y en 1705 se les exigió a los exponentes del j. no sólo el *silentium obsequiosum* (silencio obediente) sino la explícita refutación de las tesis heréticas. Centro espiritual del j. fue el monasterio de Port-Royal, cerca de Versalles, apreciado también por Blas Pascal, quien, dentro del espíritu del j., luchó contra la moral casuística y laxista de los jesuitas de su tiempo.

Joaquinismo. Doctrina, con trasfondo milenarista, inspirada, según algunos, en las ideas y escritos de Joaquín de Fiore, que caló, sobre todo, en los ambientes de la orden franciscana. Gerardo de Borgo san Donnino, con su *Liber Introductorius in Evangelium aeternum,* sintetizó las ideas joaquinistas, hablando de «evangelio eterno» o del Espíritu. Como el «evangelio eterno» suplantaba en cierto sentido la era de Cristo y adolecía de un indudable resabio antipontificio de las tesis del j., una comisión papal, reunida en Anagni (1255), condenó el *Introductorius* y decretó la encarcelación de por vida, en un convento, de Gerardo de Borgo san Donnino y de Juan de Parma, ministro general de los hermanos menores.

Judaizantes. El término está tomado de Gál 2,14, donde Pablo dice haberle preguntado a Pedro: «Si tú, que eres judío, vives como los paganos, y no a la manera judía, ¿por qué obligas a los paganos a judaizar?». Los judaizantes eran pues tanto los judeocristianos, que obligaban a los paganos que se convertían a que se circuncidaran y observaran ciertas costumbres judías, como los paganos convertidos (los gálatas, por ejemplo) que aceptaban estas imposiciones. Los judaizantes, que encontraron una fuerte oposición en Bernabé,

Pablo y otros «apóstoles de los gentiles», fueron reprobados en el concilio apostólico de Jerusalén del año 49.

Laxismo. Término derivado de la palabra latina *laxus* (flojo). Designa la tendencia contraria al *encratismo* y al *rigorismo,* aunque en ocasiones se alíe con ellos. Consiste en reducir al mínimo las exigencias éticas y los preceptos morales, dando lugar al libertinaje, a la permisividad y a las formas más diversas de inmoralidad. San Jerónimo tuvo que combatir a Joviniano y Vigilancio, dos representantes de las tendencias laxistas en la moral y en la ascesis cristiana.

Luteranismo. Con el término l. se indica tanto el movimiento religioso surgido del pensamiento teológico de Lutero (1483-1546) como el patrimonio doctrinal propio de este movimiento. Está contenido en los *Catecismo*s (1529), escritos por Lutero, en la *Confesión de Augsburgo* (1530) y en la *Apología* (1531), debidas a F. Melanchton, en los artículos de Esmalcalda (1537) y en la *Fórmula de Concordia* (1577). Los aspectos litúrgicos y eclesiásticos están regulados por la *Misa alemana* (1525) de Lutero y por las *Instrucciones a los visitadores* (1528) de Melanchton. La «justificación del "impío", esto es, del hombre que delante de Dios es siempre pecador, sólo a través de la fe» *(«sola fide»)* en Cristo constituye el núcleo central de la teología de Lutero. Justo y al mismo tiempo pecador, el cristiano vive en una saludable incertidumbre acerca de su salvación y en el continuo abandono a la «palabra» de la promesa, dominado siempre por la tensión entre ley y evangelio. De aquí deriva el posterior pensamiento de Lutero acerca de «la palabra y el sacramento», con la especial importancia reservada al bautismo, además de a la Cena, y la llamada doctrina de los dos reinos, cuyas directrices profanas dieron libre curso, al incentivarlos, a los «asuntos terrenos» del mundo luterano. El l. se caracteriza también por la convicción de que la palabra de Dios es el principio de todo el cristianismo, aunque la polémica llevara a Lutero a reducir la palabra de Dios únicamente al texto de las Escrituras *(«sola scriptura»),* aislado de la Iglesia y desgajado de la tradición, por lo que todos pueden interpretar libremente (libre examen) la Escritura, al estar asistidos directamente por el Espíritu Santo. El l. se difundió sobre todo por Alemania y el norte de Europa, y más tarde por América septentrional. Actualmente el l., muy fraccionado en su interior, ha dado vida a movimientos de unificación (por ejemplo, el *Lutherischer Weltbund,* o Liga mundial luterana, Lund 1947) y forma parte del Consejo mundial de las Iglesias (Consejo ecuménico de las Iglesias).

Macedonianismo. Tendencia de los que, siguiendo las ideas de Macedonio, obispo de Constantinopla del 344 al 362, negaban la divinidad de la tercera persona de la Trinidad, el Espíritu Santo, por lo que se les llamaba *pneumatómacos,* es decir, «enemigos del Espíritu». Fueron condenados en el primer concilio de Constantinopla (381).

Maniqueísmo. Del persa *Mani haja,* «Manes el viviente», religión fundada por el príncipe persa Manes (216-277 d.C.). Para los maniqueos existen realmente dos principios distintos entre sí, el bien y el mal, la luz y las tinieblas. En el origen, estos dos principios existían por separado; sucesivamente las tinieblas invadieron la luz, pero, al fin, se impondrá la victoria definitiva de la luz. El mundo material es fruto de las tinieblas; por eso todo hombre debe empeñarse, en su propia vida, por liberar el alma (obra de la luz) del cuerpo, es decir, del dominio de las tinieblas. Toda la moral maniquea está en función de este mito central y exige notables sacrificios (ayunos, abstinencia sexual, etc.). Los que salgan triunfantes en este intento –pocos, a decir verdad– entrarán inmediatamente en el paraíso de la luz; los demás, si sus pecados no han sido tan graves como para ser arrojados inmediatamente a la condenación eterna, renacerán en sucesivos cuerpos de tiniebla. Algunas veces las doctrinas maniqueas fueron sometidas a una reelaboración en sentido cristiano, para poder penetrar con mayor facilidad en ambientes cristianos como Egipto, el Norte de África, la Galia, Dalmacia, etc. En España apareció hacia el siglo VI. Durante

algún tiempo el mismo san Agustín abrazó una secta maniquea. En Oriente el m. duró hasta el siglo XII, mientras que en Occidente influyó en las herejías de los albigenses y los bogomilos.

Melecianos. Partidarios de Melecio, que fue obispo de Antioquía entre el 360 y el 381 y celebró en su ciudad un sínodo (363) en el que se trató de adoptar la fórmula trinitaria nicena (el *homousios)* interpretándola según los principios del semiarrianismo homoiano u homoiusiano. Los equívocos que se crearon debido a estas fórmulas y estas actitudes ambiguas, provocaron una ruptura entre la sede de Antioquía y la de Roma, que duró del 362 al 398, con secuelas durante casi cien años. Fue el primer cisma entre Oriente y Occidente.

Mesalianos. Secta monástica que surgió en Siria en los siglos IV-V con tendencias heréticas, según la cual ni el bautismo ni la ascesis pueden arrojar a satanás del corazón del hombre, sino sólo la oración incesante.

Modalismo, cf monarquianismo.

Monarquianismo (adopcionismo, dinamismo, modalismo, patripasianismo, sabelianismo). El término deriva de «monarquía» (gobierno de uno solo) y designa la orientación monoteísta más o menos intransigente, que puede llegar hasta la negación de las tres personas en la única naturaleza de Dios. Surgido ya hacia finales del s. II, se dividió enseguida en dos orientaciones: 1) el *adopcionismo,* llamado también *dinamismo* o monarquianismo dinámico, que consideraba a Cristo simplemente un hombre «adoptado» como Dios por el Padre, es decir, dotado de una fuerza *(dynamis)* superior, y 2) el *modalismo,* que interpretaba las tres personas de la Trinidad como tres «modos» de manifestarse el único Dios, llegando a afirmar, en consecuencia, que había sido el Padre mismo quien había padecido en la cruz *(patripasianismo)*. La primera orientación, limitada a algunos ambientes teológicos racionalistas, tuvo como principales representantes a Teodoro de Bizancio en Roma (fines del s. II) y a Pablo de Samosata en Antioquía (260-270), influyendo probablemente más tarde, a través de la enseñanza de Luciano de Antioquía, en el mismo Arrio, el fundador del *arrianismo.* La segunda orientación, bastante más difundida entre el pueblo, se inició en Esmirna, a finales del s. II, con Noeto, y fue llevada a Roma y difundida allí por Sabelio (s. III), pasando después a Egipto precisamente con el nombre de *sabelianismo.*

Monofisismo. Tendencia contraria al *difisismo.* Consiste en difuminar y anular casi las diferencias «físicas» de las realidades, superponiéndolas acaso en sentido ejemplarista o alegórico. Se trata de una tendencia típica de la escuela teológica de Alejandría, que era de orientación filosófica platónica. Llevará a eliminar de manera más o menos acentuada la consistencia de las dos naturalezas (divina y humana) en Cristo, oponiéndose así al *nestorianismo,* sobre todo a través del monofisismo más radical, el *eutiquianismo,* llamado así porque tiene su origen en las ideas del monje constantinopolitano Eutiques (378-454 ca.). El monofisismo fue condenado en el concilio de Calcedonia (451) en su forma eutiquiana; más tarde, en el tercer concilio de Constantinopla (680-681) en la forma del monotelismo, y finalmente, en el segundo concilio de Nicea (787) en la forma del iconoclasmo.

Monotelismo. Del griego *monos,* «uno solo» + *thelesis,* «voluntad». Herejía cristológica del siglo VII, según la cual en Jesucristo actuaba una sola voluntad, la divina. El tercer concilio de Constantinopla (680-681) condenó el m., afirmando la existencia en Cristo de dos voluntades distintas (humana y divina) y la libre adhesión de la voluntad humana a la divina.

Montanismo. Movimiento carismático y apocalíptico iniciado en Frigia en torno al 170 por el monje Montano, con la ayuda de dos «profetisas», Priscila y Maximila. Era ortodoxo en el plano estrictamente dogmático, pero defendía una moral rigorista, que estimulaba todo tipo de penitencia y martirio. Se difundió tanto en Oriente como en Occidente; pero, condenado por sus intemperancias en varios sínodos eclesiásticos, fue decayendo y desapareciendo lentamente. A él se adhirió el escritor africano Tertuliano en el último período de su vida, entre el 213 y el 240/250 aproximadamente.

Nestorianismo. Es una forma de *difisismo* cristológico sostenida por Nestorio, que fue obispo de Constantinopla del 428 al 431. Como buen antioqueno, Nestorio distinguía netamente en Cristo las dos naturalezas y sus respectivas propiedades («idiomas»), y se mostraba reacio a aceptar la «comunicación de los idiomas», es decir, la atribución de las cualidades divinas a la naturaleza humana y las humanas a la naturaleza divina del Verbo encarnado. Expresó esta dificultad negándose a llamar a María «Madre de Dios» *(Theotokos),* y admitiendo sólo el título de «Madre de Cristo» *(Christotokos).* Fue condenado en el concilio de Éfeso (431). Todavía hoy sigue discutiéndose cuál era el verdadero pensamiento de Nestorio. En el segundo concilio de Constantinopla (553) fueron condenadas formas posteriores de nestorianismo antioqueno.

Origenismo. Es la historia de la ventura y, sobre todo, desventura del gran teólogo alejandrino Orígenes (185-253/255 ca.) y de sus principales doctrinas, propuestas con frecuencia como meras hipótesis, y como tales discutidas en el curso de su vida. Estas doctrinas son concretamente la eternidad de la materia, el subordinacionismo trinitario y la «apocatástasis», es decir, la vuelta a Dios de todas las criaturas (incluidas las condenadas). Algunas de estas tesis, en buena medida mal entendidas, absolutizadas o incluso sustituidas por otras doctrinas totalmente ajenas al verdadero pensamiento de Orígenes, fueron condenadas en Constantinopla el año 543 y, más tarde, durante el segundo concilio ecuménico de Constantinopla, el 553.

Patripasianismo, cf monarquianismo.

Pelagianismo, semipelagianismo. Doctrina acerca de la gracia divina y la libertad humana, que tiene su origen en el monje Pelagio, oriundo de Irlanda pero que vivió durante mucho tiempo en Roma (del 384 al 410). Sus tesis fundamentales eran las siguientes: el hombre puede hacer el bien con sus solas fuerzas; la gracia divina es sólo una ayuda externa, un estímulo para seguir el ejemplo de Cristo; el pecado original cometido por Adán y Eva fue sólo un mal ejemplo, pero no dejó secuelas en la naturaleza del hombre; la redención llevada a cabo por Cristo consiste en la elevación a una vida más perfecta, es decir, en la adopción como hijos de Dios. Reconocidas como insuficientes y condenadas en los concilios de Milevi (411) y Cartago (418), las tesis de Pelagio fueron renovadas en parte por los *semipelagianos* o «marselleses» (llamados así por vivir en los alrededores de Marsella), que admitían el pecado original y la necesidad de la gracia para la salvación, pero defendían la capacidad del individuo para orientarse por sí mismo hacia la salvación y salvarse de hecho. Lo sustancial de su doctrina fue condenado en el concilio de Orange del 529, que, mitigando también la rigidez de ciertas doctrinas de san Agustín, confirmó la necesidad de la gracia divina tanto para el inicio como para el desarrollo y la conclusión del itinerario personal de la salvación.

Pneumatómacos, cf macedonianismo.

Priscilianismo. Doctrina ascética inspirada sobre todo en el *encratismo* y debida al español Prisciliano, que fue obispo de Ávila el año 380. Fue condenado el mismo año por el concilio de Zaragoza, y hecho decapitar el 385 por el emperador usurpador Máximo. Fue el primer caso de un individuo condenado a muerte bajo la acusación de herejía desde que

el cristianismo había sido reconocido por el estado. Hoy los errores de Prisciliano han sido en buena medida reinterpretados.

Quietismo. Del latín *quietus,* de *quies,* «quietud». Concepción místico-religiosa que tiende a conseguir la unión con Dios a través de un estado de pasividad total y de contemplación, hasta la anulación de la voluntad y deseo humanos. Ideas y movimientos semejantes pueden encontrarse ya entre los euquitas en el siglo V, los monjes del monte Athos en el siglo XIV y los místicos (mística) del tardío Medievo. El principal exponente del q. fue el sacerdote español Miguel de Molinos (1628-1696), autor de la *Guía espiritual,* publicada en 1675 con autorización eclesiástica. Tras una serie de acusaciones, probablemente causadas por envidias, Molinos fue arrestado en 1685 y procesado; el proceso ante la Inquisición terminó en 1687 con la condena de 68 proposiciones extraídas de sus cartas. A pesar de la abjuración, Molinos permaneció en la cárcel toda su vida. La influencia de Molinos se hizo sentir sobre todo en Jeanne Marie de la Motte-Guyon (1648-1717), en el obispo F. Fénelon (1651-1715) y en los seguidores del pietismo en Italia, Inglaterra y Alemania. Enérgico adversario del q. fue el obispo J. B. Bossuet (1627-1704), que, apoyado por Luis XIV, consiguió que Inocencio XII condenara 23 afirmaciones extraídas de la *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure* de Fénelon (breve *Cum alias,* 1699). La intervención del Papa impidió, durante mucho tiempo, el desarrollo de la literatura mística en Francia.

Rigorismo penitencial. Actitud de la Iglesia antigua hacia los culpables de pecados graves, ortodoxa si se mantiene dentro de ciertos límites, y herética si llega hasta a negarle a la Iglesia el poder para absolver cualquier pecado. El rigorismo penitencial ortodoxo consistió esencialmente en exigir penitencia pública para los pecados graves (exceptuando la confesión, que era secreta cuando los pecados eran secretos). Esta forma de penitencia sacramental, retrasada con frecuencia hasta los últimos años de la vida por sus inconvenientes, fue generalizada y estuvo en vigor hasta los siglos VII-VIII aproximadamente. La actitud rigorista herética, en cambio, fue la que llevó a algunos teólogos (por ejemplo, Novaciano y Tertuliano) a negar incluso la posibilidad de la penitencia pública a cuantos habían cometido los pecados calificados como «irremisibles», es decir, el adulterio, la apostasía y el homicidio.

Sabelianismo, cf monarquianismo.

Sincretismo. Actitud cultural tendente a mezclar *(synkratein)* elementos doctrinales diversos. Esta tendencia, evidente en numerosas corrientes filosóficas y religiosas de la época helenística y romana, se encuentra sobre todo en el *gnosticismo.* De forma atenuada y legítima está presente en todos los escritores cristianos que tratan de dialogar y salir al encuentro de la cultura pagana (por ejemplo, Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes, los Capadocios y el mismo san Agustín).

Subordinacionismo trinitario. A diferencia del *arrianismo* y del *macedonianismo,* que conciben al Hijo y al Espíritu Santo sustancialmente subordinados al Padre, no siendo estos de naturaleza divina, el subordinacionismo trinitario, presente en algunas expresiones del NT (Mc 10,18; Jn 14,28, etc.) y en teólogos como Justino, Ireneo, Tertuliano, Novaciano, Orígenes y otros, es un mero subordinacionismo funcional; es decir, se refiere al orden interno de la Trinidad y a las funciones que las tres personas divinas desempeñan en la historia de la salvación. La igualdad sustancial del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo fue definida en los concilios de Nicea (325) y primero de Constantinopla (381), e indagada en profundidad por teólogos antiarrianos y antimacedonianos como Atanasio, Hilario y los Capadocios.

Triteísmo. Tendencia teológica consistente en distinguir hasta tal punto las tres personas divinas (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo), que llegan a convertirse en tres divinidades

(«triteísmo») distintas entre sí. Llevada al extremo, esta tendencia haría recaer al cristianismo en el politeísmo pagano (es la acusación hecha especialmente por los musulmanes). En su reacción frente a la actitud opuesta, el *monarquianismo,* varios padres de la Iglesia, origenianos o antioquenos, fueron acusados de triteísmo; así, por ejemplo, los Capadocios, Nestorio o Juan Filopón. El misterio de la unidad y la trinidad de Dios, en efecto, sólo puede entenderse manteniendo el justo equilibrio entre los dos extremos: el monarquianismo y el triteísmo.

Unitarios. Del inglés *unitarians*. El término u. (o unitarianos) indica los grupos o movimientos que sostienen la unicidad de Dios como esencia y como persona. Es decir, como antitrinitarios, niegan las tres personas divinas y, generalmente, como consecuencia, también la divinidad de Jesús. Los u., aun estando presentes desde el comienzo del cristianismo, llegaron a ser especialmente numerosos en tiempos del humanismo y de la Reforma (Miguel Servet, Fausto y Lelio Socino). Sectas particulares de u. se formaron, sobre todo, en las filas del protestantismo. El Consejo internacional de los u. y de otros pensadores religiosos liberales, fundado en 1900, lleva hoy el nombre de Liga mundial por el cristianismo libre. Los u. predican un cristianismo ético y humanista y se sirven frecuentemente de expresiones cristianas (bautismo, Santa Cena, confirmación). Su rechazo de la doctrina de las tres personas divinas se funda en la interpretación exclusivamente racionalista de la Biblia. La Iglesia u. de Rumania es la única que tiene obispo.

Valdenses. Pertenecientes al movimiento de renovación religiosa, surgido en los siglos XII y XIII por obra del comerciante de Lyon Pedro Valdo († 1205/6 ca.). Valdo, que se convirtió a los «consejos evangélicos» por el sermón del monte (Mt 5), repartió sus riquezas a los pobres y, con algunos compañeros, se dedicó a la predicación apostólica itinerante (Mt 10), usando la lengua del pueblo. Los primeros seguidores de Valdo, denominados Pobres de Lyon, aprobados inicialmente por el papa (1179), rechazaron posteriormente la prohibición de predicar sin permiso, que la autoridad eclesiástica había impuesto a los laicos, y, junto con los cátaros, fueron condenados como herejes por Lucio III, en el sínodo de Pavía de 1184. Algunos v., como Durando de Osca († después de 1210) intentaron sostener su ortodoxia contra esta condena *(Liber antihaeresis)*. Mientras este grupo de v. se sometió más adelante a la Iglesia (1208), tomando el nombre de Pobres católicos (reconocidos en 1208), el resto del movimiento radicalizó la crítica contra la Iglesia después de la muerte de Valdo (rechazo del juramento y del servicio militar) y asumió las características de una auténtica Iglesia de laicos, con culto y sacramentos propios y predicadores religiosos, incluidas las mujeres. La condena por parte de Inocencio III (IV concilio de Letrán, 1215) y la aplicación contra ellos de la legislación sobre las herejías obligaron a los v. a la clandestinidad, aunque favoreciendo su difusión incluso fuera de Francia meridional e Italia septentrional. En la Península ibérica, perseguidos al igual que los cátaros (en 1211 fueron quemados ochenta de ellos), los valdenses desaparecieron a principios del siglo XIII. Extendidos por los valles alpinos, su influjo se dejó sentir en la edad moderna también en Saboya y Piamonte. Pero sólo en 1848 el rey Carlos Alberto les reconoció la igualdad de derechos civiles y puso fin para los v. del Piamonte a la ilegalidad de la que sólo parcialmente se habían librado huyendo a Alemania y a los países de ultramar. A partir de 1857 se intensificó, también por motivos económicos, la inmigración hacia Latinoamérica; en Río de la Plata existe una Iglesia valdense. Organizados al estilo reformado-presbiteriano, los v. poseen hoy centros propios en muchas regiones italianas, en Hispanoamérica y Estados Unidos, y gestionan un gran número de obras sociales y centros culturales, entre ellos una facultad de teología, en Roma. La Mesa valdense (es decir, el comité ejecutivo de los v.) firmó un acuerdo con el Estado Italiano el 25 de febrero de 1984.

Wyclifismo: John Wycliff (1324-1384), párroco de Fillingham, limosnero del rey,

acumulador de beneficios eclesiásticos y maestro de teología en Oxford, escribió una serie de obras *(El dominio divino,* en 1375, *El dominio civil,* también en 1375, *La Iglesia,* en 1378, *El orden cristiano, La apostasía* y *La Eucaristía,* en 1379, y su obra más importante, *El Trialogus,* en 1382) en las que se las daba de reformador y revolucionario.

Su doctrina viene sintetizada en las 45 proposiciones condenadas por el Concilio de Constanza, el 4 de mayo de 1415. Rebelándose contra la Iglesia romana, que se había convertido en sinagoga de Satanás y cuerpo del anticristo, sostenía que la Iglesia debe ser puramente espiritual, sin jerarquía, casi sin Sacramentos y sin sacerdocio, constituida invisiblemente por los predestinados. Puesto que la soberanía pertenece solamente a Dios y el poder se ejercita bajo la autoridad de Dios y como por delegación divina, no tiene derecho alguno a la soberanía sea temporal o espiritual aquel que no se encuentre en estado de gracia; por consiguiente, el Papado, el clero, los monjes, todos ellos empecatados, no pueden representar autoridad alguna. La Biblia es la única regla de la salvación y, por eso, Wycliff no apoyó ni favoreció la traducción de la misma en lengua nacional. Además, negaba la transustanciación y la libertad humana, sosteniendo la predestinación de los elegidos y de los réprobos. Estas teorías encontraron buenos fautores en la corte inglesa, ávida de bienes eclesiásticos; encontraron también propagandistas populares que se llamaban “los curas pobres”, pero que el pueblo llamaba lolardos. Condenado en el sínodo de Canterbury (mayo de 1382), Wycliff murió dos años mas tarde. Sus seguidores fueron dispersados por Enrique IV de Lancaster en los primeros años del siglo XV.

Zwinglianismo. Indica la doctrina del reformador de Zurich, Zwinglio (Huldrych Zwingli, 1484-1531), que se caracteriza por ser un humanismo acentuadamente racionalista. De Zwinglio se destaca sobre todo su oposición a la idea de cualquier forma de presencia de Cristo en la eucaristía, lo que le impidió el acuerdo con Lutero en el coloquio de Marburgo (1529). El pensamiento y el programa de Zwinglio, incluso después de la muerte del reformador en el campo de batalla de Kappel, siguieron ejerciendo una profunda influencia. De este modo pudo desarrollarse también, dentro de la Iglesia reformada (calvinista) de lengua alemana, un confesionalismo reformado, tan distante, en sus principios, del luteranismo como de la reforma católica. Este z. está representado por el más estrecho colaborador de Zwinglio en Zurich, Leo Jud († 1542), por el humanista y reformador de Basilea, Juan Ecolampadio († 1531), y por su sucesor Oswald Myconius († 1552); pero, sobre todo, por el sucesor de Zwinglio en Zurich, Heinrich Bullinger († 1575). A su trabajo en común se debe la «primera confesión suiza» *(Confessio Helvetica prior),* de 1536, que determinó el perfil confesional de la Suiza alemana. La *Confessio Helvetica posterior* (1566) consiste en una redacción realizada por Bullinger, primero de forma privada, y luego, a partir de 1566, hecha oficial en el Palatinado, llegando de este modo a ser uno de los escritos confesionales más difundidos de las Iglesias reformadas (calvinistas).

Concilios ecuménicos

325 - Nicea: Emperador Constantino

Motivado por el arrianismo y por el problema de la fecha de la Pascua. Arrio expuso su doctrina sobre la inferioridad del Verbo de Dios. Tras largas discusiones y deliberaciones se impuso la tesis ortodoxa sobre la consubstancialidad del Verbo que propugnaban el obispo Marcelo de Ancira, Eustacio de Antioquía y Atanasio de Alejandría. La fecha de la Pascua se fijó para el primer domingo siguiente al primer plenilunio de primavera, según se venía celebrando en la Iglesia de Roma y en la mayor parte de las Iglesias. Este concilio se ocupó de otras cuestiones disciplinares.

381 - I de Constantinopla: Emperador Teodosio I

Este concilio es recordado por su documento más importante, es el llamado símbolo niceno-constantinopolitano que se usa como profesión de fe. Además supuso un golpe de gracia contra el arrianismo que seguía teniendo amplia difusión. Se enfrentó a una nueva herejía: el macedonianismo, herejía que negaba la consubstancialidad del Espíritu Santo. También se ratificó el segundo puesto que ocupa el patriarca de Constantinopla en el orden jerárquico de la Iglesia, tras el papa.

431 - Éfeso: Emperador Teodosio II

La motivación del concilio es de índole doctrinal. Nestorio predicaba que a María no se la podía llamar Madre de Dios porque entendía que Cristo era sólo el hombre en el que habitaba el Hijo de Dios y María era sólo la madre de un hombre. La única decisión propia de este concilio fue la condena de Nestorio. Esta condena se emitió tras una larga lectura de documentos doctrinales que se podrían sintetizar así: Cristo es un solo sujeto que resulta de una verdadera unión entre el Verbo de Dios y la naturaleza humana; por tanto, lo que realiza la naturaleza humana debe atribuirse al único sujeto, el Verbo de Dios encarnado, y de ahí que María pueda llamarse propiamente Madre de Dios.

451 - Calcedonia: Emperador Marciano

Reunión justificada por la necesidad de salir al paso de los errores de Nestorio que habían propiciado el monofisismo de Eutiques. Supuso un hito desde el punto de vista doctrinal y representa una línea de equilibrio entre las erróneas ideas cristológicas de los nestorianos y de los monofisitas, gracias en buena medida a la naturaleza del papa León Magno.

553 - II de Constantinopla: Emperador Justiniano

Intentó resolver el problema planteado por los monofisitas. Justiniano había condenado, mediante un decreto imperial, los escritos de Teodoro de Mopsuestia, de Teodoreto de Ciro y de Ibas de Edesa. A esto se les llama los «Tres capítulos». Los resultados del concilio no surtieron los efectos que el emperador había previsto y aunque lo que intentaba era buscar la unidad de la fe atrayéndose a los monofisitas, no se logró.

680-681 - III de Constantinopla: Emperador Constantino IV

El motivo del concilio fue la condena del monotelismo, consecuencia del monofisismo. La sesión de clausura adoptó una profesión de fe en la que se declaraba la existencia en Cristo de dos naturalezas, dos energías, dos voluntades, de acuerdo con la doctrina de los cinco concilios ecuménicos anteriores.

787 - II de Nicea: Emperatriz Irene

Se propuso atajar el error iconoclasta, que había derivado en auténticos actos de persecución contra el culto a las imágenes. Aunque no acabó totalmente con el iconoclasmo, sí contribuyó de modo relevante a su desaparición. En Occidente encontró algunas dificultades por parte de Carlomagno y sus teólogos. Es el último de los concilios ecuménicos aceptados por católicos y ortodoxos.

869-870 - IV de Constantinopla: Emperador Basilio I el Macedonio

Los debates conciliares se centraron en el proceso contra Focio y sus seguidores. Se proclamó el llamado *libellus satisfactorius,* que contenía la profesión del primado del obispo de Roma, la condena del iconoclasmo y de los errores de Focio. Se promulgó una profesión de fe y veintisiete cánones con el fin de que no se repitieran los incidentes con respecto a Focio y se volvió a confirmar la legitimidad del culto a las imágenes.

1123 - I de Letrán: Papa Calixto II

Se confirmó el Concordato de Worms (1122), poniendo fin a la querella de las investiduras. Se prohíbe la simonía y el matrimonio de los clérigos y se determina que los monasterios y sus iglesias se sometan a los obispos.

1139 - II de Letrán: Papa Inocencio II

A la vez que es elegido papa Inocencio II, un grupo de cardenales elige a Anacleto II. En la sesión inicial del concilio, el papa lamenta la confusión producida por el cisma de Anacleto. Depuso a todos los obispos y abades nombrados por el antipapa, incluso a los que estaban arrepentidos. El concilio se ocupó de algunos errores dogmáticos de predicadores populares que rechazaban el bautismo de los niños, la eucaristía, el sacerdocio y el matrimonio.

1179 - III de Letrán: Papa Alejandro III

Tuvieron gran trascendencia jurídica los veintisiete cánones que se incorporaron a las *Decretales de Gregorio IX*. Se observa una diferencia notable en el tratamiento de los herejes, si lo comparamos con los concilios de la Antigüedad. Antes se consideraba a las herejías no sólo como un error contra la fe, sino como un atentado contra la Iglesia y la sociedad.

1215 - IV de Letrán: Papa Inocencio III

En la bula de convocatoria *Vinea Domini* el papa señala los dos objetivos: la recuperación de los santos lugares y la reforma de la Iglesia. Es el concilio más importante de los que se celebraron en la Edad media y que tendrá un gran influjo en la Iglesia y en la sociedad de su tiempo. Se condena a los cátaros y los valdenses; se define por primera vez el dogma teológico de la transubstanciación; se prohíbe la fundación de nuevas órdenes monásticas; se impone la obligación para los fieles, como mandamiento de la Iglesia, de confesar y comulgar al menos una vez al año, y se prepara una nueva Cruzada.

1245 - I de Lyon: Papa Inocencio IV

Este concilio se justifica por el conflicto suscitado entre el emperador Federico II contra el papado. Las dos preocupaciones del papa eran: la persecución de la Iglesia por parte de Federico II y la caída de la ciudad santa de Jerusalén en manos de los sarracenos. Federico II fue depuesto y excomulgado, acusado de perjurio, de perturbar la paz, perseguir a la Iglesia y de sospecha de herejía.

1274 - II de Lyon: Papa Gregorio X

El concilio se proponía un triple objetivo: la ayuda a Tierra Santa, la unión de los griegos y la reforma de las costumbres. En la segunda sesión se promulgó un decreto dogmático sobre el Espíritu Santo, en el que se decía que «El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, no como dos principios sino como un principio único, y con una sola espiración, no con dos». En la cuarta sesión se tuvo el acto más significativo. El emperador Miguel y su hijo Andrónico aceptaban el símbolo de la Iglesia de Roma y los obispos griegos aceptaban su entrada en la unidad de la Iglesia.

1311-1312 - Vienne: Clemente V

Supresión de los Templarios. Se solventan cuestiones relacionadas con la pobreza franciscana y la doctrina de Juan Pedro de Olivi. Se condenan algunos errores de los begardos y beguinas.

1414-1418 - Constanza: Juan XXIII (antipapa)

Supresión del cisma de Occidente, condena de Juan Hus, decretos sobre la superioridad del concilio y sobre su convocación regular cada cinco años –después cada siete años y, más tarde, cada diez–, decisión tomada de acuerdo con las cinco «naciones» participantes en el concilio: Alemania, Francia, Italia, España e Inglaterra.

1431-1447 - Basilea (1431-1433): Eugenio IV

Lucha contra los husitas, paz entre las naciones, reforma de la Iglesia.

Ferrara (1438); Florencia (1439-1442); Roma (1442-1447)

Unión con los griegos (6-7-1439), los armenios (22-11-1439) y los jacobitas (4-2-1442).

1512-1517 - V de Letrán: Julio II

Represión del conciliarismo, reforma de la Iglesia.

1545-1563 - Trento: Pablo III

1536 Primera convocación del concilio en Mantua.
1537 Convocación del concilio en Vicenza.
1544 Convocación del concilio en Trento por medio de la bula *Laetare Jerusalem* (19 de marzo) de Pablo III.
1545 Apertura del concilio (13 de diciembre).

(Bolonia desde 1547)

1545-1548 *I período:* de la sesión I a la X, en Trento y en Bolonia.
Sesión IV: la Escritura y la tradición como fuentes de la fe.
Sesión V: el pecado original.
Sesión VI: la justificación.
Sesión VII: la doctrina de los sacramentos en general, el bautismo y la confirmación.

Julio III

1551-1552 *II período:* de la sesión XI a la XVI.
Sesión XIII: la eucaristía.
Sesión XIV: el sacramento de la penitencia y la unción de los enfermos.

(Marcelo II, Pablo IV)

Pío IV

1561-1563 *III período:* de la sesión XVII a la XXV.
Sesiones XXI y XXII: la eucaristía y la misa.
Sesión XXIII: el orden.
Sesión XXIV: la sacramentalidad del matrimonio.
Sesión XXV: el purgatorio, las indulgencias, el culto a los santos, a las reliquias y a las imágenes.
1564: Publicación de la *Confesión tridentina.*

(Pío V)

1566: el *Catecismo romano.*
1568: Reforma del *Breviario.*
1570: el *Misal romano.*

1869-1870 - Vaticano I: Papa Pío IX

La decisión de reunir un concilio ecuménico hay que entenderla dentro del clima que vivía la Iglesia. La idea, tal vez detonante, fuera la proliferación de los llamados «errores modernos», que tenían sus raíces más próximas en la Ilustración. Pero la cuestión de la infalibilidad era la que acaparaba el mayor interés. Había dos grupos: unos partidarios de proclamar la infalibilidad y otros que se negaban. Tras duros debates se llegó a la proclamación de la constitución *Pastor aeternus* que consta de cuatro capítulos que tratan del primado de jurisdicción de san Pedro, de la perpetua transmisión de esta prerrogativa en la persona de sus sucesores en la Cátedra de Roma, de la íntima naturaleza del primado romano, como poder verdaderamente episcopal, ordinario, inmediato y universal, y, por último, de la infalibilidad personal del Romano pontífice por un carisma especial. El concilio tuvo que suspender sus sesiones porque estalló la guerra franco-prusiana. Se aplazó *sine die.*

1962-1965 - Vaticano II: Papa Juan XXIII

Según el que convocó el concilio, la convocatoria se debía a una inspiración de lo alto con el fin de hacer llegar a los hombres el depósito de la sagrada tradición, teniendo en cuenta las actuales estructuras de la sociedad; no condenar errores, sino explicar, con mayor riqueza, la fuerza de la doctrina; y acercarse más a la unidad querida por Cristo. El 14 de noviembre se empezó a debatir el esquema sobre las fuentes de la revelación. El 26 de noviembre se debate sobre las Iglesias orientales. A partir del 1 de diciembre se dedicaron seis congregaciones a debatir el esquema *De Ecclesia.* La primera fase del concilio se cerró el 8 de diciembre.

Pablo VI

La segunda etapa comenzó su andadura el 29 de septiembre del 1963. En su discurso de apertura Pablo VI resumió en cuatro puntos la finalidad del concilio: exposición de la teología de la Iglesia, su renovación interior, la promoción de la unidad de los cristianos y, por último, el diálogo con el mundo contemporáneo.

El tercer período de sesiones se abrió el 14 de septiembre de 1964. En la sesión solemne del 21 de noviembre de 1964 se promulgaron: la constitución dogmática *Lumen gentium,* el decreto sobre el ecumenismo y el decreto sobre las Iglesias orientales. La *Lumen gentium* expone la doctrina sobre el misterio de la Iglesia, Pueblo de Dios, al que todos los fieles son incorporados por el bautismo.

La constitución sobre la divina revelación y el decreto sobre el apostolado de los laicos se promulgaron en la sesión del 18 de noviembre de 1965.

El 8 de diciembre, en una solemne ceremonia celebrada en la plaza de San Pedro, el

santo padre clausuraba el concilio Vaticano II. El breve apostólico *In Spiritu Sancto* de Pablo VI declaraba la terminación del concilio y renovaba la plena aprobación de las decisiones conciliares.

Tabla cronológica

Acontecimentos religiosos (A. R.)

8/4 a.C. ca. Nacimiento de Cristo

Acontecimentos políticos (A. P.)

14-37 Tiberio

A. R.

30 Muerte y resurrección de Cristo. Pentecostés y comunidad primitiva de Jerusalén
35-36 Primera persecución contra los helenistas de Jerusalén. Lapidación de Esteban
37 Conversión de Saulo. Difusión por Palestina
40/41 Bautismo del centurión Cornelio

A. P.

41-54 Claudio

A. R.

47-49 Primer viaje misionero de Saulo/Pablo
49 Claudio en contra de las instigaciones de «Cresto». Concilio apóstólico de Jerusalén
49-52 Segundo viaje misionero de Pablo
53-54 Pedro en Roma (?)
53-58 Tercer viaje misionero de Pablo

A. P.

54-68 Nerón

A. R.

61-63 Pablo prisionero
64-65 Nerón persigue a los cristianos tras el incendio de Roma
64-67 Muerte y sepultura de Pedro y Pablo en Roma

A. P.

66-70 Rebelión de los judíos y destrucción de Jerusalén
81-96 Domiciano

A. R.

94-96 Domiciano persigue a los cristianos. Carta del papa Clemente a los corintios

A. P.

98-117 Trajano

A. R.

110 ca. Cartas de Ignacio de Antioquía

A. P.

112 Carta de Plinio a Trajano y respuesta de Trajano
115-117 Nuevas rebeliones judías

A. R.

115-125 San Sixto I, papa

A. P.

117-138 Adriano
132-135 Rebelión judía y nueva destrucción de Jerusalén

A. R.

136-160 Enseña en Roma el gnóstico cristiano Valentín

A. P.

138-161 Antonino Pío

A. R.

139-144 El gnóstico cristiano Marción en Roma
140-155 Pío I, papa. Actividad literaria de Hermas
150-165 Actividad de Justino
155 Martirio de san Policarpo de Esmirna
160-180 Construcción de los «trofeos» sobre las tumbas de Pedro y Pablo

A. P.

161-180 Marco Aurelio

A. R.

171-173 Aparece el montanismo en Frigia
179-216 Abgar IX de Edesa

A. P.

180-192 Cómodo

A. R.

180-198 Actividad de Ireneo de Lyon
180-215 Actividad de Clemente de Alejandría
190-195 Primeras corrientes modalistas

A. P.

193-211 Septimio Severo

A. R.

195-220 Actividad de Tertuliano
200 Fragmento «muratoriano»
200-235 Obras literarias vinculadas al nombre de Hipólito de Roma
203 Martirio de Perpetua y Felicidad en Cartago
203-231 Actividad de Orígenes en Alejandría

A. P.

211-217 Caracalla
212 Ampliación de la ciudadanía romana a todos los ciudadanos libres del Imperio

A. R.

217-222 San Calixto I, papa

A. P.

222-235 Alejandro Severo

A. R.

222-230 San Urbano I, papa
232-235 *Domus ecclesiae* de Dura Europos
232-254 Actividad de Orígenes en Cesarea de Palestina

A. P.

235-238 Maximino el Tracio

A. R.

235-236 San Antero, papa

A. P.

242-277 Predicación de Mani
244-249 Filipo el Árabe
244-270 Enseñanza de Plotino en Roma

A. R.

248-258 Cipriano, obispo de Cartago

A. P.

249-251 Decio

A. R.

249-251 Primera persecución general contra el cristianismo

A. P.

254 Valeriano

A. R.

254-257 San Esteban I, papa
257-258 Nueva persecución general

A. P.

259-268 Galieno

A. R.

259-268 Tolerancia y restitución de los bienes al cristianismo

A. P.

270-275 Aureliano. Religión del Sol y de Mitra

A. R.

280 Mosaico de Cristo Sol en el mausoleo de los Julios

A. P.

284-305 Diocleciano

A. R.

285 Antonio, eremita en Egipto
292-317 Actividad de Lactancio
296-339 Actividad de Eusebio de Cesarea

A. P.

297 Diocleciano contra los maniqueos

A. R.

303-304 Decretos de Diocleciano contra los cristianos
306 Sínodo de Elvira
311 Comienzos del donatismo. Edicto de tolerancia de Galerio en favor de los cristianos

A. P.

312-323 Constantino I, emperador de Occidente

A. R.

313 Edicto de Milán (Constantino y Licinio). Edicto de tolerancia de Maximino Daya
318-320 Comienzos del arrianismo
318-373 Actividad de Atanasio de Alejandría

A. P.

319 Prohibición de la aruspicina

A. R.

320 Pacomio funda su cenobio
321 El domingo se convierte en día festivo

A. P.

323-337 Constantino, emperador de Occidente y de Oriente

A. R.

325 Concilio de Nicea

A. P.

330 Fundación de Constantinopla

A. R.

335 Consagración de la basílica del Santo Sepulcro en Jerusalén. El cristianismo llega al reino de Aksum
339 Persecución de los cristianos en Persia

A. P.

341 Prohibición de todos los sacrificios paganos

A. R.

341-383 Ulfila predica el arrianismo entre los godos

348-387 Cirilo, obispo de Jerusalén
350-367 Hilario, obispo de Poitiers

A. P.

351-361 Constancio II

A. R.

358 Tercera fórmula de Sirmio (homoiusiana), suscrita en sentido ortodoxo por el papa Liberio
358-379 Actividad de Basilio de Cesarea
358-390 Actividad de Gregorio Nacianceno
359 Cuarta fórmula de Sirmio (homoiana, es decir, herética) impuesta por el emperador Constancio
359-360 Sarcófago de Junio Baso

A. P.

361-363 Juliano el «Apóstata»

A. R.

361 Comienzos del apolinarismo
363 ca. Fundación de la escuela de Edesa
365 Primer sínodo nacional de la Armenia cristiana

366-384 Dámaso I, papa
370-375 Comienzos del priscilianismo
370-394 Actividad de Gregorio de Nisa
372-394 Martín, obispo de Tours
374-397 Ambrosio, obispo de Milán

A. P.

375 Graciano renuncia al cargo de pontífice máximo pagano

A. R.

375-419 Actividad de Jerónimo de Estridón

A. P.

379-392 Teodosio I, emperador de Oriente

A. R.

379 † san Basilio Magno
380 El cristianismo católico es proclamado religión del estado
381 Concilio de Constantinopla

A. P.

382 Se retira del senado de Roma el altar de la Victoria

A. R.

384 Pelagio empieza a difundir sus doctrinas en Roma
385 El emperador usurpador Máximo condena a muerte al hereje Prisciliano
386-407 Actividad de Juan Crisóstomo
386 Conversión de Agustín en Milán
390 Teodosio I hace penitencia pública por la matanza de Tesalónica
391 Prohibición total del culto pagano

A. P.

392-394 El pretendiente Eugenio intenta la última restauración pagana
392-395 Teodosio I, emperador único de Oriente y Occidente

A. R.

393-394 Comienza la polémica en torno al origenismo; peregrinación de Egeria (o Eteria) a los santos lugares
395-430 Agustín, obispo de Hipona
401-417 Inocencio I, papa

A. P.

406 Los bárbaros atraviesan el Rin por Maguncia y comienzan las invasiones del Imperio
410 Saqueo de Roma por Alarico

A. R.

410 Ordenamiento legislativo de la Iglesia en Persia
411 Conferencia en Cartago entre católicos y donatistas
412-444 Cirilo, obispo de Alejandría
418 Comienzo de las polémicas en torno al semipelagianismo
428 Comienzos del nestorianismo
431 Concilio de Éfeso
440-458 Primeros monumentos bizantinos en Ravena
440-461 León I Magno, papa: defendió el primado del obispo de Roma

441 Comienzos del monofisismo
450-456 Primeros sínodos de la Irlanda cristiana
451 Concilio de Calcedonia
452 Los hunos de Atila detenidos por el papa León I

A. P.

455 Saqueo de Roma por Genserico

A. R.

457 Monofisismo en Egipto

A. P.

476 Deposición del último emperador de Occidente, Rómulo Augústulo. Caída del Imperio romano de Occidente
481-751 Francia bajo los merovingios

A. R.

484-519 Cisma acaciano
486 Nestorianismo en Persia
491 Monofisismo en Armenia
492-496 Pontificado de Gelasio I

A. P.

493-553 Dominio ostrogodo en Italia

A. R.

496 Conversión de los francos merovingios al catolicismo

A. P.

507-711 Dominio visigodo en España
527-565 Justiniano I emperador de Bizancio
529-559 Guerras bizantinas de reconquista

A. R.

529 San Benito de Nursia funda el monasterio de Montecasino

A. P.

552-645 Período Asuka en Japón

A. R.

553 II Concilio de Constantinopla

A. P.

568-774 Dominio lombardo en Italia
589-618 Dinastía Sui en China

A. R.

590-604 Pontificado de Gregorio I Magno
597 Comienza la conversión de Inglaterra al catolicismo

A. P.

606-647 Imperio de los Harsa en India
608-918 Período Silla en Corea

A. R.

608-615 Pontificado de Bonifacio IV

A. P.

613 Mahoma comienza a predicar
618-907 Dinastía Tang en China
622 «Hégira» de Mahoma
628 El emperador bizantino Heraclio (610-641) vence al Imperio persa
632 Muerte de Mahoma
632-661 Primeros cuatro califas islámicos

A. R.

635-1287 Los nestorianos en China

A. P.

638 Los árabes conquistan Jerusalén
642-710 Los árabes conquistan el norte de África

A. R.

642-686 Pontificado de Teodoro I

A. P.

646-794 Período Nara en Japón
661-750 Imperio omeya en Damasco
679-1018 Primer imperio búlgaro

A. R.

680-681 III Concilio de Constantinopla

A. P.

685-687 Cisma chiíta en el islam

A. R.

685-686 Pontificado de Juan V
692 II Concilio Trullano

A. P.

711 Batalla de Guadalete. Rodrigo, último rey godo

A. R.

715-731 Pontificado de Gregorio II
716-731 Actividad misionera de Wynfrid-Bonifacio en la Europa central

A. P.

717-867 Dinastía isáurica en el Imperio bizantino

A. R.

728-754 Comienzo del Estado pontificio
730-843 Luchas iconoclastas
731-741 Pontificado de Gregorio III

A. P.

732 Batalla de Poitiers

A. R.

741-752 Pontificado de Zacarías

A. P.

750-1258 Imperio abasí de Bagdad

A. R.

752-757 Pontificado de Esteban II
754 Alianza entre el papado y los francos

A. P.

756-1031 Califato omeya de Córdoba
768-814 Carlomagno, rey de los francos

A. R.

787 II Concilio de Nicea

A. P.

794-1185 Período Heian en Japón

A. R.

795-816 Pontificado de León III

A. P.

800 Carlomagno, emperador
802-1016 Unificación de Inglaterra

A. R.

826 Comienza la actividad misionera de Anscario en Escandinavia

A. P.

842-1370 Dinastía Piast en Polonia

A. R.

847-855 Pontificado de León IV

A. P.

856-1598 Dinastía Rjurik en Rusia

A. R.

858-867 Pontificado de Nicolás I

A. P.

861-1045 Dinastía de los Bagratíes en Armenia

A. R.

863-885 Misión de Cirilo y Metodio entre los eslavos

A. P.

867-1081 Dinastía macedónica en el Imperio bizantino

A. R.

867-877 Cisma de Focio
869-870 IV Concilio de Constantinopla
872-882 Pontificado de Juan VIII

A. P.

877 Capitular de Quierzy sobre el carácter hereditario de los feudos mayores

888 Fin de la dinastía imperial carolingia
894-1306 Dinastía Premysl en Bohemia
897-1301 Dinastía Arpad en Hungría
907-960 Período de las cinco dinastías en China
918-1392 Dinastía Koryo en Corea
919-1024 Dinastía sajona en Alemania
960-1279 Dinastía Song en China
962-1003 Período de los Otones en el Imperio germánico
962-1186 Dinastía ghaznavida en la India

A. R.

877 † Juan Escoto Eriúgena
966 Los polacos se convierten al cristianismo
997-1038 Esteban rey de Hungría; conversión de los magiares al cristianismo
999-1003 Pontificado de Silvestre II

A. P.

1024-1125 Dinastía de Franconia en Alemania

A. R.

1024-1032 Pontificado de Juan XIX

A. P.

1037 Constitución del carácter hereditario de los feudos menores

A. R.

1046 El emperador Enrique III depone a tres papas y hace elegir a Clemente II (1046-1047)
1049-1054 Pontificado de León IX
1054 Cisma de Oriente
1058-1061 Pontificado de Nicolás II

A. P.

1066 Invasión normanda en Inglaterra
1070-1090 Invasión de los turcos selyúcidas en Palestina

A. R.

1073-1085 Pontificado de Gregorio VII

A. P.

1081-1204 Dinastías Comneno y Angelo en el Imperio bizantino
1089-1213 La cristiana Georgia, la mayor potencia del Cáucaso

A. R.

1091-1153 San Bernardo de Claraval
1096-1270 Las cruzadas

A. P.

1099-1291 Reinos cruzados en Palestina

A. R.

1099-1118 Pontificado de Pascual II
1122 Concordato de Worms
1123 I Concilo Lateranense

A. P.

1138-1254 Dinastía Hohenstaufen en Alemania

A. R.

1139 II Concilio Lateranense

A. P.

1140-1270 Dinastía Zagué en la Etiopía cristiana

A. R.

1172-ca. 1221 Santo Domingo de Guzmán
1179 III Concilio Lateranense
1180/82-1249 San Pedro Nolasco
1181/81-1226 San Francisco de Asís
1185-1187 Pontificado de Urbano III

A. P.

1185-1333 Período Kamakura en Japón
1186-1393 Segundo Imperio búlgaro
1192-1526 Sultanato islámico de Delhi en India
1196-1227 Imperio mongol de Gengis Kan

A. R.

1198-1216 Pontificado de Inocencio III

A. P.

1204-1261 Imperio latino de Oriente. Imperio bizantino de Nicea

A. R.

1215 IV Concilio Lateranense

A. P.

1217-1252 Fernando III el santo. Conquista de Sevilla. Unión definitiva de los reinos de Castilla y León

A. R.

1245 Juan de Piano Carpini entre los mongoles. Concilio I de Lyon

A. P.

1250-1517 Dominio mameluco en Egipto y Siria
1252-1284 Alfonso X el Sabio
1254-1273 Gran interregno en Alemania

A. R.

1254-1261 Pontificado de Alejandro VI

A. P.

1261-1453 Dinastía de los Paleólogos en el Imperio bizantino

A. R.

1261-1264 Pontificado de Urbano IV

A. P.

1270-1975 Dinastía de los Salomónidas en Etiopía

A. R.

1274 II Concilio de Lyon

A. P.

1278-1918 Dinastía Habsburgo en Austria
1280-1367 Dinastía mongólica de los Yuan en China

A. R.

1280 † San Alberto Magno
1294-1303 Pontificado de Bonifacio VIII
1300 Primer Año Santo
1302 Bula *Unam Sanctam*
1303 Afrenta de Anagni
1303-1373 Santa Brígida de Suecia
1305-1377 Exilio de Aviñón, de Clemente VI a Gregorio XI, Período aviñonense del papado
1311-1312 Concilio de Vienne

A. P.

1333-1573 Período Muromachi en Japón
1337-1453 Guerra de los Cien Años entre Francia e Inglaterra

A. R.

1353-1357 El cardenal Albornoz reorganiza los Estados Pontificios

A. P.

1356 El Imperio alemán es reconocido como un Estado federal

A. R.

1356 Bula de oro

A. P.

1360-1404 Imperio mongol de Tamerlán

A. R.

1367-1370 Urbano V vuelve a Roma

A. P.

1368-1644 Dinastía Ming en China
1368-1910 Rebelión antimongólica en Corea e instauración de la dinastía Yi

A. R.

1378-1417 Cisma de Occidente, con el establecimiento de dos pontífices

A. P.

1382-1572 Dinastía Jagellón en Polonia
1385-1578 Dinastía Avis en Portugal
1400 Tamerlán derrota al sultán Bayazid I

A. R.

1400 Inquisición en Inglaterra: *De haeretico comburendo*

A. P.

1401 Tamerlán conquista Damasco y Bagdad por segunda vez

A. R.

1401-1464 Nicolás de Cusa (Nikolaus Krebs)
1402-1471 Dionisio de Ryckel, o Dionisio el Cartujo, llamado también *Doctor Estaticus*
1403-1472 Juan Besarión, obispo de Nicea
1404-1406 Inocencio VII, papa
1406-1415 Gregorio XII, papa
1408 Se constituye la Congregación Benedictina de Montecasino

A. P.

1409 Influenciado por Juan Hus, Wenceslao IV reforma la universidad de Praga; sus adversarios fundan entonces la universidad de Leipzig

A. R.

1409 Concilio de Pisa y establecimiento de tres pontífices (un grupo de cardenales depone a Gregorio XII y a Benedicto XIII, y elige a un tercer «papa», Alejandro V [1409-1410, Pedro Filargio, de la isla de Creta] y, más tarde, a Juan XXIII [1410-1415, Baldassare Cossa, de Nápoles])

A. P.

1410 Los polacos derrotan a la Orden Teutónica en Tannenberg
1412 Fundación del observatorio marítimo de San Vicente en Portugal
1413 Ladislao de Nápoles expulsa de Roma al antipapa Juan XXIII. En Inglaterra, rebelión de los seguidores de Wycliff

A. R.

1410/25-1495 Gabriel Biel
1414-1418 Concilio de Constanza (XVI ecuménico, del 5-11-1414 al 22-4-1418: 45 sesiones): papas: Gregorio XII, Benedicto XIII, Juan XXIII, Martín V; emperador: Segismundo; resolución del «Gran cisma de Occidente» (abdicación del papa romano, Gregorio XII, 4-7-1415; deposición del papa del concilio, Juan XXIII, 29-5-1415, y del papa de Aviñón, Benedicto XIII, 26-7-1417), condena de Juan Hus, decreto *Sacrosancta* acerca de la supremacía del concilio sobre el papa, y decreto *Frequens* sobre la periodicidad de los concilios, a que se llega por acuerdo de las cinco «naciones» conciliares

A. P.

1415 Enrique V de Inglaterra derrota a los franceses en Azincourt; Juan Hus muere en la hoguera en Constanza: a su muerte estalla en Bohemia una rebelión nacional, que se desarrolla en las guerras husitas (1420)

A. R.

1415 Abdicación de Gregorio XII: Huida de Constanza, detención y deposición de Juan XXIII; Juan Hus muere en la hoguera en Constanza: de él toman nombre los husitas (Bohemia); herejes por motivos políticos, morales y doctrinales; el cisma husita degenera en luchas políticas; tiene un fin aparente con los acuerdos de Iglau (1436), y termina realmente con la paz de 1485

A. P.

1416 El conde Amadeo VIII de Saboya se convierte en duque; la flota veneciana derrota a la turca en Galípoli

A. R.

1416-1507/1508 San Francisco de Paula
1417 Deposición de Benedicto XIII, que sigue considerándose papa

1417-1431 Martín V papa: se vuelve al papado único (Odone Colonna, romano; elegido en Constanza); son antipapas Clemente VIII (Gil Sánchez Muñoz: 1423-1429) y Benedicto XIV (Bernardo Garnier: 1425-1430); concluye el Gran cisma; combate las teorías conciliares, restaura Roma, se enfrenta a los husitas; convoca los concilios de Pavía-Siena y Basilea
Angelo Correr, veneciano; depuesto ilegalmente en Pisa después del frustrado encuentro con Benedicto XIII; abdica en el concilio de Constanza, convocado por iniciativa de Segismundo; muere en Recanati el año 1417 como cardenal obispo de Oporto

A. P.

1420 Dominio de los Visconti en Milán y de los Medici en Florencia

A. R.

1420 † Álvaro de Córdoba
1421 Reforma de la abadía de San Matías de Tréveris (Alemania)

A. P.

1422 Los turcos asedian por primera vez Constantinopla

A. R.

1424 Clemente VIII sucede a Benedicto XIII: cinco años más tarde abdica.
1425 Santa Francisca Romana funda las Oblatas de Tor de' Specchi de Roma

A. P.

1427 Comienzos del imperio azteca de Itzcoatl y ascenso político de los aztecas
1428 Indochina se independiza de China
1429 Juana de Arco libera Orleans del asedio de los ingleses: Carlos VII es coronado en Reims

A. R.

1429 † Juan Gerson

A. P.

1430 Los turcos conquistan Salónica
1431 Rebelión de los campesinos: (hasta 1512 habrá doce). Los portugueses descubren las Azores

A. R.

1431 Santa Juana de Arco muere en la hoguera en Ruán
1431-1445 Concilio de Basilea-Ferrara-Florencia-Roma, XVII ecuménico
1431-1447 Eugenio IV, papa: Gabriele Condulmer, veneciano; monje agustino, sobrino de Gregorio XII; suspende el concilio de Basilea; antipapa Félix V (Amadeo, duque de Saboya: 1440-1449); concilio de Ferrara, que une de nuevo a Roma los territorios griegos, ocupados sin embargo inmediatamente por los turcos
XVII concilio ecuménico: Basilea-Ferrara-Florencia (Basilea: del 23-7-1431 al 7-5-1437: 25 sesiones; traslado a Ferrara: 18-9-1437, y definitivamente el 1-1-1438; traslado a Florencia: 16-1-1439; traslado a Roma: 25-4-1442): papa: Eugenio IV (antipapa: Félix V); emperadores: Segismundo, Federico III; unión con los griegos (6-7-1439), con los armenios (22-11-1439) y con los jacobitas (4-2-1442); controversias sobre la teoría conciliarista; compromiso con los husitas; establece en toda la Iglesia la fiesta de la Inmaculada concepción

A. P.

1433 Segismundo, emperador en Roma; *Compactata* de Praga con los husitas

A. R.

1433 *De concordia catholica;* Congregación de Bursfeld (Alemania)

A. P.

1434 Cósimo de Medici en Florencia

A. R.

1435 San Francisco de Paula funda la Orden de los Mínimos (que es aprobada por Sixto IV en 1474)

A. P.

1436 Rebelión de los mayas contra los toltecas en el Yucatán

A. R.

1436 Congregación de Valladolid
1436-1517 Francisco Jiménez de Cisneros, obispo de Toledo; dirige la edición políglota de la Biblia de Alcalá.

A. P.

1438 Alberto II de Habsburgo, rey de Austria, Hungría y Bohemia y emperador; *Pragmática Sanción,* con la que Carlos VII limita la jurisdicción de la curia romana; El emperador de Bizancio, Juan VIII Paleólogo, acude a Ferrara con ocasión del concilio

A. R.

1438 Pragmática sanción de Bourges
1438-1449 Fin del cisma de Occidente. Pequeño cisma de Occidente

A. P.

1440 Construcción de la primera imprenta, diseñada por Johann Gutemberg

A. R.

1440 *De docta ignorantia*

A. P.

1440-1450 Con Moctezuma I y Ahuitzote el imperio azteca mexicano llega hasta Guatemala

A. R.

1441 En Rusia, un sínodo impuesto por el Gran duque de Moscú rechaza la unión de Basilea-Florencia; muere Pietro Varozzi, obispo de Padua

A. P.

1443 Los húngaros de Juan Hunyady derrotan a los turcos en Nis

A. R.

1444 † san Bernardino de Siena
1446 Bula de Eugenio IV por la que se dividen los franciscanos en dos congregaciones autónomas (los conventuales y los observantes)

A. P.

1447 Con la elección de Nicolás V se inicia la época de los papas mecenas del Renacimiento: Fray Angélico y Benozzo Gozzoli pintan los frescos de la Capilla Nicolina

A. R.

1447-1455 Nicolás V, papa: Tommaso Parentuccelli, de Sarzana; papa humanista, inicia

la Biblioteca Vaticana

A. P.

1448-1492 Lorenzo el Magnífico

A. R.

1448 El concilio se traslada a Lausana, donde se encuentra Félix V; tras la deposición del metropolitano Isidoro, que ha firmado en Florencia el decreto de unión con los católicos, en Moscú, por orden de Vasilij (Basilio) II a Jonás di Rjazan' patriarca de todas las Rusias sin autorización de Bizancio
1449 *Apologia doctae ignorantiae*

A. P.

1450-1540 Se impone el uso del oro en la fabricación de moneda

A. R.

1450 Congregación benedictina

A. P.

1452 Federico III de Habsburgo, último emperador coronado por el papa en Roma; Constantino IX Paleólogo renueva en vano la unión con Roma; Nicolás V concede a Alfonso rey de Portugal facultad para hacer esclavos
1452-1519 Leonardo da Vinci

A. R.

1452 Federico III, último emperador coronado en Roma
1452-1498 Jerónimo Savonarola

A. P.

1453 Caída de Constantinopla y fin del Imperio romano de Oriente

A. R.

1453 Caída de Constantinopla. Moscú, nuevo centro de la Iglesia ortodoxa

A. P.

1454 Paz de Lodi, que establece cierto equilibrio entre Venecia, Milán, el Estado pontificio y Nápoles
1455-1485 Guerra civil en Inglaterra entre la casa de Lancaster (o de la Rosa roja) y la casa de York (o de la Rosa blanca), conocida como Guerra de las Dos Rosas
1455-1456 Biblia de Gutemberg
1455-1522 Johannes Reuchlin

A. R.

1455-1458 Calixto III, papa: Alonso de Borja (o Borgia), de Játiva (Valencia); celoso y virtuoso, pero nepotista; organiza una cruzada y detiene a los turcos en Belgrado; revisión del proceso de santa Juana de Arco; dispone que la campana suene a mediodía, para el *angelus,* en contra del peligro turco
ca. 1455-1536 Le Fèvre (o Lefebvre) d'Etaples, o Faber Stapulensis
1456 † san Juan de Capistrano: lleva a cabo fructíferas misiones en Alemania y en Austria
1457 † santa Rita de Casia
1458-1464 Pío II, papa: Enea Silvio Piccolomini, de Siena; refinadísimo humanista y hombre de mundo

A. P.

1459-1519 Maximiliano I

A. R.

1459 El Sínodo de Moscú se aparta completamente de la Iglesia de Bizancio, dependiente de los turcos, pero rechaza como hereje al patriarca Gregorio II, nombrado por el papa Eugenio IV

A. P.

1462 En Moscú, que ha sido declarada Tercera Roma, sube al trono Iván III el Unificador
1462-1505 Iván III funda el Estado nacional ruso

A. R.

1463 † santa Catalina de Bolonia y san Diego de Alcalá
1464 † beata Margarita de Saboya
1464-1471 Pablo II, papa: Pietro Barbo, veneciano; sobrino de Eugenio IV: censurado por los humanistas porque cierra el Colegio degli abbreviatori y la Accademia de Pomponio Leto; fija el jubileo cada 25 años

A. P.

1466 Cruzada contra los herejes bohemios
1466/69-1536 Erasmo de Rotterdam: *Elogio de la locura* (1509)
1467 La Unión de los Hermanos Bohemios se constituye en Iglesia nacional separada

A. R.

1467-1525 Thomas Müntzer
1468-1534 Tommaso Caietano de Vio, conocido como Cayetano

A. P.

1469 Matrimonio de Isabel de Castilla (reina en 1474) y Fernando de Aragón (rey en 1479). Unión de los reinos de Castilla y Aragón

1469-1527 Nicolás Maquiavelo

A. R.

1469-1532 Egidio de Viterbo
1469-1535 (22-6) San Juan Fisher
1471 † Tomás de Kempis, supuesto autor de la *Imitación de Cristo*
1471-1484 Sixto IV, papa: Francisco della Rovere, de Savona; papa renacentista, intrigas políticas (conjuración de los Pazzi en Florencia), nepotismo; aprueba los Mínimos de san Francisco de Paula; Año Santo en 1475; introducción de la Inquisición en España; predicación de las indulgencias y distribución de los beneficios para recaudar dinero
1472 † beato Amadeo IX de Saboya

A. P.

1473-1543 Nicolás Copérnico

A. R.

1473 † san Juan de Kety

A. P.

1474-1566 Bartolomé de Las Casas; pide a Carlos V la aplicación de las *Leyes nuevas* para los indios (1551); *Historia general de las Indias* (1552)

A. R.

1474-1566 Bartolomé de Las Casas

A. P.

1475-1525 Máxima expansión del imperio de los incas bajo Huayana Capac

A. R.

1475 *Della rovina della Chiesa*

A. P.

1478 Lorenzo sucede a Cósimo de Medici tras la conjuración de los Pazzi. Fundación de la Inquisición española

A. R.

1478-1535 (6-7) Santo Tomás Moro (Thomas More): *Utopía:* 1516; canciller del reino en 1529
1479 Se introduce la fiesta de San José en el *Breviario romano*

A. P.

1480 El gran duque Iván III de Moscú somete Novgorod

A. R.

1480 Se aprueba en Venecia la primera cofradía italiana del rosario. † Mártires de Otranto

A. P.

1480-1600 En Japón, edad de los «reinos combatientes»

A. R.

1483 (10-11) Martín Lutero en Eisleben
1483-1542 Gaspare Contarini: obispo de Belluno y cardenal; en 1516 publica *De officio episcopi*
1484 † san Casimiro de Polonia
1484-1492 Inocencio VIII, papa: Giambattista Cibo, genovés; enfermizo, débil y amante del lujo; decadencia moral de los cardenales; concede a Fernando V de Aragón el título de «rey católico»; bula contra las brujas
1484-1531 Huldrych Zwinglio

A. P.

1485 Enrique Tudor vence a Ricardo III de Inglaterra en Bosworth; sube al trono, estando emparentado tanto con los Lancaster como con los York; su casa reina hasta 1603
1485-1561 Matteo Bandello

A. R.

1486-1537 San Jerónimo Emiliani
1486-1543 Juan Eck

A. P.

1487 Bartolomé Díaz dobla el cabo de Buena Esperanza en el sur de África

A. R.

1487 *Malleus maleficarum,* de los dominicos Heinrich Institor Kramer y Jacob Sprenger. † san Nicolás de Flüe

A. P.

1489 Venecia ocupa Chipre

A. R.

1489-1556 Thomas Cranmer (arzobispo anglicano de Canterbury en 1533)

A. P.

1491-1547 (28-1) Enrique VIII

A. R.

1491 Los primeros misioneros portugueses llegan al Congo, Angola y Mozambique
1491-1556 San Ignacio de Loyola

A. P.

1492 Caída del reino musulmán de Granada y unificación de España; Cristóbal Colón descubre América
1492-1547 Vittoria Colonna

A. R.

1492-1503 Alejandro VI, papa: Rodrigo de Borja (Borgia), de Játiva (España); sobrino de Calixto III: elegido quizá por simonía; favorece a sus hijos y parientes, entre ellos a César Borgia y a Lucrecia: trata de crear un Estado para César después de la muerte de Carlos VIII; divide el Nuevo Mundo entre España y Portugal
1492-1546 Francisco de Vitoria

A. P.

1493 Tratado de Tordesillas, promovido por Alejandro VI para repartir los nuevos descubrimientos entre España y Portugal; Carlos VIII de Francia realiza una expedición militar a Italia con el fin de conquistar el reino de Nápoles, pero es derrotado en Fornovo por una coalición de Estados italianos promovida por Venecia (1494-1495)

A. R.

1493 El franciscano Bernardo Boil es superior en el centro misionero de la isla Española (Haití)
1494 † san Bernardino de Feltre. Sebastián Brant, *Narrenschiff*
1494-1536 William Tindale
ca. 1494-1566 Juan Agrícola
1494-1568 Alberto de Brandeburgo: en 1513 se convierte en príncipe obispo de Magdeburgo; en 1514 le ofrecen también el obispado de Maguncia y tiene que solicitar grandes préstamos al banco de los Függer
1495-1560 Domingo de Soto
1495-1543 Gian Matteo Giberti: obispo de Verona; promulga los decretos de reforma conocidos como *Constitutiones Gibertinae*. Fundación en Génova de la Compañía del Divino Amor; se constituye la Congregación Cisterciense de San Bernardo de Italia

A. P.

1497 Luis XII sucede a Carlos VIII en el trono de Francia
1497-1498 John Cabot descubre el continente norteamericano

A. R.

1497-1560 Felipe Melanchthon

A. P.

1498 Vasco de Gama circunnavega África y llega a la India

A. R.

1498 Jerónimo Savonarola es ahorcado y quemado en la plaza della Signoria, en Florencia, con Domenico Buonvicini y Stefano Maruffi

1498-1552 Andrés Osiander

A. P.

1499 Luis XII conquista el ducado de Milán, obligando a Ludovico el Moro a refugiarse en Alemania bajo la protección del emperador Maximiliano

A. R.

1499 Catalina Bora: entra en el monasterio cisterciense de Nimbschen, donde pronuncia los votos (1515); abandona el convento (1523) junto a otras doce compañeras y se casa con Lutero

A. P.

1500 Cabral descubre Brasil; Tratado entre Luis XII y el rey de España Fernando el Católico para repartirse el reino de Nápoles; Ludovico el Moro entra de nuevo en Italia, pero es derrotado en Novara; Tratado de Granada
1500-1558 Carlos V sucede a Fernando de Aragón (1516) y a Maximiliano I (1519), convirtiéndose en emperador

A. R.

1501 Martín Lutero estudia en Erfurt: obtiene el doctorado en 1505

A. P.

1502 Acciones de César Borgia, conocido como el Valentino († 1507), hijo de Alejandro VI
1502-1519 El rey azteca Moctezuma II extiende sus dominios más allá de la América central

1502-1722 Dinastía de los Safávidas en la India
1503 Francia y España se disputan el Reino de Nápoles al extinguirse la dinastía aragonesa; derrota francesa en Cerignola y Garigliano

A. R.

1503 En el Sínodo de Moscú tiene lugar la controversia acerca de la pobreza entre el eremita y místico S. Nilo de Sora y S. José de Volokolamsk: se impone este último, defensor de los monasterios urbanos, de sus propiedades y de su participación en la vida pública
1503 (22-9 al 8-10) Pío III, papa: Francisco Todeschini-Piccolomini; sobrino de Pío II; vida austera y comprensión hacia los adversarios
1503-1513 Julio II, papa: Giuliano della Rovere; sobrino de Sixto IV, franciscano, mecenas (Bramante, Miguel Ángel, Rafael), reconquista territorios pontificios, organiza la Liga de Cambrai contra Venecia y, más tarde, la Liga santa contra Francia; concilio V de Letrán

A. P.

1504 Paz de Blois, por la que se le reconoce a Francia el ducado de Milán, y a España, el reino de Nápoles

A. R.

1504-1575 Matthew Parker: primado de Inglaterra

A. P.

1505-1506 Bramante inicia la reconstrucción de la basílica de San Pedro

A. R.

1505 Con ocasión de la subida al trono de Vasilij (Basilio) III, el monje Filoteo de Pskov formula la teoría de la *Santa Iglesia Católica Apostólica de la Tercera Roma;* S. José de Volokolamsk dirige la represión de la secta «judaizante» de los antitrinitarios
1505-1560 Melchor Cano
1506-1552 San Francisco Javier

A. P.

1507 Génova se rebela contra Francia
1508 Liga de Cambrai contra Venecia: forman parte de ella Julio II, Luis XII, Fernando el Católico, el duque de Ferrara y el marqués de Mantua

A. R.

1508 Patronato español

A. P.

1509 Enrique VIII sucede a Enrique VII en Inglaterra y se casa con Catalina de Aragón; se funda en Oxford la *St. Paul's School*

A. R.

1509-1564 Juan Calvino
ca. 1509 Aparece el término «teología positiva»
1510 † santa Catalina de Génova

A. P.

1511 Diego Velázquez conquista Cuba para España

A. R.

1511 Misiones en las Indias occidentales: Santo Domingo, Haití, Cuba
1511-1512 «Conciliábulo» de Pisa

A. P.

1512-1594 Gerhard Kremer, Mercator: *Atlas:* 1585-1595

A. R.

1512-1517 V Concilio de Letrán (XVIII ecuménico, del doce sesiones): papas: Julio II y León X; emperador: Maximiliano I; contra el concilio cismático de Pisa (1511-1512), decretos de reforma, contra la usura
1512-1565 Diego Laínez

A. P.

1513 Balboa descubre el istmo de Panamá

A. R.

1513-1589 Michel de Bay, conocido como Miguel Bayo
1513-1521 León X, papa: Giovanni de Medici, florentino; mecenas de artistas y literatos; concilio V de Letrán; rebelión de Lutero; concordato con Francisco I de Francia; aprueba la Compañía del Divino Amor y canoniza a san Francisco de Paula

A. P.

1514 Se funda la cátedra de Historia eclesiástica en la Sapienza de Roma

A. R.

1514 Patronato portugués
1514-1517 *Biblia poliglotta complutensis*
1514-1590 Bartolomeu de Martyris: arzobispo de Braga (Portugal)

A. P.

1515 Francisco I sucede a Luis XII en el trono de Francia; batalla de Marignano y reconquista de Milán

A. R.

1515-1595 San Felipe Neri
1515-1585 Alfonso Salmerón
1515-1582 Santa Teresa de Jesús

A. P.

1516 Los portugueses en Cantón (China); concordato entre León X y Francisco I
1516-1556 Reinado de Carlos I

A. R.

1516 Concordato entre León X y Francisco I
1516-1587 John Fox

A. P.

1517 Solimán I conquista Egipto; comienzo de la Reforma

A. R.

1517 (**31-10)** según la tradición, el día en que Lutero clavó las «tesis sobre las indulgencias»
1517 León X reconoce la división de los franciscanos en dos órdenes: la de los conventuales y la de los hermanos menores observantes

A. P.

1519-1522 Fernando de Magallanes emprende el primer viaje de circunnavegación de la Tierra
1519-1603 Cortés conquista el reino de los aztecas

A. R.

1519 *Onus ecclesiae* de Berthold Purstinger, obispo de Chiemsee
1520 (15-6) Bula *Exsurge Domine* de León X: Lutero la quema en Wittenberg. **(23-7)** *An den christlichen Adel der deutscher Nation...* («A la nobleza cristiana de la nación alemana sobre la reforma de la sociedad cristiana») de Lutero. **(6-10)** *De captivitate babylonica ecclesiae* de Lutero. (noviembre) *Libertate christiana* de Lutero, en latín y alemán; hay en Europa 206 conventos de cartujos y cartujas; los procesos por brujería pasan a competencia de los tribunales civiles

A. P.

1521 (16-25 de abril) Dieta de Worms
1521 Los turcos conquistan Belgrado; Magallanes descubre las Filipinas
1521-1526 Carlos V en guerra con Francisco I de Francia

A. R.

1521 (3-1) Bula *Decet romanum pontificem* de León X
1521 (junio)-1522 (marzo) Lutero se refugia en el castillo de Coburgo, en Wartburg, bajo la protección de Federico el elector de Sajonia: allí prepara y publica la primera edición del Nuevo Testamento traducido por Lutero al alemán del pueblo
1521 (Navidad) Karlstadt celebra una «misa» en alemán, sin ofertorio ni canon, sin ornamentos litúrgicos y dando la comunión bajo las dos especies
1521-1597 San Pedro Canisio

A. P.

1522 Los turcos de Solimán II conquistan Rodas: los Caballeros se refugian en Malta

A. R.

1522 Instrucción de Adriano VI al legado pontificio en la Dieta de Nuremberg, Francisco Chierigato (llamado también Chierigati, o Chiericati, 1439-1539); Misiones en México y Nueva España
1522-1523 Adriano VI: Adriano Florensz, de Utrecht; último papa no italiano antes de Juan Pablo II; preceptor de Carlos V

A. P.

1523 Suecia se separa de Noruega y de Dinamarca: sube al poder la dinastía Vasa (1523-1654)

A. R.

1523-1534 Clemente VII, papa: Giulio de Medici, florentino; virtuoso, pero débil; demasiado ocupado en hacerle frente al emperador; apartamiento de Inglaterra con Enrique VIII
1523-1584 Carlo Sigonio: de Módena.

A. P.

1524 Dieta de Nuremberg; Pacto de Ratisbona; Giovanni da Verrazzano llega a Hudson

A. R.

1524 *De libero arbitrio* de Erasmo y *De servo arbitrio* de Lutero. San Cayetano de Thiene, con Gian Pietro Carafa, luego Pablo IV, funda los teatinos

A. P.

1524-1525 Guerra o rebelión de los campesinos en Alemania: participa entre otros Thomas Müntzer, ejecutado tras su captura en Frankenhausen (1525)
1525 Carlos V derrota y hace prisionero a Francisco I en Pavía; se suprime la Orden Teutónica; Imperio del Gran Mongol en la India oriental; Liga de Dessau; Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*

A. R.

1525 Traducción del Nuevo Testamento de William Tyndale

A. P.

1526 Alianza de Ginebra con Berna y Friburgo contra Saboya; Liga de Gotha-Torgau, promovida por Felipe de Hesse, a la que se adhiere también Alberto de Prusia; Liga de Cognac contra Carlos V; Primera Dieta de Spira; Solimán asedia Viena; tras la batalla de Mochacs, Hungría se une a Austria (1526); Tratado de Madrid; Francisco I renuncia a sus posesiones en Italia y en Flandes; negocia su liberación

A. R.

1526 Fundación de la orden de los capuchinos

A. P.

1527 Saqueo de Roma por parte de los lansquenetes de Carlos V; los Medici son expulsados de Florencia, donde se constituye una república; Paracelso enseña en Basilea: *Paragranum* (1530-1531)

A. R.

1527 Se instituyen en Milán las Cuarenta horas: más tarde introducidas también en Roma: 1592
1528 Matteo de Bascio (con Luigi de Fossombrone) funda los capuchinos

1528-1604 Domingo Báñez: teólogo de Salamanca

A. P.

1529 Paz de Cambrai o de las Dos Damas entre Carlos V y Francisco I, que permite la liberación de los hijos de Francisco I (agosto); Paz de Kappel; Segunda Dieta de Spira, en la que los luteranos «protestan» contra la mayoría; los turcos asedian Viena
1530 Dieta de Augsburgo; Carlos III de Saboya asedia Ginebra; Carlos V es coronado emperador en Bolonia por Clemente VII

A. R.

1530 San Antonio María Zaccaria funda los barnabitas (paúles o clérigos regulares de san Pablo): son aprobados por Clemente VII en 1533. **(20-6)** Melanchthon presenta la «Confesión» a la Dieta de Augsburgo

A. P.

1531 Batalla de Kappel, en la que muere Zwinglio y es derrotada Zurich; más tarde viene la segunda Paz de Kappel; Liga de Esmalcalda, apoyada por Francisco I (febrero)
1531-1534 Pizarro conquista el imperio de los incas, en Perú

A. R.

1531 Letanías lauretanas en uso en Loreto desde esta fecha

A. R.

1532 Clemente VII reconoce a los *Hermanos menores de vida eremítica* (capuchinos eremitas)
1532-1596 Francisco de Toledo

A. P.

1533 Iván el Terrible se convierte en príncipe de Moscú a la muerte de su padre; Jacques Cartier en Canadá

A. R.

1533-1583 Juan Maldonado

A. P.

1534 Acta de supremacía de Enrique VIII; Santa Liga contra los turcos; nueva guerra entre Francisco I y Carlos V

A. R.

1534 Comienzo del cisma anglicano; Fundación de los jesuitas por obra de Ignacio de Loyola, Pedro Faber, Francisco Javier, Diego Laínez, Alfonso Salmerón, Nicolás Bobadilla, Simón Rodríguez y Pedro Canisio; se funda en Goa la primera sede episcopal india; persecuciones en Inglaterra e Irlanda por obra de Enrique VIII e Isabel; san Jerónimo Emiliani funda los clérigos regulares de Somasca o somascos
1534-1549 Pablo III, papa: Alessandro Farnese, romano; reformador; hace cardenales a Pietro Carafa, Gaspare Contarini, Reginaldo Pole y Stefano Sadoleto; inaugura el concilio de Trento; aprueba a los jesuitas y a las ursulinas; nepotista; prohíbe la esclavitud en América

A. P.

1535 Pedro de Mendoza funda Buenos Aires

A. R.

1535 Santa Ángela de Merici funda la Compañía de santa Úrsula o ursulinas; † san Juan Fisher y santo Tomás Moro

A. P.

1536 Acuerdo entre Francisco I y Solimán; Conquista de Paraguay

A. R.

1536 Pablo III condena el esclavismo en la bula *Sublimis Deus; Institutio Christianae Religionis,* obra fundamental de Calvino
1536-1600 Luis de Molina

A. P.

1537 Fin de la supremacía de la Liga hanseática, derrotada en Lubeck; Dinamarca abraza la reforma protestante

A. R.

1537 *Consilium de emendanda Ecclesia* elaborado por una comisión de cardenales; muere san Jerónimo Emiliani (o Miani); san Juan de Dios funda los Hermanos hospitalarios
1538-1607 César Baronio
1538-1600 J. de Lugo
1538-1584 San Carlos Borromeo
1539 Coloquios religiosos en los que participan Calvino y Melanchthon; muere san Antonio María Zaccaria
1539-1606 Alessandro Valignano

A. P.

1540 Ejecución de Thomas Cromwell, conde de Essex; México se convierte en el virreinato de Nueva España

A. R.

1540 † santa Ángela de Merici; Aprobación de la Compañía de Jesús por Pablo III

A. P.

1541 Irlanda se convierte en Reino; con la caída de Buda, Hungría queda anexionada al Imperio otomano
1542 A la muerte de Jaime V, estallan en Escocia luchas político-religiosas

A. R.

1542 Misiones en la India con san Francisco Javier: llega a Goa: 1543
1542-1591 San Juan de la Cruz
1542-1621 San Roberto Belarmino
1543 *Bishop's Book* en Inglaterra

A. P.

1543 Expedición portuguesa a Japón
1544 Paz de Crépy entre Carlos V y Francisco I de Francia: Lombardía pasa a poder de España
1545 Masacres de valdenses en Aviñón, y de calvinistas en la Provenza; Pizarro en Perú
1545-1599 Redacción definitiva de la *Ratio studiorum* de los jesuitas: sigue en vigor hasta 1773, y luego hasta 1832

A. R.

1545-1563 XIX concilio ecuménico: Trento-Bolonia (del 13-12-1545 al 4-12-1563: 25 sesiones en tres períodos: 1-8 en Trento 1545-1547, 9-11 en Bolonia 1547; 12-16 en Trento 1551-1552; 17-25 en Trento 1562-1563): papas, Pablo III, Julio III y Pío IV; emperadores: Carlos V y Fernando I; definiciones dogmáticas antiprotestantes sobre la Escritura y la tradición, el pecado original y la justificación, los sacramentos y el

sacrificio de la misa, las indulgencias y el culto a los santos y a las imágenes; decretos de reforma; residencia de los obispos, seminarios.
1546 (18-2) † Martín Lutero

A. P.

1547 Carlos V vence a los protestantes de la Liga de Esmalcalda en Mühlberg; mueren Francisco I y Enrique VIII; se inicia en Rusia el gobierno personal de Iván IV el Terrible, que es consagrado por Macario y toma el título de zar
1547-1553 Bajo Eduardo VI se funda en Inglaterra la *High Church*

A. R.

1547 † san Cayetano de Thiene; misiones en el Congo, Angola y Mozambique

A. P.

1548 Dieta de Augsburgo
1548-1600 Giordano Bruno; es quemado en la hoguera

A. R.

1548 El antitrinitario Miguel Servet es condenado a la hoguera en Ginebra
1548-1617 Francisco Suárez
1549 Francisco de Vitoria; misiones en el Japón de san Francisco Javier; Juan Cocleo (Johannes Dobneck) publica en Maguncia los *Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri*
1549-1604 Gabriel Vázquez
1549-1603 Gregorio de Valencia
1550 † san Juan de Dios
1550-1555 Julio III, papa: Giovanni Maria Ciocchi del Monte, romano; concilio de Trento; jubileo de 1550; envía a Pole a Inglaterra bajo el reinado de María Tudor; amante del lujo

A. P.

1551 Ignacio de Loyola funda el *Collegium Romanum*

A. R.

1551-1610 Matteo Ricci: es enviado a China en 1572

A. P.

1552 Guerra entre Enrique II y Carlos V

A. R.

1552 † san Francisco Javier
1552-1623 Paolo Sarpi: *Istoria del concilio Tridentino:* 1618-1619

A. P.

1553-1558 María Tudor, reina de Inglaterra

A. R.

1553 Ejecución de Miguel Servet
1554-1623 Leendert Leys (conocido como Leonardo Lessio)

A. P.

1555 Enrique II de Francia reconoce oficialmente el *Gran Parti* de Lyon, pero luego no mantiene los pactos; Paz civil y religiosa de Augsburgo, firmada por Fernando, hermano de Carlos V, a quien sucede después de que este abdicara

A. R.

1555 † santo Tomás de Villanueva; san José es proclamado patrón de México: más tarde de Filipinas (1565), Canadá (1624), Perú y Bohemia (1655), Austria (1675), China (1678), Bélgica y España (1679)
1555 (10 de abril-mayo) Marcelo II, papa: Marcello Cervini, de Montepulciano; ligado al concilio de Trento; papa durante 22 días.
1555-1559 Pablo IV, papa: Gian Pietro Carafa, de Nápoles; fundador, con san Cayetano de Thiene, de los teatinos (el nombre procede de su obispado de Chieti, Teate); reformador enérgico, pero de carácter fanático e intransigente; no vuelve a convocar el concilio de Trento; refuerza la Inquisición

A. P.

1556 Carlos V abdica, dejando a su hermano Fernando I el Imperio y a su hijo Felipe II España y los Países Bajos; el imperio indio del gran mogol se extiende con Akbar por el Indostán, Kashmir y las regiones del Indo

A. R.

1556 † san Ignacio de Loyola

A. P.

1557 Batalla de San Quintín

A. R.

1557 (23-7) Calvino: *Prefacio a los Salmos*

A. P.

1558-1603 Isabel I, reina de Inglaterra

A. R.

1558 Francisco Caracciolo y Giovanni Adorno fundan los clérigos regulares menores

A. P.

1559 *Acta de supremacía* de Isabel I; Paz de Cateau-Cambrésis: el ducado de Milán pasa a dominación española

A. R.

1559 *Índice de libros prohibidos* de Pablo IV; *Book of Common Prayer,* aprobado en su tercera edición por Isabel I e impuesto en el *Acta de uniformidad;* Calvino redacta la *Confessio gallicana* para el primer sínodo nacional reformado de Francia
1559-1565 Pío IV, papa: Giovanni Angelo Medici; tío de san Carlos Borromeo; concluye, ratifica y promulga el concilio de Trento; reforma el colegio cardenalicio
1559-1631 Edmond Richer: filósofo y teólogo

A. P.

1560 Carlos IX sube al trono de Francia, siendo regente Catalina de Medici; fracaso de la conjuración de Amboise, tramada por los hugonotes contra la monarquía (16 de marzo)

A. R.

1560 Carlos Borromeo es nombrado cardenal secretario de Estado; edición definitiva de la *Institutio* de Juan Calvino

A. P.

1561 María Estuardo vuelve a Escocia
1561-1626 Francis Bacon; nombrado Lord Canciller (1617); *Novum Organum* (1620)

A. R.

1561 Coloquio religioso en la abadía de Poissy entre Teodoro de Beza, el cardenal de Lorena y el superior de los jesuitas, Laínez

A. P.

1562 Edicto de Saint-Germain, por el que Catalina de Medici autoriza un consistorio de hugonotes; empiezan en Francia las guerras de religión, que duran hasta 1598

A. R.

1562 † san Pedro de Alcántara; santa Teresa de Jesús funda en Ávila el primer convento de carmelitas descalzas: en 1648 hay un centenar de conventos en España, 92 en Italia y 55 en Francia
1563 Los *Treinta y nueve artículos* aprobados por Isabel I

A. P.

1564 Maximiliano II de Habsburgo, emperador
1564-1642 Galileo Galilei

A. R.

1564 † Juan Calvino
1564-1572 Se celebran cerca de 100 sínodos, provinciales o diocesanos, en Europa, Asia y América
1564-1584 se fundan en Italia unos veinte seminarios
1565 Carlos Borromeo es nombrado arzobispo de Milán: hasta 1581 convoca 11 sínodos diocesanos y 6 provinciales
1565-1616 se fundan en España 26 seminarios

A. P.

1566 Rebelión sociorreligiosa en los Países Bajos; expedición del Duque de Alba; el «Tribunal de sangre»

A. R.

1566 Se publica el *Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos*
1566-1572 San Pío V, papa: Antonio Michele Ghislieri, de Bosco (Alejandría); dominico, aplicación del concilio de Trento; excomulga a Isabel de Inglaterra

A. P.

1567-1568 Guerra civil en Escocia; María Estuardo se refugia bajo la protección de Isabel I

A. R.

1567-1637 Cornelio à Lapide
1567-1622 San Francisco de Sales

A. P.

1568 Pío V condena la esclavitud

A. R.

1568 † san Estanislao de Kostka; se fija la forma del avemaría; se publican el *Ritual* y el *Breviario romano:* 1568
1569 † san Juan de Ávila

A. P.

1570 Bula *Regnans in excelsis* de Pío V, por la que excomulga y depone a Isabel I. Paz de Saint-Germain, por la que se permite cierta libertad de culto a los hugonotes

A. R.

1570 Se publica el *Misal romano;* excomunión de Isabel I

A. P.

1571 Los turcos son derrotados en la batalla naval de Lepanto
1571-1630 Johannes Kepler

A. R.

1571 Se instituye la Sagrada congregación del índice; se introduce la fiesta de la Virgen del Rosario (después de Lepanto)

A. P.

1572 (24-8) Noche de San Bartolomé, en la que son masacrados en París el almirante Coligny (contra quien ya habían atentado el 22 de agosto) y un gran número de hugonotes
1572-1631 John Donne

A. R.

1572 † san Francisco de Borja; † san Pío V, papa; John Knox organiza la Iglesia presbiteriana en Escocia
1572-1585 Gregorio XIII, papa: Ugo Boncompagni, boloñés; organización de la curia romana, de las nunciaturas y de las misiones; reforma del calendario; confía a los jesuitas la Universidad Gregoriana

A. P.

1573-1603 En Japón, época sin *sogun*
1574 Comienzo del tráfico de esclavos negros a Brasil; Enrique III sucede a Carlos IX en el trono de Francia; se reanudan las guerras de religión

A. R.

1574 Clérigos regulares de la Madre de Dios
1575 Fundación de los oratorianos (san Felipe Neri, César Baronio)
1575-1629 Card. Pierre de Bérulle

A. P.

1576 Los Guisa fundan en Francia la Santa Liga; Rodolfo II, emperador
1577 Tregua de Poitiers en las guerras de religión francesas

A. R.

1577 San Juan de la Cruz: *La noche oscura;* santa Teresa de Jesús: *Las moradas*
1577-1656 Roberto de Nobili
1578 Oblatos de Milán (fundados por san Carlos Borromeo)
1578-1635 Louis Lallemant

A. P.

1579 Unión de Utrecht, que establece las bases para la constitución de las Provincias Unidas de los Países Bajos
1579-1583 Insurrección en Irlanda
1580 Unión de Portugal con España

A. R.

1580 Cistercienses fulienses (fundados por Jean de la Barrière)

A. P.

1580-1640 Brasil bajo dominación española

A. R.

1580-1615 Sabino Acquaviva: prepósito general de los jesuitas

A. P.

1581 Rusia conquista Siberia

A. R.

1581-1643 J. de Saint-Cyran
1581-1654 San Pedro Claver
1581-1660 San Vicente de Paúl

A. P.

1582 Japón unificado bajo los Hideyoshi

A. R.

1582 Reforma del calendario gregoriano, aceptado en los países católicos y rechazado en Rusia; † santa Teresa de Jesús; san Camilo de Lellis funda los clérigos regulares para la asistencia de los enfermos o camilos, llamados también Padres de la buena muerte; misiones en la China (Matteo Ricci)

A. P.

1583-1645 Huig van Groot (Grotius o Grocio)

A. R.

1583 *Martirologio* renovado postridentino. El sínodo de Burdeos ordena la reducción de las fiestas
1583-1652 Denis Petau, conocido como Petavius

A. P.

1584 Virginia, la primera colonia inglesa de América del Norte, fundada por Walter Raleigh; colegio maronita en Roma; muere Iván IV el Terrible

A. R.

1584 † san Carlos Borromeo

A. P.

1585 Los españoles conquistan Amberes y recuperan Flandes y Brabante; los jesuitas fundan las reducciones del Paraguay

A. R.

1585-1590 Sixto V, papa: Felice Peretti, de Grottammare (Ascoli Piceno); franciscano; enérgico y severo; fija en 70 el número de cardenales; lucha contra el bandolerismo, funda la Tipografía Vaticana, amplía la Biblioteca y termina la cúpula de San Pedro
1585-1638 Cornelius Jansen, Jansenio

A. P.

1586-1653 Théophraste Renaudot: funda la *Gazette* (1631)
1587 Decapitación de María Estuardo

A. R.

1587 † san Félix Cantalicio; Baronio escribe los *Annales;* Sixto V aprueba las letanías lauretanas; persecuciones de Hidejoshi o Taicosama en el Japón

A. P.

1588 Derrota de la Armada Invencible. Enrique IV inicia en Francia la dinastía Borbón,

que dura hasta 1792
1588-1679 Thomas Hobbes

A. R.

1588 Sixto V crea la Sagrada Congregación de Ritos; la bula *Aeternus ille* impone la Vulgata «Sixtina»; Clérigos regulares menores «caracciolinos»
1588-1641 Charles de Condren
1588-1657 Lukas Wadding

A. P.

1589 Jeremías II, patriarca de Bizancio, al dirigirse a Moscú para pedir ayuda, es obligado por el regente Boris Godunov a conceder el derecho de patriarcado a Job, el metropolitano de Moscú, con lo que la Iglesia de Moscú se convierte en legalmente autocéfala

A. R.

1589 † Michele de Bay, o Bayo; Moscú se convierte en patriarcado
1589-1644 Juan de santo Tomás
1590 † santa Catalina de Ricci; Urbano VII, papa: del 15-9-1590 al 27-9-1590; Giambattista Castagna, romano; trece días de pontificado
1590-1591 Gregorio XIV, papa: Niccolò Sfondrati, de Cremona; devoto y celoso
1591 Inocencio IX, papa: del 29-10 al 30-12; Giovanni Antonio Facchinetti, boloñés; docto, activo y virtuoso; † san Juan de la Cruz y san Luis Gonzaga
1591-1666 Johann Adam Schall: misionero en China
1592 † san Alejandro Sauli; † san Pascual Bailón; orden religiosa de los agustinos descalzos. Doctrinarios o sacerdotes de la Doctrina cristiana (fundados por César De Bus)
1592-1605 Clemente VIII, papa: Ippolito Aldobrandini, florentino; completa la reforma; nueva edición de la Vulgata, de los libros litúrgicos y del *Índice;* nombra cardenales a Baronio y a san Roberto Belarmino; impulsa las misiones y apoya a Matteo Ricci; resuelve el problema de las relaciones entre la Santa Sede y Francia
1593 Se publica la *Vulgata clementina*

A. P.

1594 Enrique IV de Francia abjura del calvinismo y se hace católico

A. R.

1595 † san Felipe Neri; Johannes Pistorius publica *Anathomia Lutheri;* Unión de Brest; misiones en Filipinas; se funda la sede metropolitana de Manila

A. P.

1596-1650 René Descartes

A. R.

1596 Pontifical renovado postridentino; agustinos descalzos
1596-1665 Jean Bolland: pone en marcha el proyecto de las *Acta Sanctorum* del padre Rosweide (1569-1629)
1597 † san Felipe de Las Casas; san Pablo Miki y sus compañeros mueren mártires durante la primera persecución de Nagasaki (Japón); muere san Pedro Canisio; primer compromiso en Roma de san José de Calasanz († 1648), que llevará luego a la fundación de los escolapios (cf 1617)
1597-1618 Fr. Ángel Arsucci, misionero en México, Filipinas y Japón

A. P.

1598 Edicto de Nantes de Enrique IV, que marca el fin de las guerras de religión en Francia

1598-1605 Boris Godunov, zar de Rusia
1598-1621 Reinado de Felipe III
1599-1658 Oliver Cromwell

A. R.

1598 Hermanas de Nuestra Señora (fundadas por san Pedro Fourier)

A. P.

1600 Enrique IV se casa con María de Medici; Fundación de la Compañía inglesa de las Indias
1601 Sometimiento de Irlanda

A. R.

1600 † Luis de Molina, jesuita portugués; píos operarios, catequistas rurales o misioneros celosos

A. P.

1602 Fundación de la Compañía holandesa de las Indias orientales

A. R.

1602 Se constituye la Congregación benedictina suiza

A. P.

1603-1868 Sogunado de los Tokugawa en Japón
1603-1714 Los Estuardo reinan en Inglaterra y en Escocia: muere Isabel I y la sucede Jaime I

A. R.

1603 Misiones en el Tíbet; san Francisco de Sales es nombrado obispo de Annecy-Ginebra

A. R.

1604 † san Giovanni Giovenale Ancina, obispo de Saluzzo

A. P.

1605 Pablo V Borghese, entredicho de Venecia

A. R.

1605 León XI, papa: del 1-4 al 27-9; Alejandro de Medici, florentino; proyecta una reforma del cónclave; como consecuencia del conflicto entre el papado y Venecia, los jesuitas son expulsados de la República veneciana

1605-1621 Pablo V, papa: Camillo Borghese, romano; concluye los trabajos de la comisión *De Auxiliis,* instituida por Clemente VIII para pronunciarse acerca de las disputas sobre la gracia; entredicho contra Venecia; aprueba los oratorianos y las visitandinas; termina la basílica de San Pedro; nepotista

A. P.

1606 En Rusia, los boyardos matan a Dimitri, y Basilio se convierte en zar

A. R.

1606 † santo Toribio de Mogrovejo; controversia jurisdiccional entre Belarmino, Baronio y Paolo Sarpi
1607 † santa María Magdalena de Pazzi

A. P.

1608 Estado jesuita de Paraguay. Los franceses fundan Québec en Canadá. Se restablecen en Alemania la Liga católica y la Unión evangélica
1608-1685 Daniello Bartoli: *Istoria della Compagnia di Gesù:* 1650-1673

A. R.

1608 † san Andrés Avellino y san Francisco Caracciolo; *Vida devota* de san Francisco de Sales; baptistas en Inglaterra: 1608, y luego en América del norte y en Alemania, síntesis del calvinismo y del anabaptismo
1608-1657 Jean-Jacques Olier, fundador de los sulpicianos
1609 † san Juan Leonardi; Angélique Arnauld reforma Port-Royal; reducciones en el Paraguay; Instituto de María, también conocido como damas irlandesas, fundadas por Mary Ward
1609-1685 J. L. d'Achery

A. P.

1610 Enrique IV es asesinado y María de Medici se convierte en regente por la minoría de edad de Luis XIII; será luego rey hasta 1643; Polonia ocupa Moscú

A. R.

1610 † san Francisco Solano; Visitandinas o salesianas, fundadas por san Francisco de Sales y santa Juana Francisca de Chantal

A. P.

1611 Gustavo Adolfo, rey de Suecia

A. R.

1611 El cardenal Pierre de Bérulle crea en París el Oratorio francés; en 1631 cuenta con 71 casas (entre ellas 21 colegios y 6 seminarios)

A. P.

1612 Matías de Habsburgo, emperador; los holandeses fundan Nueva Amsterdam (desde 1644, Nueva York)

A. R.

1612 Se aprueba el Oratorio romano de los padres filipenses
1612-1694 Antoine Arnauld: *De la fréquente communion* (Tratado sobre la comunión frecuente): 1643

A. P.

1613 Miguel Federovich Romanov III, zar de Rusia

1614-1617 I Guerra de Monferrato

A. R.

1614 † san Camilo de Lelis; Nuevo Ritual postridentino; en Japón, persecución de Jegasu (o Taifusama)

A. P.

1616 El libro de Copérnico es incluido en el Índice. Primera condena de Galileo

A. R.

1616 † san Bernardino Realino

A. P.

1617 El catolicismo se declara ilegal en Suecia

A. R.

1617 † san Alfonso Rodríguez; † santa Rosa de Lima; fundación de los clérigos regulares pobres de la Madre de Dios de las Escuelas Pías, o escolapios; misiones en Indochina (Cochinchina: 1615; Tonquín, Siam, Camboya: 1627)

A. P.

1618 Defenestración de Praga: comienzo del período bohemio-palatino de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648)

A. R.

1618 Pablo V autoriza la celebración de la misa y de los sacramentos en chino: 1615; *Propaganda Fide* retira el permiso; Jansenio se hace profesor de teología en Lovaina; san Vicente de Paúl es nombrado capellán de galeras

A. P.

1619 Fernando II, emperador; Victorio Amadeo de Saboya († 1637) se casa con María Cristina de Francia; Autogobierno de las colonias inglesas de América; llegan los primeros esclavos negros a Virginia

A. R.

1619 † san Lorenzo de Brindisi; separación definitiva de los capuchinos y los conventuales; el sínodo evangélico de Dordrecht condena al jurista Grocio junto a otros «disidentes»
1619-1695 Louis de Or Thomassin d'Eynac

A. P.

1620 Los peregrinos puritanos del «Mayflower» llegan a Nueva Inglaterra (septiembre); batalla de la Montaña Blanca, cerca de Praga
1621 Se funda en Amsterdam la Compañía de las Indias occidentales
1621-1665 Reinado de Felipe IV
1621-1683 Anthony Ashley, conde de Shaftesbury

A. R.

1621 † san Roberto Belarmino; la fiesta de San José se convierte en fiesta de precepto para toda la Iglesia
1621-1623 Gregorio XV, papa: Alessandro Ludovisi, de Bolonia; fomenta las misiones, para las cuales funda la Congregación de *Propaganda Fide;* nuevo reglamento del cónclave

A. P.

1622 Richelieu es nombrado cardenal; en 1624 se convierte en primer ministro de Luis XIII y gobierna Francia hasta 1642

A. R.

1622 Institución de *Propaganda Fide;* † san Fidel de Sigmaringa y san Francisco de Sales; son canonizados san Isidro, santa Teresa, san Ignacio de Loyola, san Francisco Javier y san Felipe Neri; misiones en China: Schall: 1622; Verbiest: 1659

A. P.

1623 Período danés de la Guerra de los Treinta Años
1623-1662 Blaise Pascal

A. R.

1623 † san Josafat Kuncevicz
1623-1644 Urbano VIII, papa: Maffeo Barberini, florentino; culto y mecenas;

enfrentamiento con Galileo; reforma el proceso de canonización; condena el jansenismo; enemigo de los Habsburgo; nepotista
1624 Misiones en Abisinia bajo el negus Seltan-Sagad; Rosacruz (sociedad secreta fundada por el zapatero remendón Jaime Böhme, de Gorlitz, contraria al bautismo, a la Iglesia y a la encarnación)
1624-1694 Paolo Segneri el Viejo: *La concordia fra la fatica e la quiete nell'orazione:* 1680

A. P.

1625 Carlos I Estuardo ocupa el trono de Inglaterra; Wallenstein, comandante de las fuerzas imperiales

A. R.

1625 Urbano VIII impone silencio en la controversia sobre la gracia; Congregación de los lazaristas o sacerdotes de la misión, fundada por san Vicente de Paúl

A. P.

1627-1628 Richelieu sitia y somete La Rochelle

A. R.

1627 Colegio Urbaniano de Propaganda
1627-1704 Jacques Benigne Bossuet: obispo de Meaux; *Exposición de la fe católica:* 1671; *Discurso sobre la historia universal:* 1681

A. P.

1628 *Petition of Rights* (Petición de derechos frente a los abusos del rey) en Inglaterra
1628-1658 Máximo esplendor del imperio del Gran Mogol

A. R.

1628-1696 Miguel de Molinos
1628-1714 Daniel van Papenbroeck, conocido como Papebroch: historiador «bolandista»

A. P.

1629 Paz de Lübeck; campaña de los franceses en el Piamonte; se concede libertad de culto a los hugonotes; clausura del parlamento en Inglaterra
1630 Los suecos de Gustavo Adolfo ocupan Pomerania

A. R.

1629 † el cardenal Pierre de Bérulle
1631-1704 Enrico Noris, teólogo agustino

A. P.

1632 Gustavo Adolfo muere en la batalla de Lützen
1632-1704 John Locke
1632-1677 Baruch Spinoza

A. R.

1632-1707 Jean Mabillon

A. P.

1633 Galileo condenado a perpetuidad

A. R.

1633 Hijas de la caridad, fundadas por san Vicente de Paúl y santa Luisa de Marillac

A. P.

1634 Wallenstein es asesinado

A. R.

1634-1719 Pasquier Quesnel

A. P.

1635 Período francés de la Guerra de los Treinta Años; Richelieu funda en París *l'Academie française;* el cardenal Pazmany, protagonista de la Contrarreforma en Hungría, funda la universidad de Budapest
1635-1648 Guerra franco-sueca
1636 Se funda en Harvard la primera universidad norteamericana
1636-1711 Nicolás Boileau

A. R.

1635 Unión de Lemberg
1635-1705 Philipp Jakob Spener
1637-1698 Louis Sebastien Le Naïn Tillemont

A. P.

1638-1712 Richard Simon
1638-1715 Luis XIV: rey de Francia desde 1643; hasta 1661 rige el Estado Mazarino, que reprime la Fronda (1648-1653)
1638-1715 Nicolás Malebranche

A. R.

1638 † Cornelius Jansen, Jansenio
1639 † san Martín de Porres; abolición del cristianismo en el Japón
1639-1724 Noël Alexandre

A. P.

1640 Francia ocupa Turín y Saboya; el gobierno japonés prohíbe legalmente el cristianismo
1640-1653 El Parlamento largo en Inglaterra
1640-1910 Dinastía Braganza en Portugal

A. R.

1640 † san Pedro Fourier; primera edición del *Augustinus* de Jansenio; bartolomitas o sacerdotes de la vida común, fundados por Bartolomé Holzhauser
1640-1723 Claude Fleury

A. P.

1641-1649 Oliver Cromwell contra Carlos I en Inglaterra

A. R.

1641 † santa Juana Francisca de Chantal
1641-1674 Contenson
1641-1682 San Claudio de la Colombière

A. P.

1642 Los franceses fundan Montréal (Canadá); Condena del *Augustinus*
1642-1643 El navegante holandés Abel Janszoon Tasman descubre Nueva Zelanda y las islas Fiji
1642-1727 Isaac Newton

A. R.

1642 Urbano VIII condena a Jansenio

A. P.

1643 Empieza el reinado de Luis XIV bajo la regencia de Ana de Austria

A. R.

1643 † Jean Duverger, abad de Saint-Cyran; comienza la publicación de las *Acta Sanctorum* (bolandistas); san Juan Eudes funda los eudistas; en este año, los capuchinos son 21.000 en total, con 1.379 casas; los conventuales, 30.000; y los observantes de las distintas ramas franciscanas llegan a 163.000
1644 Hermanas del Refugio, fundadas por san Juan Eudes: en el siglo XIX se convierten en las Hermanas del Buen Pastor
1644-1655 Inocencio X, papa: Giambattista Pamphili; persigue a los Barberini y favorece a los Habsburgo; dominado por su cuñada Olimpia Maidalchini; protesta contra la Paz de Westfalia; condena los ritos chinos y el jansenismo; actividad constructora

A. P.

1645 Fin de la dinastía Ming por sublevaciones de carácter social; comienza la dinastía Manchú (1644-1912); Batalla de Naseby
1645-1696 Jean de La Bruyère

A. R.

1645 Inocencio X condena la adopción de los ritos confucianos

A. P.

1646-1716 G. W. Leibniz

A. R.

1646 † san Isaac Jogues; Unión de Uzhorod
1646-1728 Bernard-Zeger van Espen, jurista y canonista

A. P.

1647 Rebelión de Masaniello en Nápoles y de Alessi en Palermo
1647-1706 Pierre Bayle

A. R.

1647 † san Juan de Brébeuf

A. P.

1648 Paz de Westfalia: se pone fin a la Guerra de los Treinta Años y se reconoce el principio de soberanía; Cromwell depura el parlamento inglés
1648-1653 Fronda y guerra civil en Francia

A. R.

1648 † san José de Calasanz
1648-1717 Juana María Bouvier de la Motte Guyon

A. P.

1649-1658 Cromwell decapita a Carlos I y se convierte en lord protector

A. R.

1649 Mártires de Canadá: san Gabriel Lallemant, san Natal Chabanel; el zapatero J. Fox († 1691) funda los Cuáqueros: contra los sacramentos y el credo; difusión en Pennsylvania
1651-1719 San Juan Bautista de La Salle

1651-1715 François de Salignac de la Mothe Fénelon: obispo de Cambrai; condenado por quietismo: *Télémaque (Las aventuras de Telémaco)*: 1699
1653 Inocencio X condena cinco proposiciones tomadas del *Augustinus* de Jansenio; en Rusia, Raskol o Cisma de los viejos creyentes, dirigidos por el arcipreste Avvakùm Petrovich, en contra de las reformas helenizantes del patriarca Nikon

A. P.

1654-1718 Reyes suecos de la casa de Wittelsbach

A. R.

1654 † san Pedro Claver

A. P.

1655 Mazarino y Cromwell aliados contra España

A. R.

1655-1667 Alejandro VII, papa: Fabio Chigi, de Siena; nepotista; permite los ritos chinos; recibe a Cristina de Suecia; lucha y posterior acuerdo con Luis XIV; columnata de Bernini

A. P.

1657-1757 Bernard Fontenelle
1658-1707 Persecuciones en India contra los hinduistas bajo Aurangzib

A. R.

1657 † el beato Jean Jacques Olier

A. P.

1659 Tratado entre España y Portugal; Paz de los Pirineos entre Francia y España

A. R.

1659 Fundación de las Misiones Extranjeras
1660 † santa Luisa de Marillac; † san Vicente de Paúl: a la muerte de este los lazaristas tienen 33 casas

A. P.

1661 Muerte de Mazarino: comienza el gobierno autocrático de Luis XIV
1662-1699 Gobierno del emperador Kanghri en China

A. R.

1663 † san José de Cupertino; Descartes en el Índice
1663-1727 August Hermann Francke

A. P.

1665 Mariana de Austria, regente durante el reinado de Carlos II (1665-1700) de España; se funda el *Journal des Savants*

A. R.

1665 Bula *Regiminis apostolici* con el formulario para la retractación de los jansenistas
1667-1669 Clemente IX, papa: Giulio Rospigliosi, de Pistoya; sanea las finanzas del Vaticano; pacificación política (entre Francia y España) y religiosa (con los jansenistas: «paz clementina»); apoya a Venecia en su lucha contra los turcos, que se apoderan de Creta

A. P.

1668-1744 Giambattista Vico

A. R.

1670 † san Carlos de Sezze
1670-1676 Clemente X, papa: Emilio Altieri, romano; se enfrenta a Luis XIV por la cuestión de las regalías; lucha contra los turcos; jubileo de 1675; gran número de canonizaciones
1670-1722 John Toland: *Cristianismo sin misterios:* 1696
1672-1750 Ludovico Antonio Muratori

A. P.

1673 En Inglaterra la *Test Act* excluye a los católicos de los cargos públicos

A. R.

1673-1716 San Luis Mª Grignion de Montfort

A. P.

1674 Juan Sobieski, rey de Polonia

A. R.

1675 *Guía espiritual* de Molinos
1676-1689 Beato Inocencio XI, papa: Benedetto Odescalchi, de Como; «padre de los pobres»; lucha contra las regalías; condena el galicanismo, el laxismo y el quietismo; interviene en la polémica entre los jesuitas y los jansenistas; apoya a Sobieski contra los turcos: liberación de Viena, Budapest y Belgrado; reorganiza las misiones

A. P.

1678-1679 Paz de Nimega
1679 El Parlamento inglés vota el *habeas corpus*

A. R.

1679 Juan Bautista de La Salle funda las escuelas populares
1679-1754 Christian Wolff: *Pensamientos racionales sobre Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general, comunicados a los amantes de la verdad:* 1720
1680 † san Juan Eudes
1681 † Gottfried Henskens

A. P.

1682 Pedro el Grande, zar de Rusia; toma el poder en 1689; † 1725

A. R.

1682 Asamblea extraordinaria del clero francés: promulga cuatro artículos galicanos, de los que procede la herejía del galicanismo, en contra de las injerencias temporales del papa y a favor de la superioridad del concilio sobre el papa

A. P.

1683 Asedio de Viena

A. R.

1683 P. Spínola promueve encuentros para la reunificación de las Iglesias, en los que participan Leibniz, Bossuet y Molinos
1684 La fiesta del Nombre de María se extiende a toda la Iglesia latina (tras la Victoria de Viena)

A. P.

1685 Revocación del Edicto de Nantes

A. R.

1685-1757 C. R. Billuart

A. P.

1687 Edicto de tolerancia en Inglaterra. Derrota de los turcos en Mohacs

A. R.

1687 Inocencio XI condena 68 proposiciones «quietistas» de las cartas de Molinos

A. P.

1688 «Revolución gloriosa» en Inglaterra y huida de Jaime II Estuardo; Guillermo III de Orange desembarca en Inglaterra y ocupa el trono
1688-1697 Guerra de Luis XIV contra el Palatinado (Liga de Augsburgo)

A. R.

1688-1772 Enmanuel Swedenborg: *Los arcanos celestes:* 1747-1758; *Sobre el cielo y el infierno:* 1758

A. P.

1689 Guillermo III de Orange y María Estuardo, «monarcas contractuales» de Inglaterra: el *Bill of rights* ratifica los derechos del Parlamento
1689-1761 Samuel Richardson
1689-1755 Charles Louis de Secondat, barón de Montesquieu

A. R.

1689-1691 Alejandro VIII, papa: Pietro Ottoboni, veneciano; llega a un compromiso con Luis XIV, pero condena el galicanismo; erige las diócesis de Nanquín y Pekín; nepotista

A. P.

1690 Los turcos reconquistan Belgrado; se funda la Compañía inglesa de las Indias orientales

A. R.

1690 † Santa Margarita María de Alacoque

A. P.

1691 Luis XIV suprime los cuatro artículos galicanos

A. R.

1691-1700 Inocencio XII, papa: Antonio Pignatelli, de Nápoles; consigue que Luis XIV suprima los cuatro artículos galicanos; condena el jansenismo; censura al semiquietista Fénelon, que se somete; reforma del clero secular y regular; problema de la sucesión al trono de España
1692-1769 Giovanni Domenico Mansi: obispo de Lucca
1693-1775 Johann Georg Walch

A. P.

1694 Fundación en Londres del Banco de Inglaterra
1694-1778 François Marie Arouet de Voltaire

A. R.

1694-1768 Hermann Samuel Reimarus

1694-1755 Johann Lorenz von Mosheim: *Institutiones Historiae Ecclesiasticae:* 1737

A. P.

1696 Tratado de Paz de Turín entre Saboya y Francia

A. R.

1696-1787 San Alfonso María de Ligorio

A. P.

1697 Los austríacos, mandados por Eugenio de Saboya, derrotan a los turcos en la batalla de Zenta

A. R.

1697 † San Gregorio Giovanni Barbarigo

A. P.

1700 Turquía cede Azov a Rusia; fundación de la Academia de las ciencias de Berlín
1700-1748 James Thomson

A. R.

1700-1721 Clemente XI, papa: Gian Francisco Albani, de Urbino; condena el jansenismo: bula *Unigenitus* contra Quesnel; condena los ritos chinos, lo que provoca la persecución en China
1700-1760 Shem Tob Baal

A. P.

1701 Federico I, rey de Prusia
1701-1714 Guerra de sucesión española
1702 Fundación del primer diario inglés: *The Daily Courant*
1703 Ana I sucede a Guillermo III; Pedro el Grande funda San Petersburgo
1703-1770 François Boucher

A. R.

1703 San Luis María Grignion de Montfort funda las Hijas de la Sabiduría; detención del oratoriano Quesnel
1703-1791 John Wesley

A. P.

1704 Estanislao Leszczinski, rey de Polonia; los ingleses en Lisboa y Gibraltar

A. R.

1704-1803 Los Rohan ocupan la sede episcopal de Estrasburgo

A. P.

1705 Francia ocupa el Piamonte; José I de Habsburgo sucede en el trono a Leopoldo: y a este, Carlos VI (1711)

A. R.

1705 Compañía de María o montfortianos; nace en Francia el grupo de los «apelantes»; bula *Vineam Domini,* en la que se condena el «silencio obsequioso» de los jansenistas; pietistas: movimiento antidogmático iniciado por Felipe Spener
1705-1775 Paul Joseph Riegger, canonista

A. P.

1706 El príncipe Eugenio conquista Turín

1706-1790 Benjamin Franklin
1707 Inglaterra y Escocia forman el Reino Unido de Gran Bretaña bajo la reina Ana

A. R.

1706-1776 Pompeo Neri
1708 La Inmaculada, fiesta de precepto para toda la Iglesia

A. P.

1709 Luis XIV destruye Port-Royal
1710-1796 Thomas Reid

A. R.

1710 † san Sebastián Valfré

A. P.

1711-1776 David Hume
1712-1778 Jean Jacques Rousseau
1712-1786 Federico II, rey de Prusia
1713 Pragmática Sanción del emperador Carlos VI; Paz de Utrecht: se pone fin a la Guerra de sucesión española; Milán pasa a dominio austríaco

A. R.

1713 Bula *Unigenitus,* en la que se condenan 101 proposiciones tomadas de las *Réflexions morales* de Quesnel

A. P.

1713-1784 Denis Diderot
1714-1760 Supremacía de los Marattos en la India
1714-1901 Dinastía Hannover en Inglaterra
1715 Luis XV, rey de Francia: mayoría de edad del rey (1723)
1715-1747 Luc de Clapiers, marqués de Vauvenargues
1715-1780 Étienne Bonnot de Condillac

A. R.

1715 Clemente XI obliga a los chinos a renegar bajo juramento de las prácticas tradicionales, lo que provoca la persecución, que se agrava bajo Inocencio XIII

A. P.

1716 El príncipe Eugenio derrota a los turcos en la batalla de Petervarad o Peterwordein
1717 El príncipe Eugenio conquista Belgrado; se crea en Londres la Gran Logia Masónica, la primera logia masónica moderna
1717-1750 Ascensión al trono de María Teresa
1717-1783 Jean Le Ronde d'Alembert
1718 Víctor Amadeo de Saboya cambia Sicilia por Cerdeña; la Paz de Passarowitz pone fin a la guerra turca

A. R.

1717-1773 Nacimiento y expansión de los masones: Londres 1717; París 1725; Berlín 1740; Hamburgo 1773
1719 † San Juan Bautista de La Salle
1720 Primera inspiración de san Pablo de la Cruz para fundar los pasionistas
1720-1793 M. Gerbert

A. P.

1721 El zar Pedro el Grande confía al filoprotestante Feofan Prokopovich la

reestructuración cesaro-papista de la Iglesia rusa: se suprime el patriarcado y se crea el «Santo Sínodo de gobierno», formado por obispos y presidido por un «Oberprokuror» laico, al que se denomina «Ojo del zar»; los rusos conquistan Finlandia

A. R.

1721-1724 Inocencio XIII, papa: Michelangelo dei Conti; romano; confirma la condenación del jansenismo; regalismo y galicanismo en Francia; persecución en China, con la consiguiente crisis de las misiones

A. P.

1723-1790 Adam Smith

A. R.

1723 Jansenistas en Utrecht

A. P.

1724 Toscana y Parma se hacen autónomas
1724-1804 Immanuel Kant

A. R.

1724 Unión de los patriarcas melquitas por voluntad de Cirilo VI; el veto austríaco bloquea la elección del cardenal Paolucci
1724-1730 Benedicto XIII, papa: Pietro Francisco (Vincenzo Maria) Orsini, de Bravina (Bari); dominico; conserva su diócesis de Benevento; muy piadoso, pero poco político: deja hacer al indigno cardenal Coscia y muestra excesiva condescendencia con los reyes de Nápoles y Cerdeña

A. P.

1725 Muere Pedro el Grande: lo sucede su mujer Catalina I

A. R.

1725-1791 Johann S. Semler
1726 Se extiende a toda la Iglesia latina la fiesta de Nuestra Señora del Carmen

A. P.

1727 Fijación de la frontera Rusia-China
1727-1781 Anne Robert Jacques Turgot

A. R.

1727 † Santa Verónica Giuliani; se extiende a toda la Iglesia latina la memoria de los Siete Dolores

A. P.

1728/30-1797 Edmund Burke

A. R.

1728 Comienza la publicación de la revista jansenista *Nouvelles Ecclésiastiques*

A. P.

1729-1757 China conquista el Tíbet
1729-1781 Gotthold Efraim Lessing

A. R.

1729 † J. Hardouin y L. A. Noailles, obispo de París; Metodistas: movimiento protestante iniciado por John Wesley

A. P.

1730-1788 Johann Georg Hamann

A. R.

1730-1740 Clemente XII, papa: Lorenzo Corsini, florentino; fomenta la labor misionera; condena la masonería; compromiso y concordato con los Borbones de España

A. P.

1732-1799 Pierre Augustin Caron de Beaumarchais
1732-1804 Jacques Necker

A. R.

1732 San Alfonso María de Ligorio funda la Congregación del SS. Redentor o redentoristas

A. P.

1733-1738 Guerra de sucesión polaca
1735 Fundación de la *Gazzetta di Parma,* el diario más antiguo de Italia
1735-1739 Guerra ruso-turca
1736-1796 Bajo Kao-tsung el imperio chino alcanza su máxima extensión
1736-1819 James Watt
1737-1794 Edward Gibbon
1737-1809 Thomas Paine

A. R.

1737 San Pablo de la Cruz funda los pasionistas

A. P.

1738-1794 Cesare Beccaria

A. R.

1738 Clemente XII, en la bula *In eminenti,* prohíbe la adhesión a las logias masónicas
1739-1806 Giuseppe Zola: moralista jansenista

A. P.

1740-1748 Guerra de sucesión austríaca

A. R.

1740-1758 Benedicto XIV, papa: Prospero Lambertini, boloñés; canonista ilustre y papa muy popular; condescendiente con la ofensiva regalista; amigo de los hombres de cultura, incluido el mismo Voltaire; es clásica su obra *De canonizatione sanctorum*

A. P.

1741 Concordato con Nápoles
1742 Prohibición de los ritos chinos y malabares

A. R.

1742 Benedicto XIV pone fin a la controversia sobre los ritos chinos; se funda la cátedra de historia eclesiástica y profana del Colegio romano
1743 John Wesley establece las bases de la Iglesia metodista

A. P.

1743 Tratado de Worms
1743-1794 Jean Antoine Condorcet. Antoine Laurent de Lavoisier
1743-1819 Friedrich Henrich Jacobi

1744-1829 Jean Baptiste Lamarck
1746-1759 Reinado de Fernando VI
1748 Paz de Aquisgrán, que pone fin a la guerra de sucesión austríaca reconociendo a María Teresa; protesta del papa contra la política de la «razón de Estado»
1748-1825 Jacques Louis David
1748-1832 Jeremy Bentham
1749-1803 Edward Jenner
1749-1827 Pierre Simon Laplace
1751 Primer volumen de la *Enciclopedia:* es condenada por primera vez en 1752 y por segunda vez en 1759

A. R.

1751 Benedicto XIV amenaza con la excomunión reservada al papa a los católicos que se adhieran a una logia masónica. Muere san Leonardo da Porto Maurizio
1751-1832 Michael Sailer

A. P.

1752-1831 Friedrich Maximilian von Klinger: *Sturm und Drang* (1777)

A. R.

1752-1794 F. M. Ravenaz: sacerdote francés víctima de la Revolución francesa
1753-1821 Joseph de Maistre

A. P.

1753 María Teresa de Austria disuelve el Consejo de Italia y crea el Departamento de Italia; Concordato con España
1754 Se funda en Nueva York la *Colombia University*
1754-1838 Charles Maurice de Talleyrand-Périgord
1754-1840 Louis Gabriel Ambroise de Bonald
1755-1763 Guerra anglo-francesa por la América septentrional

A. R.

1755 † san Gerardo Maiella

A. P.

1756-1763 Guerra de los Siete Años: Tratado de París: Francia pierde el Canadá
1757-1827 William Blake
1757-1808 Pierre Jean Jorge Cabanis

A. R.

1758-1769 Clemente XIII, papa: Carlo Rezzonico, veneciano; lucha contra el enciclopedismo; defiende en Portugal, contra Pombal, a los jesuitas, que luego serán expulsados también de Francia, España, Nápoles y Parma; lucha contra los errores del siglo: regalismo, jansenismo, deísmo

A. P.

1759-1788 Reinado de Carlos III

A. R.

1759 Los jesuitas son expulsados de Portugal; fin de las *Reducciones*
1759-1844 Bruno Franz Leopold Liebermann

A. P.

1760 Jorge III, rey de Inglaterra; se funda el virreinato de Brasil; comienzos de la revolución industrial en Inglaterra (ca. 1760)

1760-1825 Claude Henri, conde de Saint-Simon

A. R.

1760 Hermandades evangélicas: fundadas por Luis Zinzendorf

A. R.

1761-1851 Heinrich Eberhard Gottlob Paulus

A. P.

1762 Catalina II sube al trono en Rusia: dinastía de los Romanov-Holstein-Gottorp: 1762-1917
1762-1814 Johann Gottlieb Fichte
1763-1825 Johann Paul Friedrich Richter (Jean Paul)

A. R.

1763 Nicolás von Hontheim publica bajo el pseudónimo de Justino Febronius *De statu Ecclesiae et de potestate legitima Romani Pontificis liber singularis, ad reuniendos dissidentes in religione compositus:* de él toman su nombre los galicanos febronianos
1764 Se suprime en Francia la Compañía de Jesús

A. P.

1765 José II, emperador de Austria

A. R.

1765 La Asamblea general del clero de Francia nombra una comisión para examinar la situación de crisis de las órdenes religiosas; en 1766 se crea una comisión mixta, y en 1768 tiene lugar la reforma

A. P.

1768 Génova cede Córcega a Francia
1768-1848 René de Chateaubriand
1768-1834 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

1769 Napoleón I nace en Ajaccio

A. R.

1769-1774 Clemente XIV, papa: Giovanni Vincenzo Antonio (Lorenzo) Ganganelli, de Sant' Arcangelo (Rímini); busca un acuerdo con Austria y Portugal, que paga con la supresión de los jesuitas, acogidos en Polonia y Prusia

A. P.

1770 Australia se hace británica por obra de Cook, que lleva a cabo su primer viaje; segundo viaje (1772)
1770-1831 G. W. F. Hegel
1772 Primera repartición de Polonia; Galitzia entra a formar parte del imperio de los Habsburgo
1772-1829 Friedrich von Schlegel
1772-1837 Charles Fourier
1773 «Motín del té» en Bostón

A. R.

1773 Clemente XIV suprime la Compañía de Jesús

A. P.

1774 Luis XVI, rey de Francia

A. R.

1774 La «Québec Act» proclama la libertad de culto en el Canadá

A. P.

1775-1783 Rebelión y guerra de independencia de los colonos americanos contra la metrópoli inglesa: George Washington a la cabeza del ejército americano
1775-1854 Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

A. R.

1775 † san Pablo de la Cruz; supresión de las cofradías religiosas en Lombardía
1775-1799 Pío VI, papa: Giovanni Angelo Braschi, de Cesena; pontificado turbado por el josefismo, el galicanismo y la Revolución francesa; visita inútil a José II en Viena; condena del sínodo de Pistoya y del febronianismo; desagüe de los pantanos pontinos y ampliación de los museos vaticanos; es detenido por haber condenado la *Constitución civil del clero* y es deportado a Valence (Francia), donde muere

A. P.

1776 (4 de julio) Declaración de independencia de los Estados Unidos
1776-1817 Anne Louise Madame de Staël
1776-1831 Barthold Georg Niebuhr
1776-1856 Amedeo Avogadro
1778 El *Catholic Relief Act* permite el ingreso de los católicos en el ejército y en la marina inglesas; intervención francesa del lado de los insurrectos americanos
1778-1850 Joseph Louis Gay-Lussac
1780-1831 Carl von Clausewitz

A. R.

1781 Edicto de tolerancia en Austria
1782 Edicto sobre los judíos en Austria; publicación de la *Filocalia*
1782-1854 Hugues Félicité Robert de Lamennais

A. P.

1783 Paz de París entre Estados Unidos e Inglaterra: se reconoce la independencia de los 13 Estados federales; se suprimen en Austria todas las órdenes contemplativas y se instituyen los seminarios generales
1783-1787 Revolución en las Provincias Unidas

A. R.

1783 † san Benito José Labre; Pío VI le escribe a José II quejándose de sus iniciativas en materia eclesiástica
1786 Sínodo reformador de Pistoya, de Scipione de Ricci, que provoca también el pequeño cisma de los josefinos
1787 El sínodo de Florencia rechaza los decretos de reforma del sínodo de Pistoya

A. P.

1787 Bases francesas en Indochina
1787-1790 Revolución en los Países Bajos austríacos
1787-1792 Paz de Jassy: fin a la guerra de Austria y Rusia contra los turcos
1788 Comienzo de la colonización europea de Australia
1788-1819 Reinado de Carlos IV
1788-1860 Arthur Schopenhauer
1789 George Washington: primer presidente de Estados Unidos

A. R.

1789 John Carrol, obispo de Baltimore, primero de Estados Unidos

A. P.

1789-1791 Toma de la Bastilla en París y estallido de la Revolución francesa; Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano en la Asamblea Nacional; Asamblea Constituyente
1790 *Constitución civil del clero*
1792 Francisco II, emperador de Austria

A. R.

1792-1860 Ferdinand Christian Baur

A. P.

1792-1797 Primera guerra de coalición de Austria y Prusia contra Francia (combate de artillería de Valmy)
1793 Ejecución de Luis XVI y de la reina Maria Antonieta
1793-1794 En Francia domina el Terror
1794 Ejecución de Danton y Robespierre; el jefe de los Qagar, Aga Muhammad, derrota al último soberano Zand de Persia, Lutf'Alí, y al viejo sah Rukh del Korasán: unifica el territorio bajo su dominio con capital en Teherán

A. R.

1794 Sociedad de los Padres del Sagrado Corazón de Jesús, que prepara el restablecimiento de la Compañía de Jesús; la bula *Auctorem fidei* condena 85 proposiciones del sínodo de Pistoya

A. P.

1795 Francia conquista Holanda
1795-1799 Directorio en Francia
1796 Campaña de Napoleón en Italia

A. R.

1796 A la muerte de Catalina II (1796), la Iglesia en Rusia es un departamento de la burocracia «ilustrada». Destacan como representantes de la espiritualidad ortodoxa santos como Tichon de Zadonsk, Serafín de Sarov y el monje Paisij Velicknovskij, traductor de la *Filocalia:* su monasterio de Optina será durante mucho tiempo un importantísimo centro de estudios teológicos y litúrgicos
1796-1838 Johann Adam Möhler

A. P.

1797 Paz y tratado de Campoformio

A. R.

1797-1855 Antonio Rosmini Serbati

A. P.

1798 La Liga de los Confederados se convierte en República Helvética; batalla naval de Abukir
1798-1799 Expedición de Napoleón Bonaparte a Egipto

A. R.

1798 Deportación a Francia de Pío VI. Sociedad de la Fe de Jesús

A. P.

1799-1802 Segunda guerra de coalición: Inglaterra, Austria, Rusia, Portugal, Nápoles y

Turquía contra Francia. Napoleón Bonaparte, primer cónsul

A. R.

1799 Santa Juana Antida Thouret funda las hermanas de la caridad
1799-1867 Richard Rothe
1799-1890 Ignaz von Döllinger
1800-1823 Pío VII, papa: Barnaba (Gregorio) Chiaramonti, de Cesena; monje benedictino y obispo de Ímola: elegido en Venecia; acuerdo con Napoleón, siendo este primer cónsul, por medio del cardenal Consalvi; coronación de Napoleón como emperador; es detenido por no adherirse al bloque formado en contra de Inglaterra; prisionero en Savona y luego en Fontainebleau; vuelve a Roma tras la caída de Napoleón; restablece la Compañía de Jesús y reorganiza el Estado pontificio; concordatos con Baviera, Cerdeña, Nápoles y Prusia; condena la Carbonería

A. P.

1801 Alejandro I, zar de Rusia

A. R.

1801-1890 John Henry Newman
1802 Congregación de las Escuelas de Caridad o Instituto Cavanis

A. P.

1815 Congreso de Viena

A. R.

1815 Oblatos de María Virgen
1816 Congregación de los Sagrados Estigmas de Nuestro Señor Jesucristo; Misioneros Oblatos de María Inmaculada; Sociedad de María o maristas
1817 Sociedad de María o marianistas

A. P.

1818 Nace en Milán *Il Conciliatore*

A. R.

1821 Hijos de María Inmaculada o pavonianos

1823-1829 Pontificado de Léon XII
1828 Instituto de la Caridad o rosminianos
1829 Inglaterra concede a los católicos la igualdad de derechos
1829-1830 Pontificado de Pío VIII
1831-1846 Pontificado de Gregorio XVI
1832 Con la encíclica *Mirari vos* Gregorio XVI condena los principios liberales
1839 Primera intervención pontificia solemne y universal contra la esclavitud: Gregorio XVI

A. P.

1840 Los ingleses ocupan Siria y reconocen a Egipto independiente de Turquía; continúa la desintegración del Imperio otomano
1841-1848 Guerra del opio entre China e Inglaterra

A. R.

1846-1878 Pío IX, papa, beato

A. P.

1848 Revolución en París; abdicación de Luis Felipe; proclamación de la Segunda República, con Luis Bonaparte (sobrino de Napoleón) como presidente; estalla una

insurrección en Roma: Pío IX, que había huido, vuelve protegido por el ejército francés
1852 Luis Bonaparte es emperador con el nombre de Napoleón III
1853-1856 Guerra de Crimea: Inglaterra, Francia y Cerdeña se unen a Turquía contra el expansionismo ruso; con la Paz de París se garantiza la integridad del Imperio turco
1858 Inglaterra asume al gobierno de la India
1861 El zar Alejandro II reconoce la abolición de la servidumbre; comienza la Guerra de secesión en Estados Unidos tras la elección de Abrahán Lincoln, antiesclavista, como presidente
1862 Es canciller en Prusia Otto von Bismarck, fundador de la moderna Alemania. Con la conquista de Saigón comienza la ocupación francesa de Indochina
1863 F. Lasalle funda en Alemania el primer Partido socialista

A. R.

1864 Pío IX publica el *Syllabus* y la encíclica *Quanta cura* condenando las ideas liberales

A. P.

1865 Fin de la Guerra de secesión estadounidense
1868-1874 I República Española
1870 Guerra franco-prusiana

A. R.

1870 El concilio Vaticano I proclama la infalibilidad del papa en materia de fe y moral; Roma es declarada capital de Italia: después de once siglos cesa el poder temporal del papa; † san Antonio María Claret
1874 Pío IX vincula a los católicos a la abstención de la política

A. P.

1875 Nace en Gotha el Partido socialdemócrata alemán (SPD)
1878 El Congreso de Berlín promueve el nacimiento de Bulgaria

A. R.

1878-1903 Pontificado de León XIII. Santa Gema Galgani

A. P.

1882 Triple Alianza entre Austria, Alemania e Italia en el plan antifrancés
1885 Conferencia de Berlín; las potencias europeas se reparten África

A. R.

1885 Encíclica *Inmortale Dei*

A. P.

1886-1931 Reinado de Alfonso XIII
1889 En París se constituye la II Internacional socialista

A. R.

1891 León XIII promulga la encíclica *Rerum novarum,* síntesis de la doctrina social católica

A. P.

1892 Se funda el Partido socialista italiano
1894 Estalla en Francia el «caso Dreyfus»
1897 El primer congreso mundial de los judíos lanza la idea de un estado judío en Palestina

A. R.

1897 † Teresa del Niño Jesús y Teresa de Jesús Jornet, fundadora de las Hermanitas de los ancianos desamparados

A. P.

1898 Guerra de Cuba entre España y Estados Unidos: España concede a Cuba la independencia; se funda el Partido Obrero Socialdemócrata ruso
1899-1902 China: Guerra de los bóxers
1901 Muere la reina Victoria; Austria consigue la independencia

A. R.

1903-1914 Pontificado de san Pío X
1904 Pío X aprueba la participación de los católicos en la vida política activa

A. P.

1904 Estalla la guerra ruso-japonesa por la hegemonía en Extremo Oriente
1905 Noruega se independiza de Suecia
1906 Huelga general en Francia por las 8 horas laborales

A. R.

1906 Pío X condena el modernismo católico
1914-1922 Pontificado de Benedicto XV

A. P.

1914 Estalla la I Guerra mundial
1917 Revolución bolchevique; el poder pasa a manos de los soviets y del Consejo de los comisarios del pueblo, presidido por Lenin; Paz de Brest-Litovsk
1919 Se funda en Moscú la III Internacional comunista; Estados Unidos entra en la Sociedad de Naciones

A. R.

1919 Encíclica *Maximun illud* sobre las misiones
1922-1939 Pío XI, papa (Acchille Ratti); creó la radio vaticana

A. P.

1923-1931 Dictadura de Primo de Rivera en España
1924 Victoria electoral del fascismo en Italia
1925 Chiang Kai-shek, jefe del Kuomintang
1927 Stalin accede al poder en la URSS
1929 «Viernes negro»: la caída de la bolsa de Wall Street, Nueva York, desencadena la crisis económica mundial

A. R.

1929 Pactos lateranenses entre el Vaticano y la Italia fascista

A. P.

1930 Guerra civil en China
1931-1936 II República Española

A. R.

1931 Pío XI condena el socialismo

A. P.

1933 Hitler, canciller de Alemania; devaluación del dólar; F. Roosvelt lanza la política del «New Deal»
1934 Nace el III Reich; al año siguiente se aprueban leyes racistas en Alemania; «Gran

marcha» en China
1935 El VII congreso de la III Internacional decide la lucha general contra los fascismos
1936 Comienza la Guerra civil española; nace el Eje Roma-Berlín; purgas estalinianas; victoria del frente popular en Francia

A. R.

1936 Pío XI condena los sistemas totalitarios. † San Pedro Poveda

A. P.

1937 Los japoneses toman Pekín

A. R.

1937 Pío XI, encíclica *Mit brennender Sorge*

A. P.

1938 Alemania invade Checoslovaquia; Pacto Molotov-Ribbentrop

A. R.

1938 Constitución del Consejo Ecuménico de las Iglesias

A. P.

1939 Fin de la Guerra civil española y comienzo de la dictadura franquista; Hitler ataca Polonia; estalla la II Guerra mundial; reparto de Polonia entre Alemania y la URSS

A. R.

1939-1958 Pío XII, papa (Eugenio Pacelli, romano); trabajó para definir las condiciones de una paz cristiana y para socorrer las miserias ocasionadas por la II Guerra mundial

A. P.

1941 Alemania ataca a la URSS

A. R.

1941 † San Maximiliano María Kolbe

A. P.

1942 Asedio de Estalingrado; la marina americana derrota a la japonesa en Midway

A. R.

1942 † Santa Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein)

A. P.

1943 Los alemanes ocupan Italia; derrota de los alemanes en Estalingrado; insurrección del gueto de Varsovia; Conferencia de Stalin, Roosvelt y Churchill en Teherán

A. R.

1943 Encíclica *Mystici corporis*

A. P.

1944 Desembarco de las tropas aliadas en Normandía; los alemanes bombardean Inglaterra; Roosvelt es elegido por cuarta vez presidente de EE.UU.
1945 Nace la Liga Árabe; EE.UU. lanza la bomba atómica sobre Hiroshima y Nagasaki; rendición de Japón; Conferencia de Yalta, los vencedores se reparten las áreas de influencia; insurrección general en Italia, Mussolini es ajusticiado

A. R.

1945 † Dietrich Bonhoeffer

A. P.

1946 Guerra de Indochina
1947 Se consolidan en el Este de Europa los regímenes comunistas; fundación del Kominform; EE.UU. lanza el Plan Marshall; independencia de la India
1948 Nace el Estado de Israel; Yugoslavia es expulsada del Kominform; Gandhi muere asesinado
1949 Mao Tsé Tung proclama la República Popular China; Alemania se divide en dos; nace la OTAN

A. R.

1949 El Santo Oficio excomulga a los comunistas

A. P.

1950-1953 Guerra de Corea

A. R.

1950 Pío XII proclama el dogma de la Asunción de la Virgen

A. P.

1955 Pacto de Varsovia
1956 Rebelión en Hungría; Desestalinización; disolución del Kominform; Segunda Guerra árabe-israelí
1957 Pacto de Roma (CEE)
1958 Kruschev, jefe del partido del gobierno soviético; V República en Francia: De Gaulle, presidente; creación del EURATOM, MEC

A. R.

1958-1963 Juan XXIII, papa, beato (Angelo Roncalli)

A. P.

1959 Revolución de Cuba; I Cumbre EE.UU.-URSS (Kruschev y Eisenhower por una solución pacífica)
1960 F. Kennedy es elegido presidente de EE.UU. Nace la OPEC

A. R.

1960 Se funda el Secretariado para la promoción de la unidad de los cristianos
1961 Juan XXIII, encíclica *Mater et magistra,* sobre la justicia social

A. P.

1961 Se levanta el Muro de Berlín
1962 Bloqueo de Cuba; independencia de Argel

A. R.

1962 Apertura del concilio ecuménico Vaticano II
1963 Encíclica *Pacem in terris* contra la guerra
1963-1978 Pablo VI, papa (Giovanni Battista Montini).

A. P.

1963 En Washington, gran marcha por los derechos civiles del movimiento de Martin Luther King
1964 Nace la OLP; caída de Kruschev

A. R.

1964 Pablo VI viaja a Palestina; entrevista con el patriarca ortodoxo Atenágoras
1965 Clausura del concilio Vaticano II

A. P.

1965 Revolución cultural china
1966 Guerrilla del Che Guevara en Bolivia contra la dictadura de Barrientos; bombardeo de Hanoi

A. R.

1966 Entrevista de Pablo VI con el ministro de asuntos exteriores soviético Gromiko
1967 Encíclica *Populorum progressio*

A. P.

1967 Guerra de los seis días
1968 Mueren asesinados R. Kennedy y M. L. King; movimiento del mayo francés; «Primavera de Praga»

A. R.

1968 Pablo VI, encíclica *Humanae vitae;* † Pío de Pietrelcina

A. P.

1969 Negociaciones de paz en París entre EE.UU. y Vietnam del Sur y entre Vietnam del Norte y Vietcong. Comienzan los acuerdos para la limitación de armas nucleares; Yasir Arafat, presidente
1972 Estalla el escándalo Watergate; Nixon en China
1973 Guerra del Kippur; golpe de estado de Pinochet en Chile; Allende es asesinado
1975 En España se instaura la monarquía con Juan Carlos I de Borbón; con la victoria de Vietcong termina la Guerra de Vietnam

A. R.

1975 Pablo VI declara abolidas las normas sobre censura de libros; † Josemaría Escrivá de Balaguer, fundador del Opus Dei
1976 Suspensión «a divinis» del obispo conservador francés M. Lefebvre

A. P.

1976 Muere Mao Tsé Tung
1978 Revolución en Irán dirigida por el ayatollah chiíta Jomeini

A. R.

1978 Juan Pablo I, papa (Albino Luciani). Juan Pablo II, papa (Karol Wojtyla, polaco, primer papa no italiano desde 1523)
1979 Teresa de Calcuta, Premio Nobel

A. P.

1979 La URSS invade Afganistán
1980 Guerra entre Irán y Irak; nace en Polonia el movimiento Solidaridad

A. R.

1980 Monseñor Óscar Romero es asesinado en San Salvador
1981 Atentado contra Juan Pablo II

A. P.

1981 Asesinato de Anuar el Sadat
1982 Guerra de las Malvinas entre Gran Bretaña y Argentina: asedio de Israel a los palestinos en Beirut

A. R.

1982 Primera visita de Juan Pablo II a España

1984 Encíclica *Salvifici doloris*

A. P.

1984 Asesinato de Indira Gandhi
1986 Gorbachov propone abolir las armas nucleares; Corazón Aquino, presidenta de Filipinas

A. R.

1986 Encuentro en Asís de los líderes de todas las religiones para orar por la paz
1987 Encíclicas *Sollicitudo rei socialis y Redemptoris Mater*

A. P.

1987 Intifada en los territorios árabes ocupados por Israel
1988 Benazir Bhutto, primera ministra de Pakistán

A. R.

1988 Carta apostólica *Mulieris dignitatem*
1989 Declaración de Colonia de los teólogos europeos

A. P.

1989 Demolición del Muro de Berlín; caída de los regímenes comunistas en Europa del Este; graves tensiones nacionalistas en la URSS y Yugoslavia
1990 Reunificación de Alemania; independencia de Lituania, Estonia y Letonia

A. R.

1990 Encíclica *Redemptoris missio*
1991 Juan Pablo II, encíclica *Centesimus annus*

A. P.

1991 Guerra del Golfo Pérsico; disolución de la URSS
1992 Cumbre sobre medio ambiente en Río de Janeiro

A. R.

1992 Presentación del *Catecismo de la Iglesia Católica*
1993 Encíclica *Veritatis splendor*

A. P.

1993 Conflicto en Yugoslavia: sitios de Sarajevo y Mostar
1994 Paz entre Israel y Jordania

A. R.

1994 El Vaticano establece relaciones diplomáticas con Israel
1995 Encíclicas *Evangelium vitae* y *Ut unum sint*

A. P.

1995 Francia reanuda los ensayos nucleares en el Pacífico (Mururoa)
1996 Genocidio y guerra civil en Ruanda

A. R.

1996 † Teresa de Calcuta
1997 Juan Pablo II dirige un mensaje a Benjamin Netanyahu y Yasir Arafat por la pacificación de Oriente Medio

A. P.

1997 Vuelta de Hong Kong a China

A. R.

1998 Encíclica *Fides et ratio*

A. P.

1998-1999 Guerra de Kosovo
2000 Guerras en África: Sierra Leona; Burundi; Etiopía-Eritrea

A. R.

2000 Celebración del Gran Jubileo del Año 2000
2001 Juan Pablo II visita Egipto

A. P.

2001 Atentado contra las Torres Gemelas de Nueva York; avance del terrorismo islámico
2002 Irlanda del Norte: el IRA comienza un proceso de desarme. Israel: asedio a la basílica de Belén

A. R.

2002 Juan Pablo II promueve encuentros de oración por la paz mundial en Asís y por la paz en Tierra Santa
2003 Último viaje de Juan Pablo II a España. Ese mismo año visita Eslovaquia, Bosnia-Herzegovina y Croacia.

A. P.

2003 Estados Unidos y Reino Unido invaden Irak para derrocar el régimen de Saddam Hussein. El ejército estadounidense captura a Saddam Hussein
2004 † Yasir Arafat. El 11 de marzo (11-M) una cadena de atentados terroristas en varios trenes de cercanías en Madrid provocaron la muerte de 191 personas. La UE experimenta la mayor ampliación de su historia tras el ingreso de 10 países (Polonia, Hungría, República Checa, Eslovaquia, Eslovenia, Lituania, Letonia, Estonia, Malta y Chipre)

A. R.

2004 Viaje de Juan Pablo II a Loreto, a Lourdes y a Berna (Suiza)
2005 La muerte de Juan Pablo II se convierte en un fenómeno mediático y de masas sin precedentes; es elegido su sucesor el cardenal alemán Joseph Ratzinger, que adopta el nombre de Benedicto XVI. Encíclica *Deus Caritas est*. Jornada Mundial de la Juventud en Colonia (Alemania)

A. P.

2005 Huracán Katrina. Ataque terrorista de Al-Qaeda en Londres (7 de julio). El grupo terrorista irlandés IRA depone las armas y finaliza su lucha armada. Angela Merkel se convierte en la primera mujer en asumir la Cancillería de Alemania
2006 A finales de esta década los gobiernos de izquierda se afianzaron en Sudamérica. Fidel Castro enferma y deja la presidencia de Cuba a su hermano Raúl. Ejecución de Saddam Hussein

A. R.

2006 Primer viaje de Benedicto XVI a España con motivo del V Encuentro Mundial de las Familias en Valencia
2007 V Conferencia general del Episcopado latinoamericano y del Caribe en Brasil. Exhortación apostólica postsinodal *Sacramentum Caritatis* sobre la Eucaristía, fuente y culmen de la vida y de la misión de la Iglesia

A. P.

2007 Se crea la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR), que integra a todos los países de América del Sur. Ampliación de la Unión Europea tras el ingreso de Rumanía y Bulgaria. Nicolas Sarkozy es elegido presidente de la República francesa. Crisis hipotecaria en los Estados Unidos
2008 Quiebra del banco de inversión estadounidense Lehman Brothers; inicio de la crisis económica y financiera mundial. Barack Obama se convierte en el primer afroamericano presidente de los Estados Unidos

A. R.

2008 Viaje de Benedicto XVI a la XXIII Jornada Mundial de la Juventud en Sydney (Australia). Convocatoria del Año Paulino (2008-2009) por el II Milenario del nacimiento de san Pablo
2009 Viaje de Benedicto XVI a Tierra Santa, a Camerún, Angola y la República Checa

A. P.

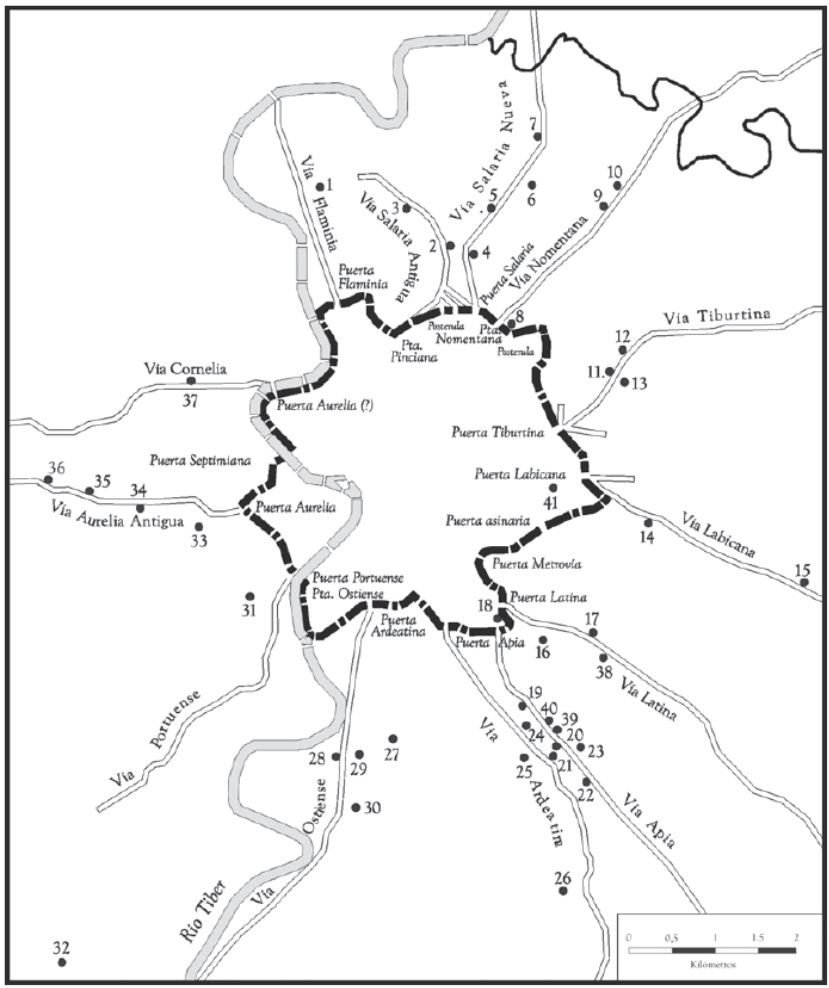
2009 Estados Unidos, Reino Unido, Canadá y todos los países de la Eurozona, entre otros, entran en recesión

A. R.

2010 Segundo viaje de Benedicto XVI a España: Santiago de Compostela y Barcelona. Exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini*
2011 Tercer viaje de Benedicto XVI a España con motivo de la XXVI Jornada Mundial de la Juventud celebrada en Madrid. Beatificación de Juan Pablo II. Exhortación apostólica postsinodal *Africae munus* sobre la Iglesia en África al servicio de la reconciliación, la justicia y la paz
2012 Convocatoria del Año de la fe (2012-2013). Celebración del 50 aniversario de la convocatoria del Concilio Vaticano II. Sínodo ordinario sobre la Nueva Evangelización

Mapas

Topografía de los antiguos cementerios cristianos de Roma citados en el texto en la parte de la Edad Antigua.



1. San Valentín
2. San Panfilo
3. Basila
4. Máximo
5. Trasone
6. Jordanos
7. Priscila
8. San Nicomedes
9. Santa Inés

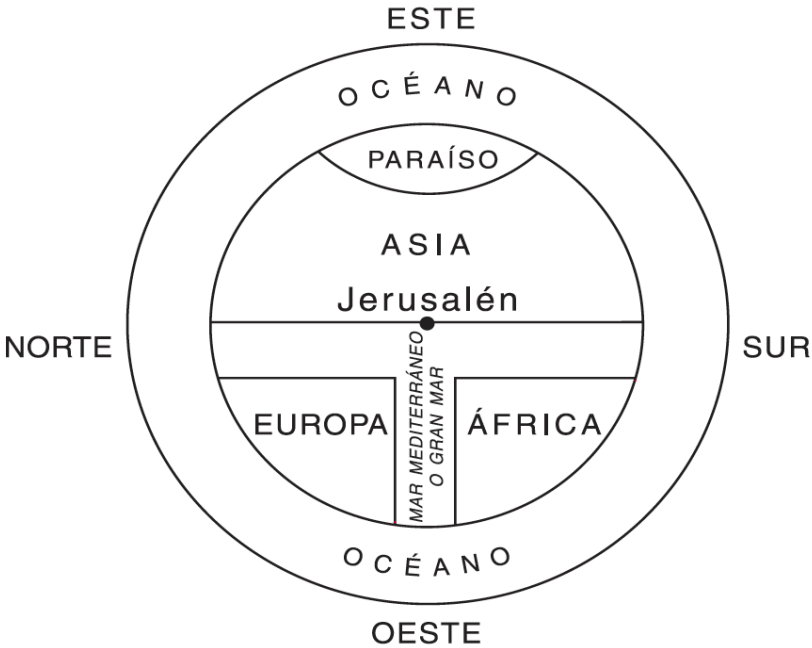
10. Mayor
11. Anónimo, llamado de Novaciano
12. San Hipólito
13. San Lorenzo o de Ciriaca
14. San Cástulo
15. Ad duas Lauros o de Marcelino y Pedro
16. Stos. Gordiano y Epimaco
17. Aproniano
18. Anónimo
19. Balbina
20. Lucina
21. San Calixto
22. In Catacumbas o de san Sebastián
23. Pretextato
24. Basileo
25. Domitila
26. Nunziatella
27. Comodila
28. Tumba de san Pablo
29. San Timoteo
30. Santa Tecla
31. Ponciano
32. Generosa
33. San Pancracio o de Ottavilla
34. Santos Proceso y Martiniano
35. Due Felici
36. Calepodio
37. Tumba de san Pedro
38. Anónimo de vía D. Compagni
39. Anónimo llamado de la Santa Cruz
40. Hipogeo de Vibia
41. Hipogeo de los Aurelios

Muralla aureliana

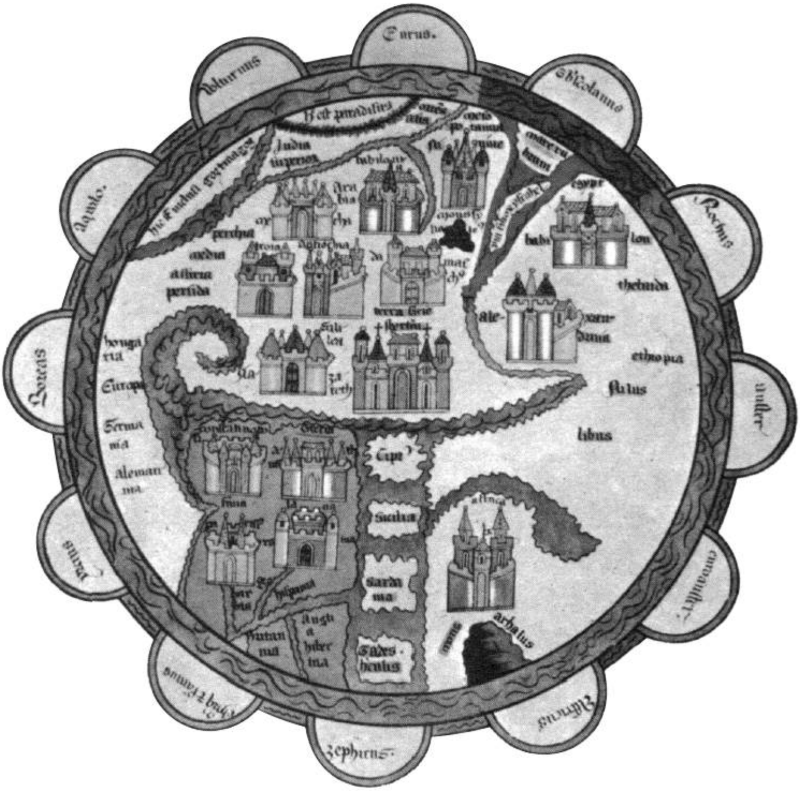
Pictavi
Bituricae
AQUITANIA
GALLIA
Vesotio
SEQUANIA
Averni
Lugdunum
Genava
Vienna
LIGURIA
RAETIA
NORICUM
PANNONIA
Burdigala
Aginnum
Tolosa
VIENNENSIS
Vercellae Augusta
Mediolanum
Brixia
VENETIA
Verona
Concordia
Emona
Poetovio
Aquileia
Mursa
Taurinorum
Ticinum
Altinum
ALPES MARITIMAE
Genua
Bonomia
Ravenna
DALMATIA
Asturica
Legio
Bracara
Aquae Flaviae
Calagurris
TARRACONENSIS
NARBONENSIS
Arelate
Baeterrae
Narbo martius
Reii
Massilia
Lerinum
Florentia
Ariminum
Ancona
Salonae
Abula
Caesaraugusta
Urgellum
Gerunda
LUSITANIA
HISPANIA
Tolectum
Tarraco
Barcino
TUSCIA
PICENUM
ITALIA
Roma
Emerita
Felecitas Iulia
Ossonoba
Corduba
BAETICA
Hispalis
Illiberris
CARTHAGINENSIS
Carthagena
Insulae Baleari
CORSICA
SARDINIA
Caralis
Ostia
Tusculum
Antium
CAMPANIA
Capua
Nola
Cumae
Neapolis
APULIA
Brundisium
Aeclanum
LUCANIA
Tarentum
BRUTTIA
Aegates I.
Panormus
Messana
Rhegium
SICILIA
Agrigentum
Syracusae
Cossyra
Melita
MAURETANIA TINGITANIA
Caesarea
Tigisi
Hippo Regius
Carthago
Milevi
Cirta
Thagaste
Sitifis
NUMIDIA
Sicca
Madaura
Telepta
Curubis
Hadrumetum
Thapsus
Vita
Ruspae
MAURETANIA
ÁFRICA

DACIA
SCITHIA
Sirmium
Singidunum
MOESIA SUPERIOR
Naissus
Remesiana
MOESIA INFERIOR
Marcianopolis
Serdica
Scodra
Scupi
Beroea
Apollonia
Dyrrhachium
Philippopolis
Adrianopolis
THRACIA
MACEDONIA
Philippi
Neapolis
Nice
Thessalonica
Trajanopolis
Heraclea
Constantinopolis
Calchedon
Apollonia
Beroea
Helenopolis
Nicomedia
Cyzicus
Nicaea
Larisa
Lampsacus
Perusa
Imbros
Lemnos
HELLESPONTUS
Troas
Nicopolis
Lesbos
Pergamum
Mytilene
LYDIA
Sardes
Philadelphia
Chios
Smyrna
Hieropolis
Synnada
Thebae
Megara
Athenae
Corinthus
Ephesus
Laodicea
Hierapolis
Apamea
Samos
Magnesia
Colossae
Aphrodisias
Lacedaemon
Methone
Icaria
Miletus
CARIA
Patmos
Halicarnasus
Melos
Cos
Thera
Rhodus
Rhodus
Creta
Cnossus
Gortyna
LYCIA
Myra
Olympus
Attalia
Side
Perge
PANPHILIA
PISIDIA
Listra
Derbe
LYCAONIA
Iconium
Antiochia
Nazianzus
Sasimana
Tyana
Nisa
Caesarea
CAPADOCIA
Cocusum
Mitilene
Amida
Samosata
Germanicia
Anazarbus
Edesa
OSROENE
Apamea
Sarug (Batnae)
Hierapolis (Mabug)
Mopsuhestia
Tarsus
Adana
Cyrrus
Baroea
Antiochia
Seleucia
Chalcis
Apamea
Laodicea
Gabala
Costantia
Salamis
Cypros
Paphos
Arethusa
Emesa
Hieropolis
Sidon
Tyrus
Damascus
Caesarea Philippi
Ptolemais
Tiberias
Pella
Bostra
Caesarea
Cythopolis
Diospolis
Neapolis (Sichen)
Hierosolyma
Gaza
PALESTINA
PHOENICIA
ISAURIA
CILICIA
EUPHRATENSIS
MESOPOTAMIA
Circesium
Tigris
Euphrates
Seleucia
Ctesiphon
Mosul
Arbela
Beit Selôk
Nisibis
ARMENIA
Chorene
Jashtisha
Satala
Nicopolis
Sebaste
Gomana
Amasea
Iris
Halys
PONTUS
Neo-Caesarea
Trapezus
Sinope
PANPHLAGONIA
Claudiopolis
Gangra
Ancyra
GALACIA
Pessinus
PHRYGIA
Chersonesus
PONTUS EUXINUS
Pityus
Phasis
MARE NOSTRUM
Ptolemais
Cyrene
Darnis
PENTAPOLIS
Alexandria
Gabasa
Sais
Pelusium
Thmuis
NITRIENSIS M.
SCETIS
Leontonpolis
Heliopolis
Menphis
Pispir
ARABIA
Sinai
Moeris lacus
ARCADIA
Mons Anton (Coltim)
Oxyrhynchus
Mons Pauli (Gharit)
Koma
Antinoe
TEBAIS
Licopolis
Ptolemais Hermiu
Tabennisi

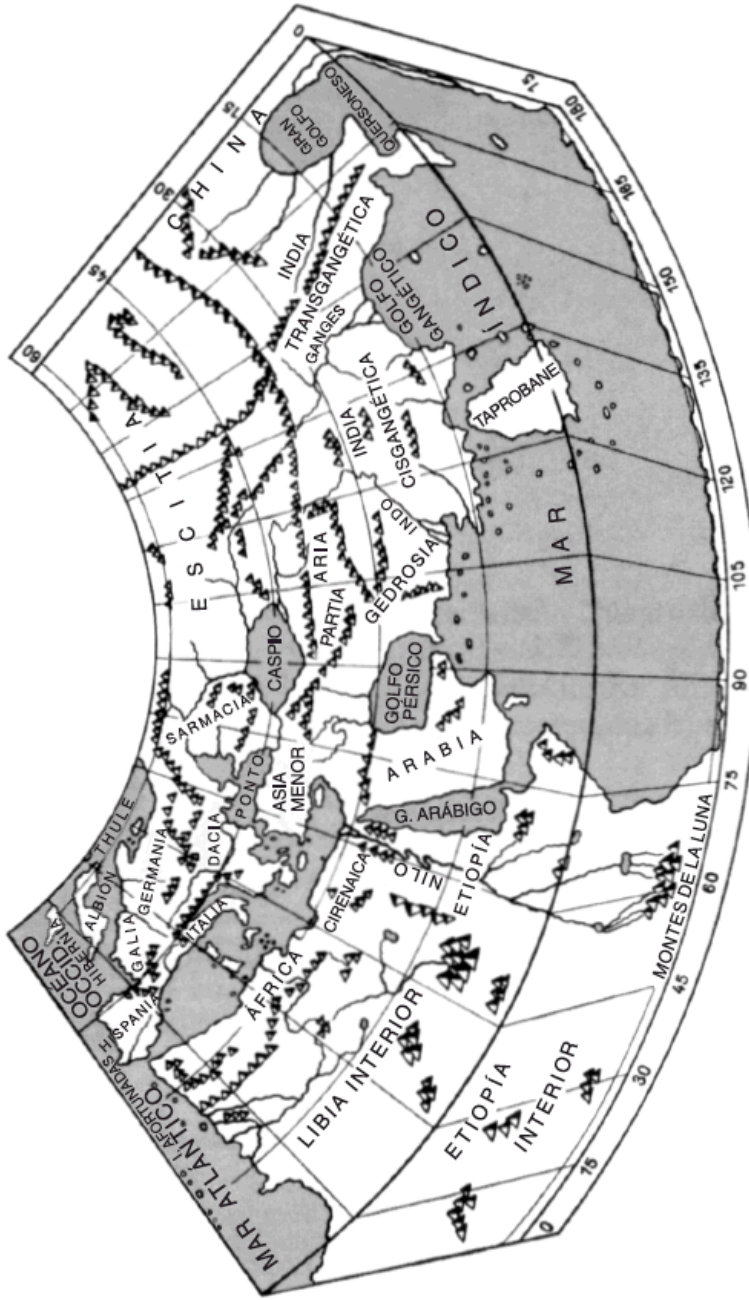
BRITANIA
GERMANIA
Bélgica
Rhin
SARMACIA
GALIA
Aquitania
Lyon
Viena
REZIA
NORICO
PANONIA
Danubio
DACIA
Milán
ESPAÑA
Itálica
Acci
Marsella
Rávena
Córcega
Cerdeña
Islas Baleares
Roma
Puteoli
Nápoles
ITALIA
DALMACIA
Salona
MISIA
TRACIA
PONTO EUXINO
MACEDONIA
Filipos
Tesalónica
Berea
EPIRO
Nicópolis
Tesalia
Atenas
Corinto
Esparta
MAR
MEDITERRÁNEO
Sicilia
Siracusa
MAURITANIA
Numidia
Madaura
Cartago
Adrumeto
Tisdro
ÁFRICA PROCONSULAR
Leptis Magna
Cirene
CIRENAICA
Libia
EGIPTO
Nilo
Alejandría
Creta
Gortina
Rodas
Chipre
Pafos
Salamina
Anquialo
Amastri
Sinope
Amiso
Amasia
Bitinia
Paflagonia
Bizancio
Nicomedia
Nicea
Ancira
Galacia
Misia
Frigia
Pérgamo
Tróade
Lidia
Sardes
Filadelfia
Hierápolis
Colosas
Laodicea
Éfeso
Mileto
Esmirna
Caria
Licia
Mira
Iconio
Derbe
Licaonia
Pisidia
Cesarea
Capadocia
Cilicia
Comagene
Armenia m.
Ponto
ARMENIA
Sofene
Antioquía
Nisibi
ASIRIA
Tigris
MESOPOTAMIA
Éufrates
SIRIA
Apamea
Trípoli
Sidón
Tiro
Tolemaida
Cesarea
Jafa
Lida
Damasco
Pella
Jerusalén
Palestina
ARABIA
IGLESIAS DEL SIGLO I
IGLESIAS DEL SIGLO II



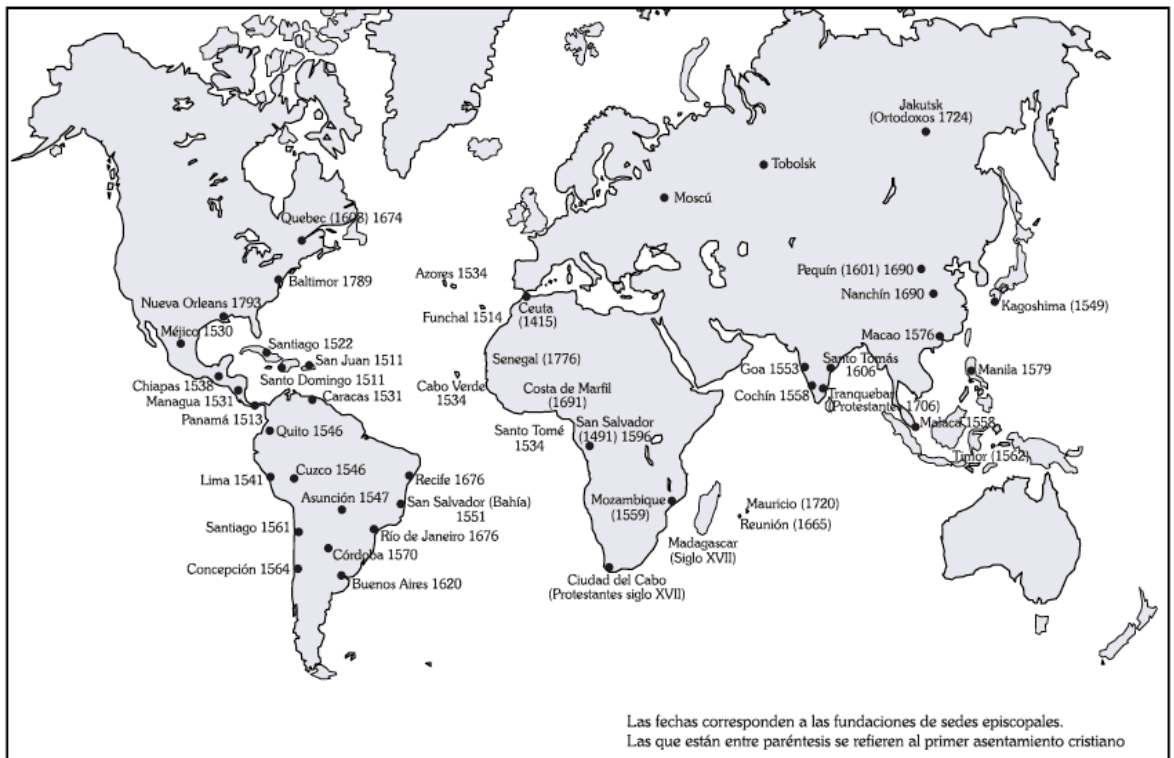
Arriba: Esquema simplificado de un mapamundi de tipo OT, al uso en la Edad media. Tomado de C. SINGER, *Breve storia del pensiero scientifico,* CDE, Milán 1989, 169. *Abajo:* Mapamundi de las *Chroniques de Saint-Denis* (1346-1372) en forma de O en la que se circunscribe una T. En lo alto se encuentra el paraíso terrestre *(«hic est paradisus»),* protegido por una barrera de fuego.


Eurus.
Aquilo.
Boreas
Auster
zephirus.
Europa
ethiopia
libus
Sicilia
Sardinia

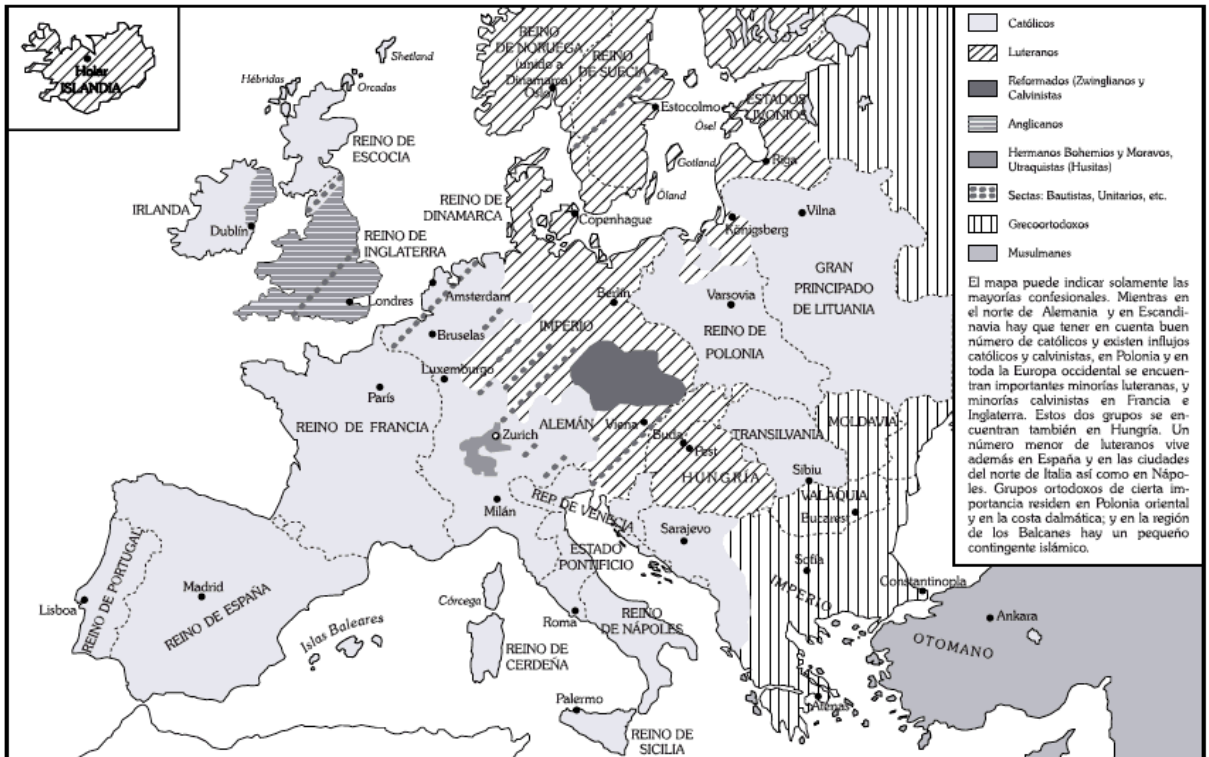
La Tierra según Claudio Tolomeo de Alejandría (mediados del s. II d.C.). Tomado de G. DAINELLI, *La conquista della Terra,* UTET, Turín 1950, 101.



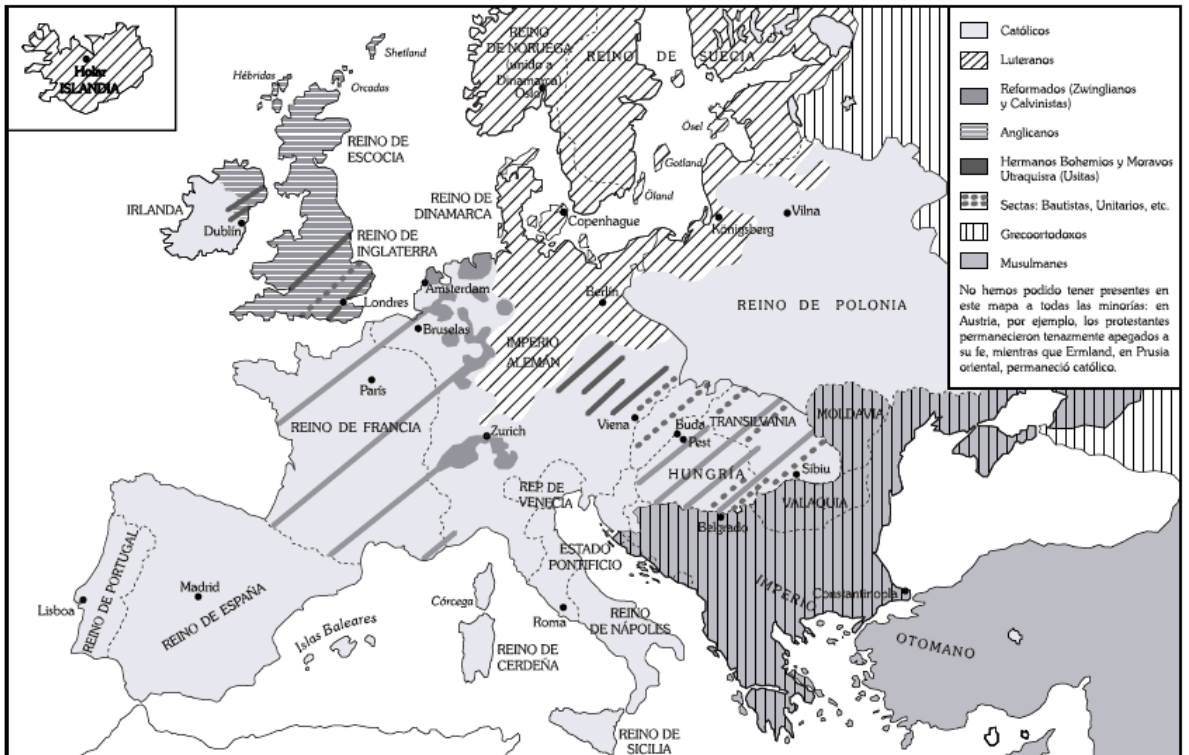
La expansión cristiana desde el s. XV al s. XVIII



Las religiones en Europa en torno a 1546



Religiones existentes en Europa en torno a 1650



Bibliografía general

En la actualidad son más de una veintena los compendios de historia de la Iglesia que circulan por España. Todos merecerían ser mencionados por algún mérito en cuanto al contenido o en cuanto al planteamiento didáctico. Nos limitaremos a citar los principales.

AA.VV., bajo la dirección de A. FLICHE y V. MARTIN y sus sucesores, *Historia de la Iglesia,* 32 vols., EDICEP, Valencia 1974ss. Por su extensión y calidad, se trata de la obra más amplia disponible sobre el tema.

AA.VV., dirigida por H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia,* 10 vols., Herder, Barcelona 1977-1992. Está traducida del alemán, pero la edición española ha sido enriquecida con distintas aportaciones. En concreto, el volumen X, preparado por Q. Aldea y E. Cárdenas, está dedicado a la historia de la Iglesia en España, Portugal y América.

AA.VV., bajo la dirección de L. J. ROGIER-R. AUBERT-M. D. KNOWLES, *Nueva Historia de la Iglesia,* 5 vols., Cristiandad, Madrid 1977.

AA.VV., bajo la dirección de R. GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia en España,* 6 vols., BAC, Madrid 1979-1982. Esta, tal vez, sea la *opera magna* de la historia de la Iglesia en España, destinada a convertirse en una obra clásica.

AA.VV., *Histoire du christianisme,* 14 vols., Desclée, París.

BEDOUELLE G., *Historia ilustrada de la Iglesia,* San Pablo, Madrid 2004.

BOF G., *Teología católica. Dos mil años de historia, de ideas, de personajes,* San Pablo, Madrid 1996. Es un ensayo de historia de la teología, pero con abundantes e interesantes datos históricos. Uno de los valores de esta obra son sus extensas tablas cronológicas con nombres, fechas y datos sobre toda la historia de la Iglesia, así como su magnífica síntesis de los diferentes períodos.

CHRISTOPHE P., *Breve diccionario de la historia de la Iglesia,* DDB, Bilbao 1995.

COMBY J., *Para leer la Historia de la Iglesia,* 2 vols., Verbo Divino, Estella 1986-87. Obra divulgativa, con ilustraciones, cuadros sinópticos y textos históricos que sirven de introducción al estudio de la historia de la Iglesia.

GARCÍA VILLOSLADA R., *Historia de la Iglesia católica,* 3 vols., BAC, Madrid 1987-1991.

GONZÁLEZ NOVALÍN J. L., *Historia de la Iglesia en la Edad antigua y Edad media,* Aldecoa, Burgos 1989.

HERTLING L., *Historia de la Iglesia,* Herder, Barcelona 1993. Es traducción del alemán. Se trata de una síntesis bastante personal, pero sólida y autorizada, especialmente por lo que respecta a la Iglesia antigua.

JOHNSON, *Historia del cristianismo,* Trotta, Madrid 2004.

LABOA J. M., *La larga marcha de la Iglesia. Momentos estelares de la Historia de la Iglesia,* Atenas, Madrid 1985. Como su mismo título indica, el autor centra su atención en algunos episodios significativos de la historia de la Iglesia. Es una obra muy personal, con interesantes juicios sobre determinados acontecimientos y originales puntos de vista.

LENZENWEGER J.-STOCKMEIER P., *Historia de la Iglesia católica,* Herder, Barcelona 1989. Un volumen traducido del alemán. Se trata de una obra escrita por un grupo de profesores de lengua alemana y presenta una buena articulación e información.

LORTZ J., *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento,* 2 vols., Cristiandad, Madrid 1982[2]. Consta de dos volúmenes y está traducida del alemán. Presenta narración y reflexión sistemática estrechamente entrelazadas. Requiere cierto conocimiento previo de la materia.

PÉREZ DE URBEL FRAY JUSTO (ed.), *Historia Ilustrada de la Iglesia,* 2 vols., EPESA, Madrid 1956. Es una obra poco conocida, difícil de encontrar, pero muy valiosa en cuanto a sus ilustraciones y datos sobre la evolución del arte sacro. Ha sido traducida y adaptada del francés por Fray Justo Pérez.

Los diccionarios manuales de historia de la Iglesia no son muchos. En español puede consultarse:

AA.VV., bajo la dirección de Q. ALDEA-T. MARÍN-J. VIVES, *Diccionario de Historia Eclesiástica,* 5 vols., CSIC, Madrid 1972.

PETROSILLO P., *El cristianismo de la A a la Z,* San Pablo, Madrid 1996. Breve diccionario sobre el cristianismo en general, pero con muchas voces dedicadas a personajes y acontecimientos históricos, tratados de forma sintética pero rigurosa.

Por último, en lo que respecta a la geografía eclesiástica, se puede contar con:

AA.VV., *Atlante universale di storia della Chiesa,* Piemme-Libreria Editrice Vaticana, Casale Monferrato-Roma 1991. Ofrece excelentes mapas geográficos y topográficos, así como detallada información histórica.

AA.VV., *Atlas de la Iglesia cristiana,* Folio, Barcelona 1990.

DUÉ A.-LABOA J. M., *Atlas histórico del cristianismo,* San Pablo, Madrid 1998.

LABOA J. M. (ed.), *Atlas histórico de los monasterios. El monacato oriental y occidental,* San Pablo, Madrid 2004.

Bibliografía específica

Edad antigua

En relación con el aspecto literario de la Iglesia antigua, es decir, para la historia de la literatura cristiana antigua (llamada también patrología o patrística):

ALTANER B., *Patrología,* Espasa-Calpe, Madrid 1962[5]. Un volumen, traducido del alemán. Sintético pero completo; bien documentado y con abundante bibliografía.

CAMPENHAUSEN H. VON, *Los padres de la Iglesia,* 2 vols., Cristiandad 1974.

LAPORTE J., *Los padres de la Iglesia. Padres latinos y griegos en sus textos,* San Pablo, Madrid 2004. Incluye numerosos textos de los Padres traducidos al español.

MORESCHINI M.-NORELLI E., *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina,* Morcelliana, Brescia, desde 1995. Es una mejora del anterior volumen de M. SIMONETTI, *La letteratura cristiana antica greca e latina,* Accademia, Florencia-Milán 1969. Tiene en cuenta tanto los aspectos literarios como los doctrinales.

ORBE A., *Introducción a la teología de los siglos II y III,* Sígueme, Salamanca 1988.

PIERINI F., *Mille anni di pensiero cristiano. Le letterature e i monumenti dei Padri.* Vol. I. *Alla ricerca dei Padri. Introduzione e metodologia generale,* San Paolo, Cinisello Balsamo (Milán) 1988. Presenta la historia de los estudios acerca de los Padres y la literatura cristiana antigua, paralelamente a la historia de los estudios sobre los monumentos cristianos antiguos. Ofrece además una amplia bibliografía comentada sobre las fuentes y sobre los estudios relacionados con estos temas. Traza, finalmente, la metodología de lo que podría llamarse una «nueva patrología integral», abarcando todo el primer milenio cristiano. Los volúmenes siguientes se publicarán próximamente.

QUASTEN J., *Patrología,* 3 vols., BAC, Madrid 1968. Consta de tres volúmenes: los dos primeros traducidos del inglés y el tercero, obra en colaboración publicada en español. Es un manual bastante amplio y detallado.

RUIZ BUENO D., *Padres apologetas griegos,* BAC, Madrid 1979; *Padres apostólicos,* BAC, Madrid 1993.

VIELHAUER P., *Historia de la literatura cristiana primitiva,* Sígueme, Salamanca 1991.

El aspecto monumental de la Iglesia antigua es estudiado por la historia del arte y por la arqueología cristiana. Pueden ser útiles los siguientes textos:

ÁLVAREZ GÓMEZ J., *Arqueología cristiana,* BAC, Madrid 1998.

IÑIGUEZ HERRERO J. A., *Arqueología cristiana,* Eunsa, Navarra 2000.

SYNDICUS E., *La primitiva arte cristiana,* Herder, Roma 1962. Compendio muy abreviado, pero preciso y conceptuoso.

Sobre los distintos aspectos de la vida de la Iglesia antigua (los acontecimientos, los personajes, las doctrinas, las obras literarias, los monumentos, los ambientes y la vida cotidiana), es útil la consulta de:

AA.VV., bajo la dirección de A. DI BERARDINO, *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana,* 2 vols., Sígueme, Salamanca 1993.

Capítulo 1

El lector español puede servirse de una excelente traducción de la obra de Eusebio de Cesarea: EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica,* BAC, Madrid 1973. Se trata de una edición del texto original con traducción de Argimiro Velasco, publicada en dos volúmenes.

Sobre las características de la historiografía eclesiástica y sobre su historia, pueden consultarse: JEDIN H., *Manual de Historia de la Iglesia,* 10 vols., Herder, Barcelona 1978; *Introduzione alla storia della Chiesa,* Morcelliana, Brescia 1979 (con un ensayo introductorio de G. Alberigo); CHIOCCHETTA P., *Teologia e storiografia della Chiesa. Historia spiritualis,* Studium, Roma 1969; AA.VV., *La Chiesa nella storia,* CredOgg 14 (marzo-abril de 1983); AA.VV., *La historia de la Iglesia y la renovación de las ciencias,* Concilium 7 (1970); *La historia de la Iglesia como autocomprensión de la Iglesia,* Concilium 7 (1971); BEDOUELLE G., *Historia ilustrada de la Iglesia,* San Pablo, Madrid 2004.

Sobre los conceptos bíblicos de salvación, tiempo e historia de la salvación, consúltese P. ROSSANO-G. RAVASI-A. GHIRLANDA (dirs.) *Nuevo diccionario de teología bíblica,* San Pablo, Madrid 1990[2].

Sobre la historiografía del Antiguo Testamento, véanse las distintas introducciones a estos libros de la Biblia. Una valoración bastante más crítica y restrictiva, en GARBINI G., *Storia e ideologia nell'Israele antico,* Paideia, Brescia 1986. El autor de esta obra considera que hay un «origen en parte común de la historiografía griega y de la judía, surgidas en el ambiente de la reacción ideológica y religiosa a sus respectivas sociedades tradicionales del siglo VII a.C.».

Capítulo 2

Sobre todos los problemas tratados en el capítulo, se pueden encontrar estudios útiles en una obra casi única en su género: AA.VV., bajo la dirección de BURGUIÈRE A., *Diccionario de ciencias históricas,* Akal, Barcelona 1991.

Capítulo 3

Puede encontrarse una exposición más detallada sobre la temática

de este capítulo, con abundante bibliografía, a cargo de PIERINI F., en AA.VV., *El mundo de las religiones,* San Pablo-Verbo Divino, Madrid-Estella 1985.

Sobre la época axial en particular, léase JASPERS K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte,* 1950 (trad. esp., *Origen y meta de la historia,* Alianza, Madrid 1985[2]).

Sobre las religiones mistéricas, cf ELIADE M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas,* 4 vols., Cristiandad, Madrid 1978-84. PUECH H. C., *En torno a la gnosis,* Taurus, Madrid 1982.

Capítulo 4

Sobre la vida de Jesús, cf FABRIS R., *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación,* Sígueme, Salamanca 1998[2]. En concreto sobre la fecha del nacimiento de Jesús, cf FIRPO G., *Il problema cronologico della nascita di Gesù,* Paideia, Brescia 1983. El autor, después de un estudio muy documentado, concluye: «Creo que se puede situar el acontecimiento de la encarnación en esta fecha (7 ó 7/6 a.C.)» (p. 266).

Acerca del judeocristianismo, es decir, sobre las primitivas comunidades cristianas de origen y lengua hebrea o aramea, es mucho lo que se ha descubierto en estos últimos decenios: RANDELLINI L., *La Chiesa dei giudeo-cristiani,* Paideia, Brescia 1968; BAGATTI L., *Alle origini della Chiesa,* Libreria Editrice Vaticana, Roma 1981-1982, dos volúmenes; TESTA E., *Il simbolismo dei giudeo-cristiani,* Franciscan Printing Press, Jerusalén 1961 (nueva edición en 1981). Para una reconstrucción del pensamiento típico del judeocristianismo, es importante la obra de DANIÉLOU J., *Théologie du judéo-christianisme,* Tournai 1958.

Sobre las relaciones entre Roma y el cristianismo, además de las distintas historias de la Iglesia ya citadas y de las numerosas historias del Imperio romano (cf la de Mazzarino, la de Clemente y la publicada recientemente por Einaudi, en varios volúmenes y de diferentes autores), es de gran utilidad la consulta de: SORDI M., *Los cristianos y el Imperio romano,* Encuentro, Madrid 1988; *Il Cristianesimo e Roma,* Cappelli, Bolonia 1966.

Capítulos 5-10

Para la profundización de los temas tratados en estos capítulos, véanse las obras de historia de la Iglesia, de historia de la literatura cristiana antigua y de arqueología cristiana citadas en la

bibliografía general. Son particularmente importantes la información y la bibliografía contenida en DPAC (A. DI BERARDINO, *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana,* Sígueme, Salamanca 1993).

Existe una traducción de EUSEBIO DE CESAREA, *Vida de Constantino* (Gredos, Madrid 1994) elaborada por Martín Gurruchaga.

Conclusión

De la obra de Pablo Orosio (375/380 ca.-muerto después del 417) hay una excelente traducción española en dos volúmenes: *Historias,* Gredos, Madrid 1992.

Edad media

Metodología histórica

AA.VV., *Dizionario di storiografia,* Bruno Mondadori, Milán 1996. A. BARBERO-C. FRUGONI, *Dizionario del medioevo,* Laterza, Bari 1994, que resulta particularmente útil para la aclaración de determinados conceptos relacionados con la Edad media.

En castellano contamos con RUIZ DE LA PEÑA J. I., *Introducción al estudio de la Edad media,* Siglo XXI España, Madrid 1987[2] y la obra clásica BAUER G., *Introducción al estudio de la historia,* Bosch, Barcelona 1957[2]; así como HEERS J., *La invención de la Edad media,* Crítica, Barcelona 2000.

Como introducciones generales a la metodología histórica en relación con la Edad media, merecen ser tenidas en cuenta las siguientes obras en italiano: SAITTA A., *Guida critica alla storia medievale,* Laterza, Bari 1981; DELOGU P., *Introduzione allo studio della storia medievale,* Il Mulino, Bolonia 1994. La obra de FUHRMANN H., *Guida al medioevo,* Laterza, Bari 1990, más que ofrecer una metodología propiamente dicha, afronta con gran perspicacia y equilibrio algunos de los temas más discutidos.

Sobre las distintas épocas de la Edad media, con breves orientaciones y actualizaciones, pueden consultarse los siguientes volúmenes: CAMERON A., *El mundo mediterráneo en la antigüedad tardía 395-600,* Crítica, Barcelona 1998 (como es sabido, la antigüedad tardía, más o menos desde Marco Aurelio hasta Justiniano, coincide frecuentemente con lo que se conoce como «Alta Edad media»); CAPITANI O., *Storia medievale,* Jaca Book, Milán

1992; ROUCHE M., *Storia dell'alto medioevo,* Jaca Book, Milán 1993; MITRE E., *Las claves de la Iglesia en la Baja Edad media,* Planeta, Barcelona 1991; HEERS J., *Transizione al mondo moderno (1300-1520),* Jaca Book, Milán 1992; BASDEVANT B., *Storia moderna (1420-1799),* Jaca Book, Milán 1993 (el período que va de 1420 a 1500-1520 se considera frecuentemente como parte de la «Baja Edad media»).

Historias generales de la Edad media

Todas las historias universales que circulan dedican amplio espacio a la Edad media en Europa y en los otros continentes. Una de las más cómodas y orgánicas es FOSSIER R. (dir.), *La Edad media,* 3 vols., Crítica, Barcelona 1988.

Entre las obras de este género es menester recordar dos clásicos, de los que no dejan de hacerse traducciones y nuevas ediciones: GIBBON E., *Historia de la decadencia y ruina del Imperio romano* (1776-1788), publicada en ocho volúmenes en Turner, Madrid 1984, y que llega hasta la caída de Constantinopla en 1453, y GREGOROVIUS F., *Historia de Roma en la Edad media* (1855-1871), que es propiamente una historia del mundo cristiano desde la decadencia de Roma hasta mediados del siglo XVI. Ambas, como es sabido, recogen gran cantidad de material y lo exponen con gran finura literaria, pero están profundamente viciadas por prejuicios ilustrados (en el caso de Gibbon) o positivistas (en el caso de Gregorovius), y por tendencias anticatólicas evidentes. El mejor correctivo de ambas puede ser la lectura de las obras del gran historiador inglés (convertido al catolicismo) Christopher Dawson (1889-1970). Véanse por ejemplo *Religión y cultura* (1948), *La religión y el origen de la civilización occidental* (1950), publicada por Encuentro, Madrid 1995, y *La realidad histórica de la cultura cristiana* (1960), así como *Los orígenes de Europa,* Rialp, Madrid 1991. La metodología comparativo-religiosa usada magistralmente por Dawson es la misma que hemos tratado de aplicar en el presente volumen (como ya hicimos en el primero) del *Curso de historia de la Iglesia.*

Tampoco hay que olvidar en castellano: GONZÁLEZ NOVALÍN J. L., *Historia de la Iglesia en la Edad antigua y Edad media,* Aldecoa, Burgos 1989; HEERS J., *Historia de la Edad media,* Labor, Barcelona 1991[3]; J. M. LACARRA DE MIGUEL-J. REGLÁ, *Historia de la Edad media,* 2 vols., Renacimiento, Barcelona 1985; MITRE E., *Historia de*

la Edad media en Occidente, Alhambra, Madrid 1988; AA.VV., *Historia de la Edad media,* Ariel, Barcelona 1995.

Geografías generales de la Edad media

La geografía de la Edad media está contenida naturalmente en cualquier atlas histórico. Óptima es la obra *Atlas histórico del cristianismo,* San Pablo, Madrid 1998, escrita por el historiador Juan María Laboa, con magníficas ilustraciones y mapas de la Edad media, así como cronologías de amplios períodos. Sin embargo hay obras dedicadas específicamente a este período histórico: PLATT C., *Atlante dell'uomo medievale,* Fabbri, Milán 1982 (que trata sobre todo de los siglos XI-XV); MATTHEW D., *Atlas de Europa medieval,* Folio, Barcelona 1990 (del 350 al 1500 aproximadamente). Conviene tener presente también OHLER N., *I viaggi nel Medio Evo,* Garzanti, Milán 1988. En PONTING C., *Historia verde del mundo,* Paidós, Barcelona 1992, se ponen de relieve los aspectos geográfico-ecológicos de la Edad media. También el primer volumen, *De los orígenes a la Revolución francesa,* de H. KINDER-W. HILGEMANN, *Atlas histórico mundial,* Istmo, Madrid 1980, con logrados resúmenes y tablas cronológicas.

Historia religiosa de la Edad media

El conocimiento adecuado (es decir, comparativo, a través de semejanzas y diferencias) de la historia del cristianismo y las diversas Iglesias exige una información adecuada acerca de la historia religiosa de la humanidad. Desgraciadamente, la misma historia de las religiones rara vez se hace en un sentido cronológico comparado; lo más común es que cada religión se trate por separado. El primer caso es el de ELIADE M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas,* 3 vols., Cristiandad, Madrid 1978-1983, cuyo tercer volumen, titulado *De Mahoma al comienzo de la modernidad,* está dedicado al período de la Edad media. El segundo es el de muchas de las historias de la religiones en varios volúmenes. Se pueden citar entre otras PUECH H. C. (dir.), *Storia delle religioni,* Laterza, Bari 1976-1978 (en diecinueve pequeños volúmenes), con sucesivas ediciones; SCHRÖDER C. M. (dir.), *Storia delle religioni,* Jaca Book, Milán 1980ss. (proyectada en 42 volúmenes). Véase también AA.VV., *Enciclopedia delle religioni,* Vallecchi, Florencia 1970-1976 (seis volúmenes); VIDAL MANZANARES C., *Enciclopedia de las religiones,* Planeta, Barcelona

1997. Es útil también consultar WILKINSON P., *Diccionario ilustrado de las religiones,* San Pablo, Madrid 2003.

Historia eclesiástica de la Edad media

Conviene tener presente, para eventuales profundizaciones, A. FLICHE-V. MARTIN (dirs.), *Historia de la Iglesia,* 32 vols., Edicep, Valencia 1974ss. En relación a España, sigue siendo válido y útil para conocer a los protagonistas el *Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* dirigido por Q. ALDEA-T. MARÍN-J. VIVES en cinco volúmenes y publicado por el CSIC (Madrid 1972), así como GARCÍA VILLOSLADA R. (dir.), *Historia de la Iglesia en España,* 6 vols., BAC, Madrid 1979-1987. Sin duda de gran valor y rigor histórico es también el *Diccionario de los santos,* 2 vols., San Pablo, Madrid 2000, con innumerables nombres de personajes claves de la historia de la Iglesia medieval.

Momentos importantes de la Edad media

He aquí algunas obras de particular interés y valor en relación con determinados momentos cruciales de la época medieval: MAIER F. G., *Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III-VIII,* Siglo XXI España, Madrid 1990[14]; MUSSET L., *Las invasiones. Las oleadas germánicas,* Labor, Barcelona 1982[3] (importante); DHONDT J., *La Alta Edad media,* Siglo XXI España, Madrid 1972 (fundamental); PIRENNE J., *Mahoma y Carlomagno,* Alianza, Madrid 1997[7] (fue publicado por primera vez en 1937, dos años después de la muerte de su autor, y se ha convertido, con toda justicia, en un estudio famoso); BOIS G., *La revolución del año 1000,* Crítica, Barcelona 2000 (reconstrucción de aquel momento histórico más allá de las leyendas); MORRIS C., *La scoperta dell'individuo (1050-1200),* Liguori, Nápoles 1985 (análisis perspicaz de un momento importante de la crisis espiritual en Europa); RUNCIMAN S., *Historia de las cruzadas,* 3 vols., Alianza, Madrid 1973 (publicado por primera vez en inglés en 1951-1954, se ha convertido en un clásico del tema); CHAUNU P., *La expansión europea. Siglos XIII al XV,* Labor, Barcelona 1972; LE GOFF J., *La Baja Edad media,* Siglo XXI, Madrid 1972; ROMANO R.-TENENTI A., *Fundamento del mundo moderno,* Siglo XXI España, Madrid 1989; HUIZINGA J., *El otoño de la Edad media,* Alianza, Madrid 1990[9] (publicada en holandés en 1919, bastante discutible pero clásica).

Problemas de la Edad media

Para hacerse una idea variada y concreta de la vida en la Edad media es preciso acudir a distintos tipos de aproximaciones. Las siguientes publicaciones versan sobre algunos de sus aspectos: FOSSIER R., *Historia del campesinado en el Occidente medieval (ss. XI-XIV),* Crítica, Barcelona 1985; y las obras de unos de los autores que más se han dedicado a estas temáticas: DUBY G., *Hombres y estructuras de la Edad media,* Siglo XXI España, Madrid 1993[4]; *Guerreros y campesinos: desarrollo inicial de la economía europea,* Siglo XXI España, Madrid 1992[12]; *Economía rural y vida campesina en el Occidente medieval,* Edicions 62, Barcelona 1991[8]; *Europa en la Edad media,* Paidós Ibérica, Barcelona 1990; HEERS J., *El clan familiar en la Edad media,* Labor, Barcelona 1978; BORST A., *Forme di vita nel medioevo,* Guida, Nápoles 1988 (recoge abundante documentación, con comentarios magistrales); AA.VV., *La vita privata. Dall'impero romano all'anno mille,* Mondadori, Milán 1993; AA.VV., *La vita privata. Dal feudalesimo al Rinascimento,* Mondadori, Milán 1993; AA.VV., *Storia della popolazione mondiale,* Laterza, Bari 1968; ENNEN E., *Le donne nel medioevo,* Laterza, Bari 1991; ELLUL J., *Historia de las instituciones en la antigüedad,* Aguilar, Madrid 1970; AA.VV., *Storia del pensiero medico occidental. 1. Antichità e medioevo,* Laterza, Bari 1993.

Sobre el ambiente de la Europa oriental en la Edad media proponemos dos obras que analizan muy bien sus respectivos temas: BECK H. G., *Il millennio bizantino,* Ed. Salerno, Roma 1981 y DVORNIK F., *Gli Slavi nella storia e nella civiltà europea,* 2 vols., Dedalo, Bari 1968. Y de este autor en castellano: *Bizancio y el primado romano,* DDB, Bilbao 1968. Además, HEERS J., *Marco Polo,* Salvat, Barcelona 1995.

Sobre el otro mundo que durante la Edad media se asoma también al Mediterráneo, es decir, el mundo musulmán, cf ENDRESS G., *Introduzione alla storia del mondo musulmano,* Marsilio, Venecia 1994; ASHTOR E., *Storia economica e sociale del Vicino Oriente nel medioevo,* Einaudi, Turín 1982; y LEWIS B., *I musulmani alla scoperta dell'Europa,* Laterza, Bari 1991.

La comunicación social en la Edad media

En la Edad media la comunicación social se producía principalmente a través de las obras plásticas y artísticas, pero

tenían también mucha importancia los medios orales y escritos. Sobre este tema cf: CAVALLO G.-CHARTIER R. (dirs.), *Historia de la lectura en el mundo occidental,* Taurus, Madrid 1997; Laterza, Bari 1995; MARTIN H. J., *Storia e potere della scrittura,* Laterza, Bari 1990; FEBVRE L.-MARTIN H. J., *La nascita del libro,* Laterza, Bari 1992; AA.VV., *Libri e lettori nel medioevo. Guida storica e critica,* Laterza, Bari 1977; AA.VV., *Libri e lettori nel mondo bizantino. Guida storica e critica,* Laterza, Bari 1982; KAZHDAN A. P., *La produzione intellettuale a Bisanzio. Libri e scrittori in una società colta,* Liguori, Nápoles 1983.

La literatura en la Edad media

Durante el período del 450 al 1500 se desarrollan, y en muchos casos se inician, buena parte de las literaturas aún hoy existentes en el mundo, o subsistentes al menos a través de estas obras y estos autores. Dado que no existe una verdadera historia comparada de la literatura mundial es menester acudir a las historias de las literaturas nacionales. Si bien, en castellano, existe una obra muy completa: IÁÑEZ E., *Historia de la literatura universal,* 10 vols., Bosch, Barcelona 1987-1996. También se puede consultar la *Historia de la literatura* publicada por la UNED, Madrid 1995, cuyo primer volumen está dedicado a la literatura *Antigua y medieval;* ROZAS J. M.-PÉREZ M. A.-RICO J., *Historia de la literatura de la Edad media y del Siglo de Oro,* UNED, Madrid 1995; JONES R. O. (dir.), *Historia de la literatura española,* 6 vols., Ariel, Barcelona 1992-1994.

De gran valor: AA.VV., *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures,* Cerf, París 1993 (aunque se trata aquí de indicaciones y orientaciones bibliográficas). Hay también alguna información sobre este tema en AA.VV., *Complementi interdisciplinari di patrologia,* Città Nuova, Roma 1989 (donde T. Orlandi trata de la patrología copta, P. Bettiolo de la siríaca, y S. J. Voicu de la armenia) y en AA.VV., *Testi mariani del primo millenio,* Città Nuova, Roma 1991, vol. IV (en el que se encontrará información y bibliografía sobre la literatura religiosa siro-occidental, siro-oriental, siro-maronita, armenia, copta y etíope, faltando la georgiana y la árabe cristiana).

Entre los análisis comparados, aunque de carácter monográfico y sectorial, están: AUERBACH E., *Lingua letteraria e pubblica nella tarda antichità latina e nel medioevo,* Feltrinelli, Milán 1974 (atento a los problemas de la difusión y la comunicación social); BERSCHIN W.,

Medioevo greco-latino. Da Gerolamo a Niccolò Cusano, Liguori, Nápoles 1989 (donde se demuestra que la comunicación cultural y literaria entre las dos partes de la cristiandad nunca llegó a interrumpirse); CURTIUS R. E., *Letteratura europea e medioevo latino,* La Nuova Italia, Florencia 1992 (publicada en alemán en 1948, esta obra ha quedado como un modelo en su género); de este autor existe en castellano: *Ensayos críticos sobre la literatura europea,* Visor, Madrid 1989; RUGGIERI R. M., *Romanità e cristianesimo nell'Europa medioevale. Aspetti e problemi,* Studium, Roma 1975 (rica e iluminadora respecto a determinados hechos y situaciones).

La educación en la Edad media

A falta de otros instrumentos de cultura, la Edad media tuvo que servirse de la educación y la escuela en todas sus formas y niveles, tanto en la cristiandad como fuera del mundo cristiano (en este sentido habría que destacar el caso de China). Véase ante todo AA.VV., *Storia mondiale dell'educazione; I. Dalle origini al 1515,* Città Nuova, Roma 1986 (habla de todas las civilizaciones de Oriente y Occidente). Para profundizar más en lo que respecta al mundo cristiano, cf MARROU H. I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité,* París 1948 (llega hasta la Primera Edad media); RICHÉ P., *Le scuole e l'insegnamento nell'occidente cristiano dalla fine del V secolo alla metà dell'XI secolo,* Jouvence, Roma 1984; BANNIARD M., *La genesi culturale dell'Europa, V-VIII secolo,* Laterza, Bari 1994; GRENDLER P. F., *La scuola nel Rinascimento italiano,* Laterza, Bari 1991 (habla también de la Baja Edad media).

El derecho en la Edad media

El derecho, especialmente en lo que se refiere a la presentación e interpretación de las fuentes, constituyó un aspecto importante de la cultura medieval. Véanse sobre todo: CALASSO F., *Medioevo del diritto, I. Le fonti,* Giuffré, Milán 1954; PLÖCHL W., *Storia del diritto canonico,* Massimo, Milán 1963 (dos volúmenes, llega hasta finales del siglo XVI).

La filosofía en la Edad media

En la Antigüedad y en la Edad media, y en algunos aspectos hasta los umbrales mismos de la Edad moderna, los temas tratados por buena parte de las ciencias humanas fueron competencia de los filósofos; durante mucho tiempo, todo lo que estaba por encima de

las «artes» y por debajo de la teología, perteneció al terreno de la filosofía.

Sobre las filosofías china, india y japonesa, cf AA.VV., *Storia della filosofia orientale,* Feltrinelli, Milán 1981; MOSTERIN J., *Historia de la filosofía* II: *La filosofía oriental antigua,* Alianza, Madrid. Sobre la filosofía islámica medieval, cf BAFFIONI C., *Storia della filosofia islamica,* Mondadori, Milán 1991, y CORBIN H., *Historia de la filosofía islámica,* Trotta, Madrid 2000[2]. Sobre la filosofía judía, cf SIRAT C., *La filosofia ebraica medievale secondo i testi editi e inediti,* Paideia, Brescia 1990.

Entre las numerosas historias de la filosofía medieval en Occidente (concretamente la última patrística y la escolástica), pueden verse ABBAGNANO N., *Storia della filosofia, II. La filosofia medioevale (La Patristica e la Scolastica),* Tea, Milán 1995; FUMAGALLI BEONIO BROCCHIERI M. T.-PARODI M., *Storia della filosofia medievale. Da Boezio a Wyclif,* Laterza, Bari 1989; GILSON E., *La filosofía en la Edad media,* Gredos, Madrid 1999[7]; WOLFF P., *Storia e cultura nel medioevo dal secolo IX al XII,* Laterza, Bari 1987 (habla de la época de Alcuino, Gerberto de Aurillac y Abelardo). Casi todos estos trabajos hacen referencia a las filosofías musulmana y judía contemporáneas.

Concretamente, en castellano, existe abundante bibliografía al respecto, baste destacar: SAMARANCH KIRNER F., *Historia de la filosofía antigua y medieval,* UNED, Madrid 1995[4]; GUERRERO R., *El pensamiento hispano-árabe,* que es el volumen VIII de la serie de 55 vols., AA.VV., *Historia de la filosofía,* Pedagógicas, Madrid 1994; CANALS VIDAL F., *Historia de la filosofía medieval,* Herder, Barcelona 1992[4]; SARANYANA J. I., *Historia de la filosofía medieval,* Eunsa, Pamplona 1989; JOLIVET J., *La filosofía medieval en Occidente,* cuarto volumen de BELAVAL Y. (dir.), *Historia de la filosofía,* Siglo XXI España, Madrid 1990[8], obra en 11 vols. Además pueden citarse las historias generales de la filosofía, como la publicada, en varios volúmenes, por la Editorial Católica, dirigida por G. Fraile.

Es particularmente útil sin embargo el libro DE LIBERA A., *Storia della filosofia medievale,* Jaca Book, Milán 1995, ya que en él no sólo se expone íntegramente el camino de la filosofía cristiana occidental de Boecio a Nicolás de Cusa, sino también el de la filosofía cristiana oriental, es decir, bizantina, desde el Pseudo-Dionisio hasta la caída de Constantinopla, además de la filosofía islámica oriental y occidental desde los orígenes hasta el siglo XIV, y la filosofía judía

desde el siglo XI al XV. Su limitación está en que, una vez más, cada una de estas experiencias filosóficas se describen por su lado (aunque con referencias frecuentes e interesantes a las otras), sin una comparación sincrónica propiamente dicha.

La teología en la Edad media

Disponemos hoy de cierto número de historias de la teología, que nos permiten captar el papel jugado por esta disciplina, tan importante por sí misma y para la comprensión adecuada de la época medieval. Una primera orientación breve se puede encontrar en BOF G., *Teología católica. Dos mil años de historia, de ideas, de personajes,* San Pablo, Madrid 1995. Más amplio es el manual de OSCULATI R., *La teologia cristiana nel suo sviluppo storico,* 2 vols., San Paolo, Cinisello Balsamo 1996. Como obra más detallada véase VILANOVA E., *Historia de la teología cristiana, I. De los orígenes al siglo XV,* Herder, Barcelona 1987.

Las artes plásticas en la Edad media

Conviene no olvidar que, junto a la producción cultural escrita en sus distintos géneros, la vida medieval se caracteriza también en todas las regiones de la tierra por una intensa producción cultural de tipo monumental y plástico: urbanismo, arquitectura, escultura, mosaicos, pintura, artes menores y la misma epigrafía.

Pueden considerarse como disciplinas introductorias a la historia de las artes tanto la historia de las fuentes escritas en relación con los monumentos, como la arqueología de las diversas regiones y ambientes culturales.

Sobre la historia de las fuentes escritas relativas a la Edad media cristiana, cf VON SCHLOSSER J., *Quellenbuch. Repertorio di fonti per la storia dell'arte del medioevo occidentale (secoli IV-XV),* Le Lettere, Florencia 1992 (se trata de una reimpresión facsímil de la primera edición de 1896, aumentada y actualizada por J. Vegh); *El arte de la Edad media,* Gustavo Gili, Barcelona 1981; MENOZZI D., *La Chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arte figurative dalle origini ai nostri giorni,* San Paolo, Cinisello Balsamo 1995. Así como PLATT C., *Las culturas de la Edad media,* Aguilar, Madrid 1982.

Acerca de la situación de las investigaciones arqueológicas, cf BARCELÓ M., *Arqueología medieval: en las afueras del medievalismo,* Crítica, Barcelona 1988; AA.VV., *Archeologia. Culture e civiltà del passato nel mondo europeo ed extraeuropeo,* Mondadori, Milán 1978

(llega en la exposición más o menos hasta el siglo VI d.C., según las áreas culturales). Para la arqueología cristiana, además de los textos ya citados en el volumen de *La Edad antigua,* y del manual de BROCCOLI U., *Archeologia e medioevo,* véase ZANINI E., *Introduzione all'archeologia bizantina,* La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994.

Sobre el urbanismo, cf DUBY G., *La época de las catedrales,* Cátedra, Madrid 1993; PLATT R., *Un castillo medieval,* Altea, Madrid 1994; BENEVOLO L., *Storia della città, 2. La città medievale,* Laterza, Bari 1993; GUIDONI E., *Storia dell'urbanistica. Il medioevo. Secoli VI-XII,* Laterza, Bari 1991 (trata sólo de Europa); CUNEO P., *Storia dell'urbanistica. Il mondo islamico,* Laterza, Bari 1986.

La comprensión del arte medieval requiere cierto conocimiento de la mentalidad simbolista de la época. Véase a este respecto SEBASTIÁN S., *Mensaje simbólico del arte medieval,* Encuentro, Madrid 1996[2]; RUNCIMAN S., *Bizancio: estilo y civilización,* Xarait, Madrid 1988.

El mundo de los iconos en el Oriente cristiano entra en cierto modo dentro del arte, de la teología y de la liturgia. Entre las numerosas publicaciones sobre el tema, véase *Estudio de iconografía medieval española,* Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona 1988; POPOVAO.-SMIRNOVA E.-CORTESI P., *Icone,* Mondadori, Milán 1995 (estudio fundamentalmente histórico), IVANOV V., *El gran libro de los iconos rusos,* San Pablo, Madrid 1990, y VELMANS T., *El mundo del icono,* San Pablo, Madrid 2003.

La liturgia en la Edad media

El culto es la expresión abreviada y viva de una religión y de la religiosidad de un pueblo, de una cultura, de una civilización. También en este terreno está todavía por hacer una historia comparada general y por épocas. Son sin embargo útiles por el material que ofrecen KLAUSER T., *Breve historia dela liturgia occidental,* 2 vols., CPL, Barcelona 2000; RIGHETTI M., *Manuale di storia liturgica,* Ancora, Milán 1950-1959; CATTANEO E., *Introducción a la historia de la liturgia occidental,* Studium, Madrid 1969; *Il culto cristiano in occidente,* Edizioni Liturgiche, Roma 1984; NEUNHEUSER B., *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali,* Edizioni Liturgiche, Roma 1988; METZGER M., *Storia della liturgia. Le grandi tappe,* San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.

Edad moderna

Capítulo 1

CIPOLLA C. M., *Historia económica de la Europa preindustrial,* Alianza, Madrid 1992[6]; *Contra un enemigo mortal e invisible,* Crítica, Barcelona 1993; *Tecnica, società e cultura. Alle origini della supremazia tecnologica dell'Europa,* Il Mulino, Bolonia 1989; RUSSO C. (dir.), *Società, Chiesa e vita religiosa nell'ancien régime,* Guida Editori, Nápoles 1976, 553-580; HAMILTON E. J., *El tesoro americano y la revolución de los precios en España (1501-1650),* Crítica, Barcelona 2000; DE MADDALENA A., *Moneta e mercato nel'500. La rivoluzione dei prezzi,* Sansoni, Florencia 1973; DE ROSA G., *La religione popolare,* San Paolo, Roma 1981, 25-34; FOIS M., *La Chiesa gerarchica al tempo di sant'Ignazio,* en *Sentire con la Chiesa,* Roma 1980, 9-47; FRUGONI C., *La morte propria, la morte degli altri,* en J. DELUMEAU (dir.), *Storia vissuta del popolo cristiano,* Sei, Turín 1985, 349-366; INSTITOR H.-SPRENGER J., *Il martello delle streghe,* Marsilio, Padua 1982; LORTZ J., *Historia de la Reforma,* Taurus, Madrid 1972; MARCOCCHI M., *La riforma cattolica. Documenti e testimonianze,* 2 vols., Morcelliana, Brescia 1967; MARTINA G., *La Iglesia de Lutero a nuestros días* I: *La época de la Reforma,* Cristiandad, Madrid 1974; VILLOSLADA R. G., *Raíces históricas del luteranismo,* BAC, Madrid 1976[2]; ABBIATI S.-AGNOLETTO A.-LAZZATI M. R., *La stregoneria,* Mondadori, Milán 1984.

Capítulo 2

VILLOSLADA R. G., *Raíces históricas del luteranismo,* BAC, Madrid 1976[2]; LUTZ H., *Reforma y contrarreforma,* Altaya, Barcelona 1998; CISTELLINI A., *Figure della riforma pretridentina,* Morcelliana, Brescia 1948; AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVII,* Edn, Nápoles 1979, 13-107; GIOMBI S., *Dinamiche della predicazione cinquecentesca tra forma retorica e normativa religiosa: le istruzioni episcopali ai predicatori,* Cristianesimo nella storia 13 (1992) 73-102; JEDIN H., *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica,* Morcelliana, Brescia 1950; MARCOCCHI M., *La riforma cattolica. Documenti e testimonianze,* 2 vols., Morcelliana, Brescia 1967.

Capítulo 3

FERRER ARELLANO J., *Lutero y la Reforma protestante,* Palabra, Madrid 1996; ATKINSON J., *Lutero y el nacimiento del protestantismo,* Altaya, Barcelona 1997; VILLOSLADA R. G., *Raíces históricas del*

luteranismo, BAC, Madrid 1976[2]; *Martín Lutero,* 2 vols., BAC, Madrid 1973; WEBER M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus,* Tubinga 1922; CONGAR Y., *Lutero, la fede, la riforma,* Morcelliana, Brescia 1984; DELUMEAU J., *La Reforma,* Barcelona 1985[4]; *La paura in Occidente,* Sei, Turín 1979; ERIKSON E. H., *Il giovane Lutero,* Armando, Roma 1967; ISERLOH E., *Lutero e la Riforma. Contributi a una comprensione ecumenica,* Morcelliana, Brescia 1977; MARCOCCHI M., *La riforma cattolica. Documenti e testimonianze,* 2 vols., Morcelliana, Brescia 1967; MARTINA G., *La Chiesa nell'età della Riforma,* Morcelliana, Brescia 1983.

Capítulo 4

IRWIN, *Juan Calvino, su vida y su obra,* Clie, Terrasa 1991; LECHER J., *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma,* 2 vols., Marfil, Alicante 1969.

Capítulo 5

NEILL S., *El anglicanismo,* Clie, Terrasa 1966; ALZATI C., *L'anglicanesimo. Dalla Chiesa d'Inghilterra alla Comunione Anglicana,* Jaca Book, Milán 1992; NEWMAN J. H., *La vía media de la Iglesia anglicana,* Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1995; DAINOTTI M. T., *La via media: Reginald Pole (1500-1558),* Emi, Bolonia 1987; GARAVAGLIA G., *Società e religione in Inghilterra. I cattolici durante la rivoluzione (1640-1660),* Angeli, Milán 1983; SOLT F. L., *Church and State in early Modern England 1509-1640,* Oxford 1990.

Capítulo 6

DELUMEAU J., *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo,* Mursia, Milán 1976, 59-100; *Cristianità e cristianizzazione,* Marietti, Casale Monferrato 1983; JEDIN H.-PRODI P. (dirs.), *Il concilio di Trento como crocevia della politica europea,* Il Mulino, Bolonia 1979, 65-83; MARCOCCHI M., *La spiritualità tra giansenismo e quietismo,* Studium, Roma 1983; *La riforma cattolica. Documenti e testimonianze,* 2 vols., Morcelliana, Brescia 1967; BENDISCIOLI M., *La riforma cattolica,* Studium, Roma 1973; MOLINARI F., *Il concilio di Trento, ombre e luci,* en *I nuovi tabù nella storia della Chiesa,* Turín 1979, 75-95; JEDIN H., *L'evoluzione del concetto di Chiesa nel secolo XVI,* en *Chiesa della fede, Chiesa della storia,* Morcelliana, Brescia 1972, 672-683; *La conclusione del concilio di Trento,* Studium, Roma 1964; *Historia del*

Concilio de Trento, 4 vols., Eunsa, Navarra 1981; *Breve historia de los concilios,* Herder, Barcelona 1963[3]; ALBERIGO G., *L'ecclesiologia del concilio di Trento,* RSCI 18 (1964) 227-242; PRODI P., *Il sovrano pontefice,* Il Mulino, Bolonia 1983; *Il sacramento del potere,* Il Mulino, Bolonia 1992; BARTH K., *La teologia protestante nel XIX secolo,* Jaca Book, Milán 1979; GÓMEZ HERAS J. M., *Teología protestante,* BAC, Madrid 1975; FIRPO M., *Inquisizione Romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo d'eresia,* Il Mulino, Bolonia 1992.

Capítulo 7

MANARA C. F., *Metodi della scienza dal Rinascimento a oggi,* Vita e pensiero, Milán 1975; LADRIÈRE J., *I rischi della razionalità,* Sei, Turín 1978; JAKI S., *La ciencia y la fe,* Encuentro, Madrid 1996; CROMBI A. C., *Historia de la ciencia: de san Agustín a Galileo,* Alianza, Madrid s/f[2]; WHITEHEAD A., *La scienza e il mondo moderno,* Boringhieri, Turín 1979; GARGANTINI M., *I papi e la scienza,* Jaca Book, Milán 1985; HALL A. R., *La revolución científica (1500-1800),* Crítica, Barcelona 1985; ROSENBERG N.-BIRDZELL L. E., *Come l'Occidente è diventato ricco,* Il Mulino, Bolonia 1988.

Capítulo 8

MARCOCCHI M., *La spiritualità tra giansenismo e quietismo nella Francia del Seicento,* Studium, Roma 1983; MARTINA G., *La Iglesia de Lutero a nuestros días* II: *La época del Absolutismo,* Cristiandad, Madrid 1974; ARIES P., *Historia de la muerte en occidente,* El Acantilado, Barcelona 2000; THOMAS H., *La trata de esclavos: historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870,* Círculo de Lectores, Madrid 1999[2].

Capítulo 9

CONGAR Y., *Cristología, soteriología, eclesiología: eclesiología desde san Agustín hasta nuestros días,* BAC, Madrid 1976; KOLAKOWSKI L., *El jansenismo en España,* Herder, Barcelona 1996;

Capítulo 10

MEZZADRI L., *La Chiesa e la rivoluzione francese,* San Paolo, Cinisello Balsamo 1989; MENOZZI D., *Cristianesimo e rivoluzione francese,* Queriniana, Brescia 1977; *Letture politiche di Gesù. Dall'ancien régime alla rivoluzione,* Paideia, Brescia 1979; FERRERO G., *Le due*

rivoluzioni francesi, SugarCo, Milán 1986; ROVERI A., *La Santa Sede tra rivoluzione francese e restaurazione. El cardinale Consalvi (1813-1815),* La Nuova Italia, Florencia 1974; ROSA M., *Politica e religione nel '700 europeo,* Sansoni, Florencia 1974; FURET M. (dir.), *L'eredità della rivoluzione francese,* Laterza, Bari 1989; GONZÁLEZ-PACHECO HURTADO A., *La revolución francesa (1789-1799),* Ariel, Barcelona 1998; GERARD A., *Mitos de la revolución francesa,* Edicions 62, Barcelona 1973; AA.VV., *La vera storia della rivoluzione francese,* Il Mulino 2 (1989) 225-276; AYMES J. R., *España y la Revolución francesa,* Crítica, Barcelona 1989; ZAGHI C., *L'Italia giacobina,* UTET, Turín 1989; NASALLI ROCCA M. (dir.), *Memorie del cardinale Ercole Consalvi,* Signorelli Editore, Roma 1950; ROSA M. (dir.), *Cristianesimo e Lumi nel Settecento Italiano,* Herder, Roma 1981; VON WIESE B., *La cultura de la ilustración,* Centro de Estudios constitucionales, Madrid 1979; ROCHE D., *La cultura dei lumi. Letterati, libri, biblioteche nel XVIII,* Il Mulino, Bolonia 1992; IM HOF U., *La Europa de la ilustración,* Crítica, Barcelona 1993.

Edad contemporánea

Capítulo 1

CHAPPIN M., *Introducción a la historia de la Iglesia,* Verbo Divino, Madrid 1997; MARROU H. I., *Teología de la historia,* Rialp, Madrid 1978; AA.VV., *La Chiesa nella storia,* Credere oggi 2 (1983); DELUMEAU J. (dir.), *Storia vissuta del popolo cristiano,* SEI, Turín 1985; AA.VV., *Società, Chiesa e vita religiosa nell'«ancien régime»,* Guida Editori, Nápoles 1976; ACERBI A., *Chiesa, cultura, società,* Vita e Pensiero, Milán 1988, 54-80.

Capítulo 2

CORRAL C. Y OTROS, *Iglesia y Estado en España,* BAC, Madrid 1980; SCOPPOLA P., *Dal neoguelfismo alla Democrazia cristiana,* Studium, Roma 1979; AA.VV., *Chiesa e Stato nell'Ottocento, Miscellanea in onore di Pietro Pirri,* 2 vols., Antenore, Padua 1962; RUEDA G., *La desamortización en España: un balance,* Arco, Madrid 1997; *La desamortización en la Península ibérica,* Marcial Pons, Madrid 1993; DE FRANCISCO VEGA C., *Las Iglesias orientales católicas. Identidad y patrimonio,* San Pablo, Madrid 1997; RODRÍGUEZ AISA M. L., *El cardenal Gomá y la Guerra de España. Aspectos de la gestión pública del Primado 1936-1939,* Madrid 1981.

Capítulo 3

ZAMBARBIERI A., *Los concilios del Vaticano,* San Pablo, Madrid 1996; MARTINA G., *Pio IX (1867-1878),* PUG, Roma 1990; *La Iglesia de Lutero a nuestros días* III: *Época del liberalismo,* Cristiandad, Madrid 1974; AA.VV., *Chiesa e papato nel mondo contemporaneo,* Laterza, Bari 1990.

Capítulo 4

IGNESTI G., *Il lavoro, la scienza e la società industriale nel pensiero di Gioacchino Pecci alla vigilia del pontificato,* Studi Sociali mayo (1991) 63-71; PECCI G., *La Chiesa e la civiltà. Lettere pastorali del 1877-1878,* Petruzzi, Città di Castello 1991.

Capítulo 5

HOBSBAWM E. J., *Historia del siglo XX: 1914-1991,* Crítica, Barcelona 2000; DAHRENDORF R.-FURET F.-GEREMEK B., *La democracia en Europa,* Alianza, Madrid 1993; NOLTE E., *Nazionalsocialismo e bolscevismo. La guerra civile europea 1917-1945,* Rizzoli, Milán 1996; *Después del comunismo: aportaciones a la interpretación de la historia del siglo XX,* Ariel, Barcelona 1995; SCHMITT C., *El concepto de lo político,* Alianza, Madrid 1998[3]; SPENGLER O., *La decadencia de Occidente,* 4 vols., Espasa-Calpe, Madrid 1925; BOBBIO N., *El tercero ausente,* Crítica, Madrid 1997.

Capítulo 6

SNIDER C., *I tempi di Pio X,* Neri Pozza Editore, Vicenza 1982; RAGUER H., *La presenza politico-sociale e il confronto con le ideologie,* en AA.VV., *Chiesa e papato nel mondo contemporaneo,* Laterza, Bari 1990;

Capítulo 7

MARTINA G., *La Iglesia de Lutero a nuestros días* IV: *Época del totalitarismo,* Cristiandad, Madrid 1974; AA.VV., *Italia y la guerra civil española,* CSIC, Madrid 1986; SHIRER W. L., *Historia del Tercer Reich,* 4 vols., Océano, Barcelona 1980.

Capítulo 8

GARZIA I., *Pio XII e l'Italia nella seconda guerra mondiale,* Morcelliana, Brescia 1988; JOBLIN J., *La Iglesia y la guerra,* Herder,

Barcelona 1990; CASELLA M., *L'Azione Cattolica all'inizio del pontificato di Pio XII,* Ave, Roma 1985; ANGELOZZI G., *Pío XII, Hitler y Mussolini,* Acervo, Barcelona 1988; SCHENK J. E.-CÁRCEL ORTI V., *Pío XII, ¿defensor de los judíos?,* Comercial, Valencia 2001; ALBRECHT D. (ed.), *Der Notenwechsel zwischen dem Hl. Stuhl und der Deutschen Reichsregierung,* 3 vols., Munich-Bonn 1969-80; GIOVANNETTI A., *El Vaticano y la guerra,* Espasa-Calpe, Madrid s/f.

Capítulo 9

ZAMBARBIERI A., *Los concilios del Vaticano,* San Pablo, Madrid 1995; JEDIN H. *El concilio Vaticano II,* en *Manual de Historia de la Iglesia* IX, Herder, Barcelona 1984, 157-235; *Il concilio Vaticano II sotto il profilo storico,* en *Chiesa della fede, Chiesa della storia,* Morcelliana, Brescia 1972, 66-87; FLORISTÁN C.-TAMAYO J., *El concilio Vaticano II veinte años después,* Cristiandad, Madrid 1985; ALBERIGO G.-MELLONI A. (dirs.), *Verso il concilio Vaticano II (1960-1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliare,* Marietti, Génova 1993; AA.VV., *Storia del concilio Vaticano II. Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione* I, Il Mulino, Bolonia 1995 (incluye una amplia bibliografía); LATOURELLE R., *El concilio Vaticano II, balance y perspectivas,* Sígueme, Salamanca 1990[2].

Capítulo 10

JUAN PABLO II, *Ante el tercer milenio. Tertio millennio adveniente,* San Pablo, Madrid 1997[6]; KAROTEMPREL S. (dir.), *Seguir a Cristo en la misión: manual de misiología,* Verbo Divino, Estella 1998; JEDIN H. (dir.), *La Iglesia mundial del siglo XX,* en *Manual de Historia de la Iglesia* X, Herder, Barcelona 1984.

Iglesia en España

AA.VV., *Historia general de España y América* X-2, Rialp, Madrid 1984; ABELLÁN J. L., *Historia crítica del pensamiento español* III: *Del Barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII),* Espasa-Calpe, Madrid 1987[2]; ALCALÁ A. Y OTROS, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial,* Ariel, Barcelona 1984; ALDEA VAQUERO Q., *Iglesia y Estado en la España del siglo XVIII,* Universidad Pontificia de Comillas, Comillas 1961; ALDEA VAQUERO Q. Y OTROS, *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* I, CSIC, Madrid 1972; ÁLVAREZ GÓMEZ J., *Historia de la vida religiosa* III, Claretianas, Madrid 1990;

ÁLVAREZ MORALES A., *La «Ilustración» y la reforma de la universidad en la España del siglo XVIII,* Escuela Nacional de Administración Pública, Madrid 1971; ALZAGA O., *La primera democracia cristiana en España,* Ariel, Barcelona 1973; ANDRÉS M., *Historia de la mística de la edad de oro en España y América,* BAC, Madrid 1994; ANDRÉS GALLEGO J., *La política religiosa en España 1889-1913,* Nacional, Madrid 1975; *El pensamiento y la acción social de la Iglesia en España,* Espasa-Calpe, Madrid 1984; ARBELOA V. M., *La semana trágica de la Iglesia en España,* Sagitario, Barcelona 1976; BARNETT S. A., *Un siglo después de Darwin,* Alianza, Madrid 1979; BARRIO M., *Iglesia y sociedad en la España de finales del Antiguo Régimen,* Anthologica Annua 44 (1997); BENAVIDES D., *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración, 1875-1931,* Nacional, Madrid 1978; BENNASAR B., *La Inquisición española: poder político y control social,* Crítica, Barcelona 1984; BETHELL L. (ED.), *Historia de América Latina,* Crítica, Barcelona 1990-1992; BLÁZQUEZ F., *La traición de los clérigos en la España de Franco,* Trotta, Madrid 1991; CALVO SERER R., *España sin problema,* Rialp, Madrid 1957; CÁRCEL V., *Mártires españoles del siglo XX,* BAC, Madrid 1995; *León XIII y los católicos españoles,* Eunsa, Pamplona 1988; *Pablo VI y España,* BAC, Madrid 1997; CARO BAROJA J., *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII,* Círculo de Lectores, Madrid 1996; CASTELLS J. M., *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea (1767-1965),* Taurus, Madrid 1973; COMAS R., *Gomá y Vidal i Barraquer: dues visions antagóniques de l'Esglesia del 1939,* Laia, Barcelona 1974; COMELLA B., *La Inquisición española,* Rialp, Madrid 1998[2]; CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (ed.), *Juan Pablo II en España,* BAC, Madrid 1982[5]; DE LLERA L. (ed.), *Religión y Literatura en el modernismo español (1902-1914),* Actas, Madrid 1994; ENRIQUE Y TARANCÓN V., *Confesiones,* PPC, Madrid 1996; FERNÁNDEZ E., *Religión y poder: transición en la Iglesia española,* Edilesa, León 1999; GALLEGO J. A., *La política religiosa en España,* Nacional, Madrid 1975; GARCÍA ESCUDERO J. M., *De periodista a cardenal. Vida de Ángel Herrera,* BAC, Madrid 1998; *Historia política de las dos Españas* I, Nacional, Madrid 1976; GARCÍA ORO J., *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos,* BAC, Madrid 1971; *Felipe II y los dominicos,* Archivo Dominicano 19 (1998); GARCÍA-VILLOSLADA R. (dir.), *Historia de la Iglesia en España,* 5 vols., BAC, Madrid 1979-1982; GARRIGA R., *El cardenal Segura y el Nacional-catolicismo,*

Planeta, Barcelona 1977; GLENDINNING N., *Historia de la Literatura española. El siglo XVIII,* Ariel, Barcelona 1973; GLICK THOMAS F., *Tecnología, ciencia y cultura en la España medieval,* Alianza, Madrid 1992; GONZÁLEZ DE CARDEDAL O. (ed.), *La Iglesia en España 1950-2000,* PPC, Madrid 1999; GRANADOS A., *El cardenal Gomá. Primado de España,* Espasa-Calpe, Madrid 1969; HERMET G., *Los católicos en la España franquista,* 2 vols, CIS, Madrid 1985-1986; HERR R., *España y la Revolución del siglo XVIII,* Aguilar, Madrid 1990. IRIBARREN J., *Papeles y memorias,* BAC, Madrid 1992; JOVER J. M., *Conciencia burguesa y conciencia obrera en la España contemporánea,* Rialp, Madrid 1999[2]; KAMEN H., *La Inquisición española,* Crítica, Barcelona 1988[3]; *Cambio cultural en la sociedad del siglo de oro: Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII,* Siglo XXI, Madrid 1998; *La España de Carlos III,* Crítica, Barcelona 1987[2]; LABOA J. M., *Iglesia y religión en las constituciones españolas,* Encuentro, Madrid 1981; *El Integrismo. Un talante limitado y excluyente,* Narcea, Madrid 1985; *Iglesia e intolerancias: La guerra civil,* Atenas, Madrid 1987; *El postconcilio en España,* Encuentro, Madrid 1988; *La larga marcha de la Iglesia. Momentos estelares de la Historia de la Iglesia,* Atenas, Madrid 1985; LAÍN ENTRALGO P., *A qué llamamos España,* Círculo de Lectores, Barcelona 1994; *Una y diversa España,* Edhasa, Barcelona 1999; LLORCA B.-GARCÍA-VILLOSLADA R.-LABOA J. M., *Historia de la Iglesia católica,* 5 vols., BAC, Madrid 1987-1999; LÓPEZ ARANGUREN J. L., *Moral y sociedad. La moral social española en el siglo XIX,* Taurus, Madrid 1982; LYNCH J., *España bajo los Austrias. I. Imperio y absolutismo, 1516-1598,* Edicions 62, Barcelona 1975; MARTÍ GILABERT F., *El diálogo Iglesia-Estado en el reinado de Isabel II,* Eunate, Pamplona 1996; *Política religiosa de la restauración,* Rialp, Madrid 1991; MARTÍN HERNÁNDEZ F., *El seminario en la época de la Ilustración española,* CSIC, Madrid 1973; MARTÍNEZ BLANCO A., *La secularización de la enseñanza,* Tecnos, Madrid 1998; MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles* VI, CSIC, Madrid 1992[3]; MENÉNDEZ PIDAL R.-JOVER ZAMORA J. M. (dirs.), *Historia de España,* Espasa-Calpe, Madrid 1991[3]; MONTERO A., *Historia de la persecución religiosa en España 1936-1939,* BAC, Madrid 1999[2]; MORÁN M., *Revolución y reforma religiosa en las Cortes de Cádiz,* Actas, Madrid 1994; MUNTANYOLA R., *Vidal i Barraquer. El cardenal de la paz,* Laia, Barcelona 1974; MUÑOZ ALONSO Y OTROS, *Diez cuestiones del panorama español. Balance 1986-1987,* Encuentro, Madrid 1987; NÚÑEZ MUÑOZ M. F., *La Iglesia y la Restauración*

1875-1881, CECA, Santa Cruz de Tenerife 1976; PABÓN J., *España y la cuestión romana,* Moneda y Crédito, Madrid 1972; PALACIO ATARD V., *La España del siglo XIX,* Espasa-Calpe, Madrid 1980[2]; *Cinco historias de la República y de la Guerra,* Editora Nacional, Madrid 1973; PARKER G., *Felipe II,* Alianza, Madrid 1991[7]; PÉREZ GUTIÉRREZ F., *El problema religioso en la generación de 1868,* Taurus, Madrid 1975; PLAZAOLA J., *Razón y sentido del arte cristiano,* Universidad de Deusto, Bilbao 1998; SÁNCHEZ ALBORNOZ C., *Orígenes de la nación española,* CSIC, Madrid 1972-1975; SÁNCHEZ LORA J. L., *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca,* Fundación Universitaria Española, Madrid 1988; SCHWAIGER G., *La vida religiosa de la A a la Z,* San Pablo, Madrid 1998; SELLÉS M.-PESET J. L.-LAFUENTE A. (compiladores), *Carlos III y la ciencia de la Ilustración,* Alianza, Madrid 1989[2]; THOMAS H., *La guerra civil española,* Grijalbo, Barcelona 1976; TOMSICH M. G., *El Jansenismo en España. Estudio sobre las ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII,* Siglo XXI, Madrid 1972; TUSELL J., *Historia de la democracia cristiana en España,* Cuadernos Diálogo, Madrid 1974; *Franco y los católicos,* Alianza, Madrid 1990[2].

Últimas monografías

CHAPPIN M., *Introducción a la historia de la Iglesia,* Verbo Divino, Estella 2009; FRANK I. W., *Historia de la Iglesia medieval,* Herder, Barcelona 2009; FRANZEN A. *Historia de la Iglesia,* Sal Terrae, Santander 2009; GONZÁLEZ DE CARDEDAL O., *La teología en España (1959-2009),* Encuentro, Madrid 2010; HUGHES P., *Síntesis de historia de la Iglesia,* Herder, Barcelona 2012; LABOA J. M., *Por sus frutos los conoceréis. Historia de la caridad en la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2011; RIVERO GONZÁLEZ J. P.-NAVARRO MEDEROS M. A., *Cien momentos clave en la historia de la Iglesia,* Monte Carmelo, Burgos 2011.

Índice

Presentación

La Iglesia institución

Iglesia de masas o de elite

El poder de y en la Iglesia

Una anarquía institucionalizada

Anticlericalismo

Un pueblo de llamados

Siglas

I. La Edad Antigua

1. Historiografía e historiografías
    1. La historiografía eclesiástica desde Eusebio de Cesarea hasta nuestros días
        1.1. Eusebio de Cesarea y su entorno cultural
        1.2. La historiografía eclesiástica en la Edad media
        1.3. La historiografía eclesiástica en los siglos XVII y XVIII
        1.4. La historiografía eclesiástica desde el siglo XIX hasta nuestros días
    2. Conciencia temporal y conciencia histórica
    3. Historiografía sagrada y profana, religiosa y civil
    4. Historiografía de la salvación e historiografía eclesiástica
2. Historia e Historiografía
    1. La historia
    2. La historia de la Iglesia
    3. La historiografía
    4. La historiografía eclesiástica
3. Desde la prehistoria hasta la «época axial»

1. La prehistoria
2. Los comienzos de la «época axial»
3. Israel
4. Hacia un nuevo ideal
5. Las «religiones mistéricas»
6. El gnosticismo
Notas al capítulo
4. Los primeros tiempos
1. El tiempo de Jesucristo
2. Cronología relativa de la vida de Cristo
3. Cronología absoluta de la vida de Cristo
4. Cristo después de Cristo: su mensaje y la comunidad primitiva
5. La Iglesia apostólica
6. El ambiente de la actividad apostólica
7. Judeocristianos, cristianos helenistas y cristianos procedentes del paganismo
8. Pablo de Tarso
9. Del Concilio de los apóstoles a la destrucción de Jerusalén
10. Crisis política y religiosa decisiva bajo Domiciano
Notas al capítulo
5. La iglesia durante el apogeo del Imperio romano
1. Nacimiento y decadencia del equilibrio imperial
2. Polémicas y tensiones entre paganos, judíos y cristianos
3. Las tentaciones judaizantes y helenizantes del cristianismo en el período de los Antoninos
4. La autocomprensión eclesial en el período de los Antoninos
4.1. La vida cotidiana de los cristianos del siglo II
4.2. Los Padres «apostólicos» y los primeros apologetas
Notas al capítulo
6. El Imperio romano en la antigüedad tardía (193-284)
1. El «día más largo» del Imperio romano: crisis, militarismo y sincretismo
2. Rasgos de la cultura del siglo III
3. Intentos de diálogo
4. La nueva ofensiva anticristiana
5. El giro final
Notas al capítulo
7. La iglesia en la antigüedad tardía (193-284)
1. Bases ideológicas y organizativas de la Iglesia en el período

de los Severos y de los otros emperadores militares
2. La vida cristiana entre la fidelidad a la tradición y la indagación gnóstica
3. El caso de Tertuliano
4. La figura de tres caras de Hipólito Romano
5. El ambiente alejandrino
6. Clemente de Alejandría
7. La búsqueda de la salvación
8. Roma, Cartago, Alejandría y Antioquía. Persecuciones, controversias y escuelas teológicas
9. Novaciano de Roma
10. Cipriano de Cartago
11. Orígenes de Alejandría
12. A favor y en contra de Orígenes
13. Símbolos y testimonios del siglo III del cristianismo
Notas al capítulo
8. Transformación y derrumbe del mundo mediterráneo romano (De la tetrarquía a la dinastía teodosiana)
1. Las nuevas estructuras y tendencias
2. Diocleciano
3. Constantino
4. Los sucesores de Constantino
5. Unificaciones y divisiones durante la época teodosiana
6. La disgregación de la estructura unitaria imperial
7. Las transformaciones culturales en el terreno literario
8. Las transformaciones culturales en el terreno monumental
Notas al capítulo
9. Los padres de la Iglesia desde la «era de los mártires» hasta la «era constantiniana»
1. Lactancio
2. Eusebio de Cesarea
3. El donatismo
4. Arrio y el arrianismo
5. El concilio de Nicea
6. Las luchas a favor y en contra de Nicea
7. Atanasio de Alejandría
8. Hilario de Poitiers
9. La patrística siria. Los apócrifos
10. La cristianización del Imperio y el movimiento monástico
11. Los obispos romanos

12. Los cementerios cristianos, el arte y las basílicas
Notas al capítulo
10. El último paganismo, el cristianismo imperial y los cristianismos nacionales
1. Las controversias teológicas en la segunda mitad del siglo IV
2. Cirilo de Jerusalén
3. Basilio de Cesarea
4. Gregorio Nacianceno
5. Gregorio de Nisa
6. En torno a los padres capadocios
7. Secuelas de la herejía arriana
8. El fermento teológico en Occidente
9. Ambrosio de Milán
10. El primer concilio de Constantinopla
11. Priscilianismo y origenismo
12. Jerónimo de Estridón
13. Agustín de Hipona
14. Juan Crisóstomo de Antioquía y la escuela exegética antioquena
15. Teodoro de Mopsuestia
16. Nestorio y el nestorianismo
17. El concilio de Éfeso
18. Del nestorianismo al monofisismo
19. Los obispos de Roma
20. El concilio de Calcedonia
21. El «paso a los bárbaros»
22. Las regiones cristianas fuera del Imperio romano y el desarrollo del monaquismo
23. La literatura popular y jurídica
24. El arte cristiano entre la antigüedad tardía y el bizantinismo
Notas al capítulo
Conclusión

II. La Edad Media

1. El mundo de la Iglesia en la Edad media
1. El concepto de «Edad media» y su división en períodos
2. Actualidad de la Edad media
3. El conocimiento del mundo en la Edad media

Notas al capítulo
2. El mundo de la Primera Edad media (450-950 ca.)
Notas al capítulo
3. La Iglesia en medio de las invasiones
1. Entrecruzamiento de nuevos pueblos, política y religión
2. Transformaciones religiosas en el Occidente bárbaro
3. Transformaciones religiosas dentro y fuera del Imperio romano de Oriente
4. La Iglesia de los cinco patriarcados
5. La vida cotidiana de los cristianos en los «siglos oscuros»
Notas al capítulo
4. La nueva alfabetización religiosa
1. La herencia antigua y su transmisión
2. Las escrituras sagradas y la cultura del pueblo
3. El espíritu «místico» en el mundo no cristiano entre el 450 y el 950 d.C.
4. El espíritu «místico» en la Primera Edad media cristiana
5. El arte entre antiguos y nuevos simbolismos
6. El mundo de la Alta Edad media (950-1250 ca.)
Notas al capítulo
7. La Iglesia y los imperialismos
1. La trama de los imperialismos religiosos y seculares dentro y fuera de la cristiandad
2. Los papas y la centralización eclesiástica
3. Las primeras herejías medievales y las reacciones de la Iglesia
4. La vida cristiana en el «medievo de la Edad media»
Notas al capítulo
8. Las nuevas culturas literarias: de los simbolismos a los idealismos
1. El idealismo en el mundo oriental a través del budismo y más allá de él
2. El idealismo en el mundo islámico más allá del neoplatonismo
3. El idealismo en el mundo judío más allá del neoplatonismo
4. El idealismo en el mundo cristiano entre dialécticos y antidialécticos, místicos y racionalistas
9. El arte de los idealismos religiosos y eclesiásticos
10. El mundo de la Baja Edad media (1250-1500 ca.)
Notas al capítulo
11. La Iglesia en crisis camino de la renovación
1. Iglesia y nacionalismos

2. Los papas entre el curialismo y el conciliarismo, entre el clericalismo y el laicismo
3. La respuesta de la Iglesia en medio de las nuevas corrientes culturales, las herejías y las reformas frustradas
4. La vida cotidiana de los cristianos en el «otoño» de la Edad media
Notas al capítulo
12. Literaturas religiosas y eclesiásticas en marcha hacia el humanismo
1. Las culturas orientales, entre los pragmatismos y los nominalismos
2. La cultura islámica, entre el estancamiento y el repliegue
3. El judaísmo, entre la mística y el humanismo
4. Las grandes síntesis cristianas y la transición al Humanismo y al Renacimiento
13. El arte cristiano en la vanguardia
Conclusión: De la «Edad media» a la Modernidad

III. La Edad Moderna

1. El siglo XVI
1. Geografía política de Europa en el siglo XVI
2. Descubrimientos geográficos y colonización
3. Moneda, mercado y transformaciones económicas
4. De las transformaciones económicas a las transformaciones sociales
5. Situación eclesial y religiosa
5.1. Tres interpretaciones históricas distintas
5.2. Situación del alto clero
5.3. Situación del bajo clero
5.4. Situación de la religiosidad popular
Notas al capítulo
2. Exigencias de reforma
1. La reforma: una exigencia común a toda Europa
2. Signos anunciadores de reforma en el campo católico
3. Reforma y renovación de la vida religiosa
3.1. Crisis de la vida religiosa
3.2. Signos y causas de la crisis
3.3. Movimientos de reforma en las órdenes religiosas

existentes
3.4. Fundación de órdenes nuevas
4. Humanismo y Reforma
4.1. El Humanismo
4.2. El humanismo bíblico
4.3. Erasmo y la Reforma
4.4. Diversas interpretaciones historiográficas
Notas al capítulo
3. Martín Lutero
1. El hombre y su vida2
2. Las ideas místicas de Lutero
3. Interpretaciones de Lutero
3.1. Interpretación protestante
3.2. Interpretación católica
3.3. Revisión de los estudios históricos sobre Lutero
4. El inicio de la Reforma: la experiencia de la torre
5. La controversia sobre las indulgencias
5.1. El contexto, la ocasión, los hechos
5.2. Las «95 tesis»: el problema de su publicación y su contenido
6. La «verdadera» Reforma
6.1. El carácter inevitable de los acontecimientos
6.2. La Reforma a escala global
6.3. Los hechos centrales
7. Intentos de unión y radicalización de las divisiones
8. La concepción luterana del Estado
8.1. Las bases del pensamiento luterano sobre el Estado
8.2. Estado e Iglesia en Lutero
8.3. La ruptura de la sociedad europea y el Estado como pacificador
8.4. Lutero, los judíos y el nazismo
9. La obra teológica de Lutero
9.1. Su obra exegética
9.2. Sus obras pastorales
9.3. Estructura de la Iglesia evangélica
9.4. Sus obras polémicas
10. Conclusión
Notas al capítulo
4. Juan Calvino
1. Formación, estudios y compromiso con la Reforma

2. El contexto histórico de la experiencia reformadora de Calvino
2.1. La situación de la Iglesia en Francia
2.2. El evangelismo francés y el «círculo de Meaux»
2.3. La propaganda protestante en Francia
2.4. El ambiente de Ginebra: primera experiencia de Calvino
2.5. El ambiente de Estrasburgo
2.6. Vuelta a Ginebra: segunda experiencia
3. Características de la teología de Calvino
4. Difusión del calvinismo
Notas al capítulo
5. La reforma anglicana
1. El contexto histórico y social
2. La situación religiosa
3. La situación cultural
4. El cisma de Enrique VIII
4.1. La actuación del papa
4.2. El camino del cisma y de los hechos consumados
4.3. Intentos de resistencia
5. La actitud de Enrique VIII hacia el protestantismo y el catolicismo
6. La política religiosa de los sucesores de Enrique VIII
7. Conclusión
Notas al capítulo
6. La reforma católica
1. El concilio de Trento3
1.1. El camino hacia Trento
1.2. Contexto social y económico del concilio de Trento
1.3. Desarrollo del concilio
1.4. Los contenidos doctrinales del concilio de Trento
1.5. El concilio y la obra de reforma de la Iglesia
1.6. Acogida de los decretos tridentinos
2. El concilio y la renovación de la vida religiosa y moral
2.1. La renovación de Roma como capital religiosa
2.2. Sínodos, seminarios y visitas pastorales
2.3. Las órdenes religiosas
2.4. Una teología para los nuevos tiempos
2.5. La santidad
3. Del concilio de Trento al tridentinismo
3.1. El tridentinismo

3.2. La eclesiología pre y postridentina
4. El peso del Estado pontificio en la Iglesia
4.1. La soberanía temporal de los papas
4.2. Gobierno de la Iglesia y nepotismo
4.3. El Estado pontificio y la Iglesia después del concilio de Trento
4.4. El «sometimiento» de la Iglesia al «Estado»
Notas al capítulo
7. La transmisión del saber entre los siglos XVI y XVIII
1. Del saber de las universidades al saber de las academias
2. La «Ratio studiorum» de la Compañía de Jesús
3. Galileo y la evolución del saber científico
3.1. Galileo y los acontecimientos históricos que protagonizó
3.2. Una interpretación distinta
3.3. La revisión del «caso» Galileo por parte de la Iglesia
3.4. Elementos para una síntesis
4. Los estudios sagrados en los proyectos de reforma de los monarcas austríacos ilustrados
4.1. La universidad de Pavía
4.2. La historia de la Iglesia como ciencia autónoma
4.3. La introducción de la historia eclesiástica en el programa de estudios de la universidad de Pavía
4.4. El modelo inspirador de la reforma de los estudios sagrados
4.5. La acción reformadora austríaca
Notas al capítulo
8. La vida interna de la Iglesia entre los siglos XVI y XVIII
1. La vida litúrgica después del concilio de Trento
2. Liturgia y devociones
3. Florecimiento místico
4. La práctica sacramental
5. La evangelización en los países cristianos
5.1. La misión catequética
5.2. La misión penitencial
5.3. La misión ecléctica
5.4. Intentos de unión con las Iglesias orientales
6. La evangelización en los países no cristianos
6.1. Los reinos católicos a la conquista de los continentes
6.2. La aventura misionera
6.3. Dificultades y perspectivas de las misiones

6.4. La decadencia de las misiones entre los siglos XVII y XVIII
7. La religiosidad popular
Notas al capítulo
9. El jansenismo
1. Orígenes y desarrollo del jansenismo
2. Interpretación del itinerario histórico del jansenismo
3. Condiciones políticas, económicas y culturales de la Lombardía austríaca
4. Las reformas de María Teresa y de José II
5. El significado de las reformas
Notas al capítulo
10. La revolución francesa y la Iglesia
1. La Ilustración
2. La importancia de los factores religiosos en la génesis de la revolución
3. Los Estados Generales y la Constituyente
4. La Asamblea legislativa y las primeras persecuciones
5. La persecución revolucionaria: la Convención
6. La Iglesia y el Directorio: 1795-1799
7. Pío VI y Napoleón Bonaparte
8. Pío VII y Napoleón
9. Conclusión
Notas al capítulo

IV. La Edad Contemporánea

Introducción
1. La historia de la Iglesia, entre teología e historia
2. El contexto en que ha de interpretarse la vida de la Iglesia contemporánea
3. Diferentes itinerarios para una lectura vital de esta historia
4. El trazado de la presente parte
Notas a la introducción
1. El proyecto de «cristiandad»: Modelo de relación entre la Iglesia y el mundo
1. La Restauración
1.1. La Restauración como estado de ánimo1
1.2. De las revoluciones a la Restauración
1.3. Los hombres de la Restauración15

1.4. La Restauración como recomposición del «Corpus Ecclesiae»24
2. De la Restauración a la ideología de cristiandad
2.1. Las raíces históricas de la ideología de cristiandad
2.2. La ideología de cristiandad en algunos autores de la época
2.3. La ideología de cristiandad en la doctrina social de la Iglesia
2.4. La ideología de cristiandad en el Vaticano I
2.5. La ideología de cristiandad desde León XIII hasta Pío XII
3. El fundamento teológico de la ideología de cristiandad
4. La ideología de cristiandad y el culto católico
4.1. Las devociones y la ideología de cristiandad
4.2. La ideología de cristiandad y la devoción al Sagrado Corazón106
4.3. La ideología de cristiandad y la devoción a la Virgen
5. La superación de la ideología de cristiandad
5.1. La eclesiología desde el Vaticano I hasta el Vaticano II
5.2. Hacia la nueva imagen de la Iglesia
5.3. La eclesiología del Vaticano II
5.4. Nueva relación entre la Iglesia y el mundo derivadas de la nueva eclesiología
5.5. La aportación de Juan Pablo II
6. Conclusión
Notas al capítulo
2. Iglesia y Estado en el siglo XIX
1. Liberalismo, Iglesia y Estado
2. Iglesia y Estado en la época del liberalismo
3. La relación entre Iglesia y Estado en algunas naciones
3.1. Iglesia y Estado en Inglaterra e Irlanda
3.2. Iglesia y Estado en los Estados Unidos
3.3. Iglesia y Estado en Bélgica
3.4. Iglesia y Estado en Francia
3.5. Iglesia y Estado en los países germanos
3.6. Iglesia y Estado en Polonia
3.7. Iglesia y Estado en España
4. Iglesia y Estado en Italia en el siglo XIX
4.1. El Estado italiano en el siglo XIX
4.2. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el contexto del pontificado de Pío IX
4.3. Las raíces religiosas de la «cuestión romana»

4.4. Los problemas territoriales
4.5. Consecuencias en el terreno eclesial
5. Conclusión
Notas al capítulo
3. El concilio Vaticano I: Respuesta religiosa a los problemas del siglo XIX
1. Valor histórico del Vaticano I
2. Preparación del concilio
2.1. Génesis de la idea del concilio
2.2. Preparación inmediata
3. Los trabajos del concilio
3.1. Cuadro externo del concilio
3.2. El difícil comienzo
3.3. La constitución «Dei Filius»
3.4. La constitución «Pastor aeternus»
4. Significación del Vaticano I
Notas al capítulo
4. Iglesia y sociedad en el magisterio de León XIII (1878-1903)
1. Un pontificado entre continuidad y novedad
2. El proyecto de León XIII
2.1. La apertura al mundo moderno
2.2. La renovación cultural en la Iglesia
2.3. El ordenamiento del Estado y la democracia
3. La cuestión social
3.1. La gravedad de la cuestión social
3.2. La respuesta del socialismo
3.3. La respuesta del mundo católico
3.4. La respuesta del magisterio de la Iglesia
4. El valor histórico del proyecto de León XIII
Notas al capítulo
5. El siglo XX como guerra civil
1. Los acontecimientos del siglo XX2
2. La guerra civil europea
2.1. La guerra civil como crisis del derecho público compartido
2.2. La guerra civil como hundimiento de la civilización europea del siglo XIX
2.3. La guerra civil como desintegración de la estructura internacional basada en el concepto de potencia
2.4. La guerra civil europea como crisis del poder del Estado

3. La guerra civil europea en el pensamiento de los pontífices24
3.1. Benedicto XV y Pío XII
3.2. Juan Pablo II
4. Guerra civil y futuro
4.1. Un futuro vinculado a los derechos del hombre
4.2. Un futuro ligado a la superación de la «guerra civil» dentro del hombre
Notas al capítulo
6. La época de Pío X (1903-1914): Una nueva orientación de la Iglesia
1. El programa del pontificado: Restaurar todas las cosas en Cristo
2. Las reformas de Pío X
2.1. El Código de Derecho Canónico
2.2. La reforma catequética
2.3. La reforma litúrgica
3. La intervención en el campo social
4. La lucha contra el modernismo
Notas al capítulo
7. Pío XI (1922-1939): Un pontificado en el corazón de la guerra civil europea
1. La época de Pío XI1
2. Pío XI y el fascismo
2.1. El nacimiento de los regímenes totalitarios
2.2. El fascismo italiano
2.3. La relación entre la Iglesia y el fascismo
2.4. El Concordato de 1929 entre la Iglesia y el Estado
2.5. Iglesia y fascismo después de los Pactos Lateranenses
3. Pío XI y los regímenes totalitarios europeos
3.1. Condena de la «Action Française» (1926)
3.2. Condena del nazismo: la encíclica «Mit brennender Sorge»
3.3. Condena del comunismo: la encíclica «Divini Redemptoris promissio»
4. La encíclica «Quadragesimo anno»: una respuesta a la guerra civil
Notas al capítulo
8. La Iglesia de Pío XII (1939-1958): Guerra, totalitarismos y proyecto de «civilización cristiana»
1. Líneas maestras de un pontificado difícil
2. Pío XII y la guerra

3. Pío XII y la cuestión judía
4. El debate historiográfico acerca de los «silencios» de Pío XII
5. Pío XII, el orden de los Estados y la «civilización cristiana»
6. Conclusión
Notas al capítulo
9. El concilio Vaticano II
1. El Vaticano II en la historia de los concilios ecuménicos
2. Idea y preparación del Vaticano II
3. El inicio del concilio
4. El desarrollo del concilio
4.1. Primer período: del 11 de octubre al 8 de diciembre de 1962
4.2. Segundo período: del 29 de septiembre al 4 de diciembre de 1963
4.3. Tercer período: del 14 de septiembre al 21 de noviembre de 1964
4.4. Cuarto período: del 14 de septiembre al 8 de diciembre de 1965
5. La aplicación del concilio
Notas al capítulo
10. La Iglesia hacia el tercer milenio
1. La afirmación de la necesidad de los valores espirituales
2. «Id y evangelizad a todos los pueblos»
3. El testimonio del martirio
4. Conclusión
Notas al capítulo

V. La Iglesia en España

Breve reseña de los siglos I al XV

1. La Iglesia en sus orígenes
1. Desarrollo durante el Imperio romano
2. El sínodo de Elvira
3. Presencia activa en el siglo IV
4. El Priscilianismo
5. Transición conflictiva
Notas al capítulo
2. Iglesia y religiosidad en el mundo hispano-visigodo
1. Conversión de los visigodos al catolicismo

2. Catolicismo y confesionalidad oficial
3. Los concilios de Toledo
4. Organización y desarrollo litúrgico
Notas al capítulo
3. Invasión de los árabes y Reconquista
1. Religiosidad en la España musulmana
2. Resurgimiento eclesiástico en los territorios cristianos
3. Raíces de una religiosidad peculiar
4. Iglesia y Estado durante los siglos XI al XIV
Notas al capítulo
La Edad Moderna en España
4. Una nación y una Iglesia
1. Reyes Católicos
2. Los judeoconversos
3. Evangelización de un mundo nuevo
Notas al capítulo
5. Los Austrias. Carlos V y Felipe II
1. Trento y la Contrarreforma española
2. Relaciones Iglesia-Estado
3. El estamento clerical
4. Mística y místicos
5. Vida religiosa
6. Los Austrias menores
7. España en defensa de la religión
8. Sor María Ágreda
9. Seminarios y universidades
Notas al capítulo
6. Los Borbones: la monarquía reformadora del siglo XVIII
1. Regalismo borbónico
2. Organización eclesiástica
3. Relaciones con el Estado
4. La Ilustración
5. Expulsión de la Compañía de Jesús
6. Exilio del clero francés
7. Un siglo de decadencia
Notas al capítulo
La Edad Contemporánea en España
7. Un siglo conflictivo y perturbador
1. El Cádiz de las Cortes
2. El Trienio constitucional

3. El vendaval liberal
4. Nacionalización y desperdicio
5. La España conservadora
6. Revolución y libertad de conciencia
7. Concilio Vaticano I
8. La República de 1873
Notas al capítulo
8. La vida religiosa en el siglo XIX
1. Religiosidad popular
2. Nombres a tener en cuenta
3. ¿Hubo católicos liberales?
4. Presencia de laicos
5. Congregaciones religiosas femeninas
6. Devociones y vida litúrgica
Notas al capítulo
9. La Restauración
1. El talante excluyente del integrismo
2. Unas relaciones crecientemente amigables
3. Anticlericalismo
4. Generación del 98 y otras búsquedas
5. El modernismo en España
Notas al capítulo
10. La Segunda República. Ausencia de diálogo
1. Acatar luchando
2. Persecución y Guerra civil
3. Motivos de la persecución
Notas al capítulo
11. Recristianizar España
1. Seminarios, clero y cultura
2. El Concordato de 1953
3. Signos de renovación
4. Proyección americana
Notas al capítulo
12. Una nueva primavera
1. El concilio Vaticano II
2. Documentos conciliares
3. Años posconciliares: crisis y renovación
4. Asamblea Conjunta
5. Iglesia y comunidad política
6. Reconciliación

Notas al capítulo
13. Iglesia y democracia
1. El proyecto de Pablo VI para España
2. Juan Pablo II en España
3. Distanciamiento entre religión y sociedad
4. Un clero envejecido
5. Anticlericalismo intelectual
6. De las congregaciones religiosas a los movimientos
7. Presencia social y caritativa
Notas al capítulo

VI. La labor social de la Iglesia en su historia

1. Por sus frutos los conoceréis
2. Función samaritana del cristiano
3. Los signos de los tiempos
4. Congregaciones religiosas de los últimos siglos: respuesta a la miseria humana
5. Colaboración entre Iglesias
6. Las tentaciones contra la caridad
7. Experta en humanidad
Apéndices
Corrientes heréticas
Concilios ecuménicos
Tabla cronológica
Mapas
Bibliografía general
Bibliografía específica